

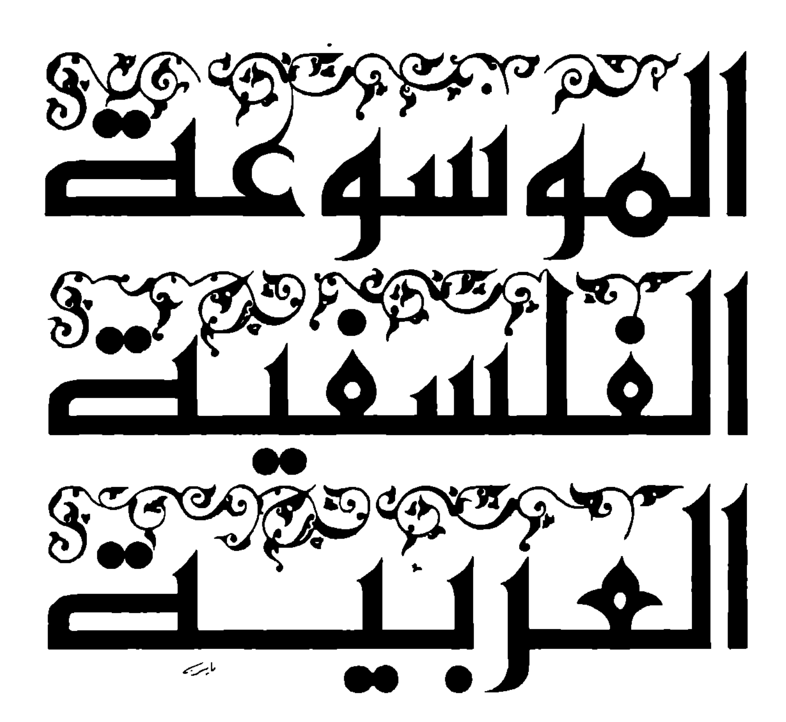
الموسوعة الفلسفية العربية

رئيس التحرير د. معن زيادة

الموسوعة
الفلسفية
العربية

الطبعة الأولى
١٩٨٨





المجلد الثاني

(المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)

القسم الأول: أ ـ ش

رئيس التحرير د. معن زيادة

شارك في التحرير

الدكتور ماجد فخري : راجع مداخل متنوعة.
الدكتور نزار الزين : راجع مداخل علم النفس.
الدكتور ادوار القش : راجع مداخل علم الاجتماع.

المراجعة والتصحيح

وطفى حماده هاشم عدنان حمود عصماء نعمة

السكرتيريا

لينا هلال

الأساتذة المشاركون في الجزء الثاني
من الموسوعة الفلسفية العربية

أفاية، محمد نور الدين : المجلس القومي للثقافة العربية ـ مجلة الوحدة ـ الرباط.
إمام، عبدالفتاح امام : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة الكويت.
أمهز، محمود : قسم الفنون والآثار ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
أومليل، علي : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
البدور، سليمان : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الأردنية.
برقاوي، أحمد : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق.
بكداش، كمال : قسم علم النفس ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
بن جاء بالله، حمادي : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة التونسية.
التريكي، فتحي : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة التونسية.
تيزيني، الطيب : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق.
الجابري، محمد عابد : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
الجزيري، مجدي : استاذ جامعي، باحث وكاتب ـ القاهرة.
الحبابي، محمد عزيز : اكاديمية المملكة المغربية ـ الرباط.
حجازي، نهى : قسم اللغة الفرنسية ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
الحكيم، سعاد : قسم االفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
حلاق، وائل : معهد الدراسات الاسلامية ـ جامعة ماكجيل ـ مونتريال ـ كندا.
حلو، عبدو : المركز التربوي للبحوث والانماء ـ لبنان.
حيش، سالم : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
الخضيري، زينب : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
خليفات، سحبان : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الاردنية.
خواجه، أحمد : باحث، معهد الانماء العربي ـ بيروت.
خوري، انطوان : قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
الدجاني، احمد صدقي : المجلس الأعلى للتربية والثقافة والعلوم ـ منظمة التحرير الفلسطينية ـ القاهرة.

دراج، فيصل	:	باحث وكاتب من فلسطين، دمشق.
الدويهي، شوقي	:	معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية.
زكريا، خضر	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق.
زنيبر، محمد	:	قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
زيادة، خالد	:	معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية.
زيادة، معن	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
زيدان، محمود فهمي	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية.
زيعور، علي	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
الزين، نزار	:	قسم علم النفس ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
زيناتي، جورج	:	قسم الفلسفة ـ كلية التربية ـ الجامعة اللبنانية.
سبيلا، محمد	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
شعراني، وفاء	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
شيا، محمد	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
صارجي، بشارة	:	قسم الفلسفة ـ كلية التربية ـ الجامعة اللبنانية.
الصغير، عبدالمجيد	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
ضاهر، عادل	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة الاردنية.
طرابيشي، جورج	:	باحث وكاتب ـ المجلس القومي للثقافة العربية ـ **مجلة الوحدة** ـ باريس.
عبدالقادر، ماهر	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية.
عبداللطيف، كمال	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.
العجم، رفيق	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
العراقي، عاطف	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
عطية، احمد عبدالحليم	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
علوش، ناجي	:	باحث وكاتب من فلسطين ـ دمشق.
العوا، عادل	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق.
عون، سامي	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
غصن، امينة	:	دائرة اللغة العربية ـ الجامعة الاميركية ـ بيروت.
فاخوري، عادل	:	قسم الفلسفة ـ كلية التربية ـ الجامعة اللبنانية.
فخري، ماجد	:	دائرة الفلسفة ـ الجامعة الاميركية ـ بيروت.
فنيانس، غسان	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق.
قرني، عزت	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة عين شمس ـ القاهرة.
القش، ادوار	:	معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية.
كتورة، جورج	:	قسم الفلسفة ـ كلية التربية ـ الجامعة اللبنانية.

متى، كريم	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة بغداد .
مجاهد، عبد المنعم مجاهد	:	أستاذ جامعي ، باحث وكاتب ـ القاهرة .
مدين، محمد	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
معتوق، فردريك	:	معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية .
مقدسي، انطون	:	وزارة الثقافة والارشاد القومي ـ دمشق .
مقلد، علي	:	كلية الاعلام ـ الجامعة اللبنانية.
مكارم، سامي	:	دائرة اللغة العربية ـ الجامعة الاميركية ـ بيروت .
مكي ، عباس	:	قسم علم النفس ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية .
منيمنة، جميل	:	استاذ جامعي ، باحث وكاتب ـ بيروت .
موصللي، احمد	:	استاذ جامعي ، باحث وكاتب ـ بيروت .
نعمان، عصام	:	استاذ جامعي ـ باحث وكاتب ـ محام ، بيروت.
نصر، وضاح	:	دائرة الفلسفة ـ الجامعة الامريكية ـ بيروت .
النوري، قيس	:	قسم علم الاجتماع ـ كلية الآداب ـ جامعة بغداد .
هرماسي، محمد الباقي	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة التونسية .
الهنا، غانم	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق .
وهبه، مراد		قسم دراسات الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، القاهرة.
وهبة، موسى	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.
اليازجي، حليم	:	قسم اللغة العربية ـ كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية .
اليافي، عبدالكريم	:	.قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة دمشق .
يفوت، سالم	:	قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط .

مقدمة
الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الابداع والاتباع

هذا هو القسم الثاني من الموسوعة الفلسفية العربية، في مجلدين، يتناول المذاهب والمدارس والاتجاهات والتيارات الفكرية والفلسفية في الفكر الانساني عموماً وفي الفكر العربي على وجه الخصوص، وهو حصيلة سنوات من الجهد والعمل المتواصل، ونتاج تعاون ما يزيد على خمسة وسبعين باحثاً وأستاذاً ومشتغلاً بالفلسفة يمثلون الأفكار الفلسفية والنزعات الفكرية الرئيسية، كل أدلى بدلوه حسب تخصصه واهتمامه.

ومن الواضح ان هذه الموسوعة لا تقتصر على الفكر الفلسفي العربي، وإنما تتسع لتشمل الفكر الانساني في كبريات مجاريه منذ فجر الحضارة حتى يومنا كما تفهمه وتدركه وتنظر إليه نخبة من مفكرين وباحثين يمكن اعتبارها في شموليتها ممثلة لكل المفكرين العرب؛ ليس لأنّ المشاركين في هذه الموسوعة يتوزعون جغرافياً على أرجاء الوطن العربي كافة وحسب، بل لأنّ قائمة المذاهب والمدارس والاتجاهات والتيارات التي تناولوها تكاد تكون شاملة، ولأنّ هؤلاء المشاركين يمثلون نزعات مختلفة وتتقاسمهم أفكار متباينة، يمكن اعتبارها خلاصة للفكر الفلسفي في المنظور العربي الحديث.

لقد جاء تكامل هذا القسم من الموسوعة، والتكامل غير الكمال، نتيجة تضافر الجهود وتراكم التجربة. ومن البيِّن الواضح أن عملاً موسوعياً كهذا تعجز عن الاحاطة به قدرات شخص واحد ونفر قليل من الافراد، ولم يكن لهذه الموسوعة ان تبصر النور بشكلها الراهن لولا هذه الاسهامات الاصيلة من جهود الباحثين والمشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي وهي الجهود التي ظهرت تباشيرها الحديثة في العودة الى الاهتمام التدريجي بالفلسفة مع أواخر النصف الثاني من القرن الماضي. وليس العمل الفلسفي الذي أخذت معالمه بالتبلور في النصف الثاني من قرننا سوى الامتداد النوعي المتطور لجهود المفكرين العربَ في القرن الماضي والذي يشكل القاعدة التي يقوم عليها صرح الفلسفة في البلاد العربية اليوم. وقد يكون من المفيد أن نعرض لهذه الجهود للوقوف على تطور الفكر الفلسفي العربي الحديث الذي تعتبر هذه الموسوعة محصلة له.

منذ نيّف وربع القرن من الزمان، قام المرحوم الدكتور جميل صليبا بمحاولة لتصنيف الجهود الفلسفية العربية الحديثة، مقدّماً قائمة بالتيارات والاتجاهات الفلسفية في الوطن العربي في ذلك الحين ، وقد وجد الأستاذ صليبا انه في الامكان إدراج هذه الأفكار الفلسفية في سبعة تيارات أو اتجاهات رئيسية، نختصرها على الوجه التالي تمهيداً لتحليلها ونقدها أو التعليق عليها:

1 ـ التيار الأول هو تيار الفكر المادي ممثلاً بالدرجة الأولى بفكر شبلي الشميل (1850-1917) الطبيب والمفكر اللبناني الذي هاجر الى القاهرة، وكان أول عربي يتبنى الداروينية ويصوغ منها موقفاً فكرياً وفلسفياً يتناول كافة ميادين الفكر والحياة عموماً. كان الشميل يقدّس العلم من جهة، وكان يؤمن بوحدة الكائنات الحية بدءاً من المادة وانتهاء بالانسان، وقد دفعه حماسه الشديد للمادية الى رفض مذهب العقلانية والى الزعم بأن العالم يتجه نحو الوحدة السياسية والفكرية بل واللغوية أيضاً. واذا كان من السهولة بمكان العودة الى أصول هذه الأفكار عند هكسلي Huxley وسبنسر Spencer في إنكلترا، وهيكل Hackel وبوخنر Buchner في ألمانيا، إلا ان الشميل أضاف إلى ما أخذه صياغة جديدة للمادية والداروينية وعممها على كافة أوجه الحياة، بحيث يمكن أن نطلق على صياغته هذه اسم الداروينية العربية، التي يمكن أن يُدرج في عدادها مفكرون آخرون من أمثال سلامة موسى واسماعيل مظهر وغيرهما.

2 ـ والتيار الثاني هو تيار العقلانية كما فهمها مفكرون عرب من أمثال محمد عبده (1845-1905) ومحمد فريد وجدي (1878-1954)، فقد قام كل من هذين المفكرين بمحاولة فهم الاسلام فهماً عصرياً، ومحاولة تفسير القرآن تفسيراً حديثاً، وكان لهما أتباع ومؤيدون. ومع هذا يمكن القول ان موقفهما هو أقرب الى الموقف الديني منه الى الموقف العقلاني، فقد كانا مصلحين إسلاميين حاولا محاورة الحداثة مع الاسلام او الاسلام مع الحداثة، فأصبحا بذلك ممثلين من ممثلي النزعة التوفيقية أو الانتقائية أولاً وقبل كل شيء، ولم تكن عقلانيتهما إلا عقلانية موهومة او مزعومة، وقد كان لعبده على وجه الخصوص أتباع ومؤيدون، وشكلت أفكاره تياراً مؤثراً في مجرى الحياة الفكرية العربية حتى اليوم.

ويندرج في هذا الاتجاه العقلاني المزعوم، موقف يوسف كرم المتوفى سنة 1959، فقد كان موقفاً عقلانياً في الظاهر فقط؛ فتحت ستار العقلانية: قدّم لنا يوسف كرم فلسفة أرسطية في ثوب جديد، وهو ما فعله كثيرون من أبناء الرعيل السابق من أساتذة الفلسفة، مثل شارل مالك المتوفى سنة 1987، وغيره ممن هم على قيد الحياة، فقد قدموا لنا تحت ستار العقلانية تفكيراً دينياً دوغمائياً مختلطاً بالأرسطية والديكارتية على وجه الخصوص... ومن القاهرة الى بيروت فدمشق فبغداد فالرباط كان أكثر أساتذة الجيل السابق من أساتذة الفلسفة يدخلون في عداد هذا النمط من العقلانية.

3 ـ أما التيار الثالث فهو تيار المثالية، وهو تيار يضم عدة اتجاهات فلسفية يجمعها تأثرها بالمثالية القديمة بدءاً من أفلاطون مروراً بالغزالي وبرغسون وغيرهما. وقد حاول ممثلو هذه الاتجاهات صياغة مواقف فلسفية توفيقية أحياناً، وتلفيقية غالباً، تضم أفكاراً فلسفية مثالية غربية إلى جانب أفكار دينية إسلامية، على طريقة محمد عبده وغيره، وتدخل في هذا العداد وجدانية عباس محمود العقاد وجُوانية عثمان امين ورَحمانية زكي الأرسوزي.

تؤكد وجدانية العقاد ان الحقيقة الكلية لا يمكن أن تدرك إلا عبر الوجدان والشعور الوجداني، فلا الحس ولا العقل يمكنهما إدراك هذه الحقيقة. صحيح ان الحس والعقل هما أداتان ضروريتان لفهم العالم حولنا، إلا انهما يعجزان عن كشف الحقيقة، ولا سيما الحقيقة الكلية. ومن الواضح هنا تأثير المناهج المثالية السابقة كمنهج الاستبطان الأفلاطوني ومنهج الكشف عند الغزالي على هذا النمط من التفكير.

وتعتبر جُوانية عثمان أمين ان الروح هي القوة الأساسية الفاعلة في العالم. ومن هنا فإنها تناشد

الانسـان ان يقدّم الـروح على الجسـد او ان يعنى بالـداخل الجـواني قبل الخـارج البراني، معتبـراً ان أزمة عصرنا تكمن في تقديم الـبراني على الجـواني، وفي عدم إقـامة تـوازن وتناغم يُخضـع الجسد للروح. وهـو موقف عرفناه دائماً عند الاتجاهات المثالية التقليدية.

أما رَحمانية زكي الأرسوزي، فأصلها يرجع الى الثـلاثي رح م الذي يجمـع بين الـرحم والرحمن في كل موحد. فاذا كان رحم المرأة هو مصدر حياة الفرد من بـني البشر، فإنّ الرحمن هو مصدر الحياة كلّها، والعـلاقة بـين الرحم والـرحمن هي علاقـة تشابـه من جهة وتكـامل من جهـة أخرى، فـالرحمن هـو رمـز الاتصال بين المخلوقـات والخالق، فـالجنين في عـلاقته بـرحم أمّه هـو رمز تلك العـلاقة بـين المخلوقات وبارئها، فإذا كان الجنين جزءاً من الأم، ومع ذلك فهو مستقل عنها، فذلك هو حال المخلوقات جميعـاً في علاقتها مع الرحمن، إنها امتداد له إلا أنها مستقلة عنه، فهي منه إلا انها ليست ذاتـه. ومن الواضـح ان الرحمانية هي امتداد من امتدادات الأفلاطونية الجـديدة امـتزجت عند صـاحبها بعـدد من الأفكار الـدينية وتأثرت ببعض الفلسفات الحديثة ومنها فلسفة برغسون على وجه الخصوص.

4 ـ وأما التيار الرابع فقد مثلته المدرسة التكاملية في علم النفس، ولا سيما تكاملية يوسف مراد التي اهتمت بدراسة العلاقة بين الظواهر النفسية والظواهر الفسيولوجيـة، معطيـة لهذه العـلاقة بعـداً فلسفياً. ويمكن تلخيص وجهة نظر هذه المدرسة على الشكل التالي: هناك أمور مشتركة بين الكائنات الحية جميعهـا بدءاً من النبات مروراً بالحيوان وانتهاء بالانسان وهو الحيوان العـاقل، وأهم هـذه الأمور النمـو والتطور. ومن هنـا فإن درجـات النمو والتـطور يجب أن تدرس في جميـع مراحلهـا، مع مـراعاة الـظروف الزمـانية والمكانية، إذا ما أردنا فهم الظواهر النفسية، وبالتالي الظواهر الاجتماعية والحياتية عمومـاً، والمنهج الأمثـل لدراسة من هذا النوع هو المنهج الديناميكي الذي يعنى بالحركة والتقدم. وهذا المنهج هو الذي يبين لنا ان الحركة تسير في خط دائري لولبي وليس في خط مستقيم، وان تقدم هذه الحركة كثيراً ما تقطعه انتكاسات وردات الى الوراء وفترات من الكمون، إلا ان التقدم هو المحصلة النهائية لهذه الحـركة. وبـاختصار فـإن التكامليين يؤمنون بالتقدم، وان لهذا التقدم غايـة محدودة وهي بلوغ الكـائن الحي اكتمالـه وكمالـه، حيث يختلط النفسي بالماورائي في كل موحد بعد ان اختلط النفسي بالعضوي في كل موحد قبلاً.

5 ـ والتيار الوجودي هو خـامس هذه التيـارات، وهو تيـار ظهر في الـوطن العربي بعـد عودة جيـل الطلاب الذين كانوا يدرسون في فرنسا إبان الحرب العالمية الثانية. وكان للشعور بالتأزم والقلق الذي ساد المجتمـع، وللتغيرات السريعـة التي طرأت عـلى الحياة، واستبـدال القيم القديمـة بقيم جـديـدة في الحيـاة العربية الأثر الكبير في تهيئة الأجواء أمام هؤلاء الذين حملوا الأفكار الوجودية من فرنسا الى البلاد العربية. وفي طليعة هؤلاء كان عبدالرحمن بدوي الذي تأثر بـالوجوديين الأوروبيين كهايـدغر وكـيركغورد وسـارتر، فوضع مجموعة كتب ودراسات فيها اطلق عليه اسم الوجودية العربية. وقد سار على خطى بدوي عدد من المثقفين الشبان الذين اهتموا بالوجودية وتفرعاتها، وعبروا عن اهتمامهم هذا في تأملات من الشعر والنثر.

6 ـ والتيار السادس هو تيار الشخصـانية الـذي اراده أصحابه رداً على الـوجوديـة من جهة، وعـلى الماركسية من جهـة أخرى، ونـادى بهـذا التيـار الفلسفي وصـاغ مقـولاتـه مفكـرون معـادون للماركسيـة والوجودية على حد سواء من أمثال رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي وغيرهما.

يمكن اعتبار رينيه حبشي من أوائل الشخصانيين العرب، فقد نهض هذا المفكر الذي لم ترق له الوجودية لإهمالها لقيمة الماهية، ولم تعجبه الماركسية لماديتها، لمعارضة هاتين الفلسفتين بأفكار ومبادىء فلسفية مستقاة من أرسطو والقديس توما وبرغسون وهيغل، جامعاً بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة عن طريق العودة من الحاضر الى الماضي، أي من الفلسفة الحديثة الى الفلسفة اليونانية مروراً بفلسفة القرون الوسطى، وغرضه من ذلك الكشف عن فلسفة جديدة تلائم الروح العصرية لشعوب شواطىء البحر الأبيض المتوسط التي تجمعها قيم ثقافية مشتركة، ورصد بعض الماهيات العقلية التي أثرت في هذه الشعوب عبر التاريخ تمهيداً لتجديدها وانقاذها من الجمود. فاذا فعلت شعوب البحر المتوسط هذا استطاعت ان تدرك ذاتها الحاضرة على ضوء ماضيها الثقافي. وبذلك تنشىء لنفسها فلسفة متوسطية توفّق بين الثقافتين الاسلامية والمسيحية اللتين تشكلان العمود الفقري لهذه الثقافة، وبهذا وحده تستطيع هذه الشعوب ان تتجنب مخاطر المادية الاوروبية شرقية كانت أم غربية. ولا يتم ذلك إلا بالكشف عن الماهيات القديمة لهذه الشعوب وربطها بقيم حاضرها الراهن، وأهمها توكيد شخصيتها. وتجربة من هذا النوع من شأنها في رأي حبشي ان تشعر الانسان بضرورة التعالي على الوجود المتغير حتى يصل الى الماهية الأولى وهي الله.

ومن أهم الشخصانيين العرب المعاصرين المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، الذي حاول الجمع بين الماضي والحاضر في كل موحد، وذلك عبر البحث في الفكر الوسيطي والقديم، الى جانب الفكر الحديث والمعاصر، في سعي الى صياغة موقف فلسفي ملائم للحياة العصرية في مجتمع عربي إسلامي. وهو في ذلك يجمع صور الحاضر والماضي في شخصية واحدة، شخصية مثالية لا تتجاهل قيم الماضي ولا تهمل قيم الحياة العصرية، فيصبح الانسان الحقيقي هو الانسان الذي يكافح من أجل الوصول الى انسانية جامعة، تتخطى تباين الاعتقادات الدينية المختلفة والفروقات في نمط الحياة بين المجتمعات، مع المحافظة على الشخصية المستقلة في آن. والحبابي يشير الى ضروب من الشخصانيات، كالشخصانية الاسلامية والشخصانية الافريقية، كما يتحدث عن الشخصانية الواقعية والشخصانية المستقبلية او الغدية كما يسميها.

7 ـ والتيار السابع والأخير هو تيار الاتجاهات العلمية. ذلك ان التقدم العلمي الحديث في أوروبا أدى الى تغيير الكثير من وجهات نظر الانسان، وقدّم حقائق جديدة ودحض الكثير من حقائق العالمين القديم والوسيط. وقد كان للمدارس الفلسفية التي ظهرت في أوروبا وفي العالم الجديد، والتي رافقت الاتجاهات العلمية الجديدة في المجالات الثقافية المعددة، تأثيرها البالغ على المثقفين العرب الذين اظهروا اهتماماً واضحاً بافكار هذه المدارس الفلسفية المتنوعة.

كان يعقوب صروف المثقف اللبناني ـ المصري في طليعة المؤمنين بأن المستقبل هو مستقبل العلم، لهذا كانت المقتطف التي كان يرأس تحريرها، تدعو الى سيادة التفكير العلمي، وتشدد على العلاقة بين العلم والتقدم والنهضة من جهة والعلم والثقافة والحضارة من جهة أخرى.

وقد سار اسماعيل مظهر على خطى صروف في الدعوة الى سيادة التفكير العلمي، فانتقد التفكير الغيبي، وصاغ موقفاً مادياً أولياً، وان كان قد اختلف مع شبلي الشميل في موقفه من الدين، ذلك ان

الشميل اعتبر ان العلم هو دين الانسان الجديد، وان على الدين القديم ان يتنحى وان لا يقف معترضاً سبيل العلم. اما اسماعيل مظهر فقد كان يرى في الدين حقيقة لا يحجبها العلم.

ويدخل زكي نجيب محمود في عداد هؤلاء الذين بهرهم التقدم العلمي والتكنولوجي فتأثروا به تأثراً ظهر في أفكارهم وأعمالهم. ويمكن اعتبار زكي نجيب محمود أحد المفكرين العرب القلائل الذين صاغوا موقفاً فلسفياً واضحاً، داعياً الى الأخذ بالتفكير العلمي مطالباً بسيادة منطق العقل، أما طريق ذلك فكان الوضعية المنطقية التي نذر نفسه لشرحها وتفصيلها وتبسيطها. وقد أمضى زكي نجيب محمود معظم حياته داعياً الى الوضعية المنطقية والى عقلانية عربية جديدة. ويمكن القول انه نجح في تأسيس مدرسة وضعية منطقية عربية واسعة الانتشار.

هذه هي التيارات الفلسفية السبعة الرئيسية التي يشير اليها تصنيف جميل صليبا، عرضنا لها عرضاً نقدياً من وجهة نظرنا الخاصة. وما يؤخذ على هذا التصنيف انه غير شامل، يقف عند حدود الفترة الزمنية التي وضع فيها من جهة، وهو يهمل تيارات فلسفية وفكرية عرفها الفكر العربي الحديث منذ مطلع القرن الحالي؛ كالتيار الماركسي والتيار الاشتراكي والتيار القومي من جهة أخرى. واذا كان من الصحيح ان لهذا التصنيف قيمة وصفية وتاريخية، أظهرت لنا تنوع الفكر الفلسفي العربي وخصوبته في علاقته المباشرة بالتيارات الفلسفية الغربية في العصور الحديثة، إلا أنه لا يمكن اعتباره تصنيفاً شاملاً وأميناً، فهو لا يتناول تيارات الفلسفة العربية الاسلامية وامتداداتها الحديثة، ويهمل ايضاً تيارات فلسفية وفكرية أساسية كالماركسية مثلاً كما أشرنا. يضاف إلى ذلك أنه تصنيف غير نقدي، فهو لا يشير إلى الأهمية الفلسفية التاريخية لكل تيار من هذه التيارات المذكورة، ثم انه لا يشير إلى ما إذا كانت هذه التيارات قد حظيت بالقبول والتأييد من قبل المشتغلين بالفلسفة على الأقل، ناهيك عن الجمهور الواسع، وما إذا كانت هذه التيارات قد قدمت حلولاً لمشكلات وتساؤلات فلسفية أساسية تواجه المجتمع الذي ظهرت فيه، ام انها كانت مجرد تمارين ذهنية للمنادين بها والداعين اليها.

كما نستطيع ان نضيف إلى القائمة السابقة الكثير من الاتجاهات والتيارات الفلسفية، كالبنيوية، وكالاتجاه الفرويدي أو اتجاه التحليل النفسي. إلا أن أهم ما تهمله القائمة السابقة هو التيار الماركسي والاشتراكي عموماً، والتيار القومي، وهي تيارات فكرية تحمل مضامين فلسفية، وقد استطاعت ان تحظى بقبول وتأييد الكثير من المفكرين إضافة إلى التأييد الشعبي الواسع، ومثّل كل منها ايديولوجية جماهيرية اسهمت في عملية التغيير الفكري، وكادت تحدث تغييراً شاملاً في أجزاء واسعة من مناطق الوطن العربي الكبير.

وليس غرضنا هنا تعدد المدارس والاتجاهات والتيارات التي يمكن أن تضاف إلى التصنيف السابق، ذلك أن هذا القسم من الموسوعة الذي نقدم له هنا يتضمن فيما يتضمن الحديث عن هذه المدارس والتيارات وغيرها. إلا أن الأهم من ذلك هو الحديث عن هذه التيارات والمذاهب فقي علاقاتها بعضها ببعض، وفي علاقاتها مع البيئة التي ظهرت فيها والظروف التي اسهمت في تكوينها، وفي علاقاتها مع آمال الشعوب التي قدمت اليها هذه الأفكار كحلول كلية أو جزئية لبعض مشكلاتها. فلا يكفي بحال ان ننقل الأفكار والمذاهب من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، ذلك ان القضية المحورية هنا ليست مدى قدرة

اللغة العربية على التعبير عن الأفكار، كما ان القضية المركزية ليست ان نقف على ما جاء به غيرنا من أفكار ونظريات، وانما القضية الأساسية هي مدى تعبير هذه الأفكار والنظريات عن الحاجات الفكرية للمجتمع الذي تقدم إليه، ومدى تقديمها للحلول وإجابتها عن التحديات الفكرية التي تواجهه أفراداً ومؤسسات، بما في ذلك أولئك الذين يروجون لهذه الأفكار والمذاهب.

إن أكثر الذين قدّموا المذاهب الفلسفية الجديدة وروّجوا لها، كانوا أساتذة في الجامعات العربية التي كانت قد تأسست حديثاً. فقد وفرت هذه الجامعات المنبر الملائم لطرح هذه الأفكار وتداولها، إلا أن أياً من الفلسفات التي جاءت في التصنيف السابق لم تستطع أن تخرج من دائرة الاهتمام الجامعي الضيق إلى المجتمع الواسع، بل أكثر من ذلك أن أياً من هذه الفلسفات لم يستمر حالياً ناشطاً بعد حياة صاحبه أو المروّج الرئيسي له، بل ان بعض دعاة هذه الأفكار كانوا قد تخلوا عنها وهم على قيد الحياة، وكأن هذه الأفكار كانت تعبيراً عن سَوْرة الشباب، حتى اذا ما ذهب الأوج ذهبت معه الجذوة. كانت هذه هي الحال مع اسماعيل مظهر بالدرجة الأولى، الذي انقلب على أفكاره انقلاباً شبه كامل، ومع عبدالرحمن بدوي وزكي نجيب محمود، فقد تخلى كل منهما جزئياً على الأقل عن أفكاره السابقة وانصرف إلى اهتمامات فكرية جديدة تجعلنا نزعم ان الأفكار السابقة لم تكن أكثر من تمارين ذهنية قام بها أصحابها ثم انصرفوا إلى أمور أخرى.

والواقع أن تكوُّن الوعي الفلسفي على اتصال مباشر بالتاريخ، فنحن قلما نستطيع أن نقبل أي صيغة فلسفية إذا كانت منفصلة عن الوقائع التاريخية. إلا أن هذا لا يعني ان الفلسفة هي جزء من العلوم السياسية والاجتماعية، ولكنه يعني ان الفلسفة على اتصال مباشر بهذه العلوم. وإذا كان من الصحيح أن الوعي الفلسفي يمكن في بعض الظروف الخاصة ان يكون مستقلاً عن الأحداث التاريخية، إلا أن هذا لا يعني بحال ان الفلسفة خارج التاريخ أو فوقه، فما زال بعضنا يستلهم أفكاره من فلسفتي أفلاطون وأرسطو، إلا أن هذا لا يجعل هاتين الفلسفتين خارج التاريخ، والفلسفة بالذات، أكثر من غيرها من حقول الفكر الانساني، لا يمكن أن تكون مستثناة من هذه القاعدة، ولا يمكن ان تكون بعيدة عن التاريخ.

لهذا كله فاننا نقترح تصنيفاً جديداً للتيارات والمدارس والمذاهب الفلسفية في الفكر العربي الحديث، وهو تصنيف ثلاثي يأخذ في حسابه العلاقة الجدلية بين الفكر العربي والفكر الأوروبي والغربي الحديث. ذلك ان الفكر العربي، ومنذ النصف الأول من القرن الماضي، يتحرك متقدماً ومتأخراً في علاقته بالفكر الغربي، فالتطورات الحضارية والثقافية العلمية التي شهدها الغرب وبالتالي العالم، جعلت الغرب حاضراً حضوراً قوياً في حياتنا الثقافية والفكرية، وهو حضور متواصل ليس في قبولنا له فقط بل وفي رفضنا له أيضاً. من هنا كان اختيارنا لهذا التصنيف الذي يلقي الضوء على فكرنا الفلسفي العربي في علاقته بالفكر الفلسفي الغربي مبيناً مدى التأثير بهذا الفكر ومدى قبوله والأخذ به أو رفضه وتجاهله. انه تصنيف يقوم على ثلاثة أطراف رئيسية: فريق يرفض الفلسفة الآتية من الغرب، وفريق يقبلها، وفريق يقوم بالتوفيق مقدّماً مركباً فكرياً جديداً قد يحمل آفاق حل أو آفاق خروج من المأزق.

أولاً: الفريق الأول يمثل التيار الذي يضم كل المذاهب والاتجاهات الفكرية التي تعارض الأخذ

عن الغرب والتأثر بتجربته إلا في حدود ضيقة، بدءاً من السلفية الوهابية وانتهاء بالحركات الأصولية الجديدة وهذه المجموعة من الاتجاهات ترى في الثقافة الغربية خطراً داهماً يتهدد الفكر العربي والفكر الاسلامي على حد سواء. وتعتبر الحركة الوهابية التي ظهرت في الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر الميلادي، الحركة المؤسسة والمرجع الأول الملهم لكافة الحركات السلفية والأصولية التي ظهرت بعدها، بما في ذلك الحركة المهدية في السودان، والحركة السنوسية في ليبيا، وحركة الأمير عبدالقادر الجزائري في الجزائر، إضافة إلى حركات أخرى ورجال إصلاح كثيرين من أمثال جمال الدين الافغاني ورشيد رضا وشكيب أرسلان وآخرين.

ويجمع بين هؤلاء جميعاً، حركاتٍ وأفراداً، وجهة النظر القائلة بأن تخلف العالم الاسلامي، بما فيه الوطن العربي، إنما يعود إلى تخلي المسلمين عن المبادىء الاسلامية. وقد يكون السبب الرئيسي لهذا التخلي تسرب الأفكار والمبادىء الغربية إلى الفكر والحياة في المجتمعات الاسلامية. ومن هنا كانت المهمة الأساسية التي نذر هؤلاء أنفسهم لها انما هي تطهير العقيدة الاسلامية من العناصر والأفكار الغربية، ومعارضة التأثيرات الغربية التي وجدوا فيها خطراً يهدد مستقبل شعوب العالم الاسلامي.

كان هذا الخطر الغربي هو العامل الاساسي الذي دفع بالمفكرين الأصوليين الى مناهضة الفكر الغربي عموماً والفكر الغربي الفلسفي على وجه الخصوص، ومن هنا كان اهتمام المشتغلين بالفلسفة من هؤلاء محاولة تأصيل الفلسفة العربية الاسلامية، أي محاولة جعلها جزءاً أساسياً وأصيلاً من الفكر الاسلامي. وكان من شأن هذه المحاولة ان تذهب في اتجاهين: الأول هو معارضة المستشرقين ودعواهم القائلة ان الفلسفة العربية الاسلامية لم تكن أكثر من شروحات واضافات قليلة إلى الفلسفة اليونانية، والثاني مواجهة الفقهاء المسلمين على وجه الخصوص الذين يزعمون ان الفلسفة هي ضرب من ضروب الهرطقة لا غير.

كان أول من حمل لواء هذه الدعوة في اتجاهيها ضد المستشرقين ومخالفة للفقهاء، الشيخ مصطفى عبدالرازق (1885-1946) المفكر وأستاذ الفلسفة الذي درّس في جامعة القاهرة والذي كان شيخاً للأزهر ووزيراً للمعارف في مصر بعد ذلك. وإبان تدريسه في جامعة القاهرة في الثلاثينات من هذا القرن، صاغ مصطفى عبدالرازق ما يمكن تسميته بالموقف الفلسفي الاسلامي الأصولي، وذلك في كتابه الشهير **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية**، حيث عرض بالشرح لمهمته المزدوجة الاتجاهات. فمن جهة يبيّن عبدالرازق ان الغرض من كتابه هو الرد على ادعاءات المستشرقين القائلة بان الفلسفة الاسلامية ليست أصيلة وانها مأخوذة من مراجع أجنبية هي المراجع اليونانية بالدرجة الأولى. ومن جهة أخرى يبين لنا صاحب **التمهيد** انه يرفض وجهة النظر الاسلامية السائدة الرافضة للفلسفة والمروجة لمقولة «من تمنطق فقد تزندق».

ولكي يوضح عبدالرازق ان الفلسفة الاسلامية أصيلة من جهة وانها تشكل جزءاً أساسياً من الفكر الاسلامي فانه يلجأ إلى المنهج التاريخي، فهو يحجب عن الدخول في مهاترات كلامية ومجادلات مع أي من الطرفين المذكورين، المستشرقين من جهة والفقهاء من جهة أخرى، وينصرف إلى الوقائع التاريخية يبين من خلالها ان المستشرقين عندما تعمقوا في دراسة الفلسفة الاسلامية وفهمها تبدلت مواقفهم وتعدلت، وأخذت غالبيتهم ترى في هذه الفلسفة أصالة وفرادة وابداعاً، بعد أن كانوا يعتبرونها نسخة غير

أمينة عن الفلسفة اليونانية. وتتميز النظرة الجديدة للفلسفة كما يفهمها عبدالرازق باعتبار علم الكلام وعلم أصول الفقه، اضافة الى التصوف، الجزء الأهم من الفلسفة العربية الاسلامية، وان الاسلام على العموم والقرآن على الخصوص لا يشكلان عائقاً أمام التفكير العقلاني والتفكير الفلسفي كما كان يدعي بعض المستشرقين.

ويعتمد عبدالرازق المنهج التاريخي نفسه في الرد على الاسلاميين الذين رفضوا الفلسفة وحاربوها، عندما نظروا إليها من وجهة نظر فقهية ضيقة، وليس من خلال تفكير اسلامي واع ومنفتح، ويشير عبدالرازق في هذا الصدد الى الغزالي الذي لم يرفض ضروب الفلسفة كلها بل بعضها فقط، واعتمد الفلسفة والتفكير الفلسفي سلاحاً يذود به عن عقائده وأفكاره. وهنا يرى عبدالرازق ان المستشرقين والاسلاميين على حد سواء، لم يتمكنوا من فهم الفلسفة الاسلامية على حقيقتها، لأنهم لم يعتمدوا المنهج التاريخي، وبالتالي لم يتمكنوا من صياغة منهج تاريخي. وهو يرى أن هذا المنهج هو المنهج الوحيد الذي يكشف لنا عن أصالة التفكير العقلي في الاسلام، حتى قبل انفتاحه على الفكر اليوناني والتأثر به. كما يكشف لنا ان هذا التفكير العقلي الاسلامي تمكن من ان يتطور ليصبح فلسفة حقيقية مبتكرة وفريدة، عمودها الفقري فلسفة الأصوليين من المتكلمين وكبار الفقهاء.

وسار على خطى عبدالرازق تلميذه علي سامي النشار الذي اعتبر فلسفة مفكري علم الكلام وأصول الفقه، الفلسفة الاسلامية على الحقيقة. إلا أن النشار يختلف عن استاذه في إصراره على أن علم الكلام وأصول الفقه دون غيرهما هما الفلسفة الاسلامية، فعلم الكلام عنده هو الميتافيزيقا الاسلامية، في حين ان علم أصول الفقه هو علم المنطق الاسلامي والمنهج الاسلامي في البحث، بما في ذلك اكتشاف المنهج التجريبي الذي سبق المسلمون الاوروبيين إلى اكتشافه، إلا أن الأوروبيين أفادوا منه في مكتشفاتهم العلمية الجديدة فمكنهم ذلك من ان يصبحوا سَدَنَةَ الحضارة العالمية اليوم.

ويمضي النشار إلى أبعد من ذلك، زاعماً ان روجر بيكون وفرنسيس بيكون، اضافة إلى جون ستيورت مل وغيرهم، أخذوا منهجهم التجريبي عن الفقهاء العرب والمسلمين. أولئك الفقهاء الذين رفضوا المنطق الأرسطوطاليسي، والفلسفة اليونانية جملة، لعدم توافقها وتلاؤمها مع التفكير الاسلامي. وهذا يعني في جملة ما يعنيه ان ما تعارف الناس على تسميته بالفلسفة الاسلامية، أي فلسفة الكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم، ليست هي الفلسفة الاسلامية الأصيلة والمبتكرة، وما الفلسفة الاسلامية الحقيقية إلا فلسفة علماء الكلام وأصول الفقه.

ويوضح النشار موقفه في كتابيه **نشأة التفكير الفلسفي الاسلامي ومناهج البحث عند المفكرين المسلمين واكتشاف المنهج العلمي في العالم الاسلامي**، مؤكداً ان المسلمين لم يكونوا بحاجة إلى الفلسفة اليونانية في ماضيهم ولن يكونوا بحاجة اليها في حاضرهم ولا في مستقبلهم، وان الفلسفة التي يحتاجها هؤلاء هي فلسفة الاسلام، فلسفة العلوم الاسلامية، وكل ما عدا ذلك فهو دخيل وغير ملائم للاسلام والمسلمين.

ويعتبر حسن حنفي، أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة، نفسه رائداً لهذا الاتجاه الأصولي في الفلسفة العربية الاسلامية، وقد أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه الجديد **من العقيدة إلى الثورة** الذي حاول فيه ان

يقرأ الحاضر من خلال الماضي، وان يصوغ بناء علم الكلام أو علم أصول الدين القديم على ضوء الظروف الراهنة، مقدماً بذلك ايديولوجية جديدة للشعوب الاسلامية ـ بما فيها العرب ـ تحاول بواسطتها مواجهة التحديات العصرية الأساسية.

ثانياً: والفريق الثاني يضم جميع المدارس والمذاهب والاتجاهات التي تمثل تيار التوجه نحو الغرب وتبني أفكاره وأخذ ثقافته ونقلها. وهو تيار لا يتحاور مع الثقافة العربية ولا يعتبرها الأساس الذي يجب ان نبني عليه ما نقتبسه ونفيده من الغرب. فقد استعار أصحاب هذه المدارس والمذاهب أفكاراً غربية وتبنوها وحاولوا الترويج لها في البلاد العربية، متناسين الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه الأفكار، والبيئات الخاصة التي انتجتها،ومتجاهلين الحاجات الثقافية الأساسية للمحيط الذي يروجون لأفكارهم الجديدة فيه. لقد دعوا لأفكار ومذاهب، ولم يعنوا أنفسهم بتطويرها حتى تصبح ملائمة للمحيط الجديد الذي يحاولون نشرها فيه وللبيئة الجديدة التي يحاولون زرعها فيها.

يصدق هذا على التيار المادي كما تبناه شبلي الشميل وآخرون غيره، كما يصدق على وجودية عبدالرحمن بدوي ووضعية زكي نجيب محمود المنطقية، فما يجمع هؤلاء انهم حاولوا زرع بذور أفكار جديدة في تربة جديدة دون البحث في الشروط الملائمة لنمو هذا الزرع الجديد. فقد تجاهلوا ظروف المجتمع العربي التاريخية والثقافية، حيث يهيمن التفكير الديني والغيبي، فكانوا بذلك أوفياء لأفكارهم ومذاهبهم الجديدة أكثر مما هم أوفياء لمجتمعهم وثقافته وحاجاته ومتطلباته.

ونوضح هذا فنقول ان هذه التيارات وغيرها لم تفعل أكثر من نقل بعض الأفكار الغربية والدعوة إليها والتبشير بها، فلم تبحث في الأسباب التي تجعل الأفكار الدينية والغيبية مسيطرة، ولم تبحث في الشروط الملائمة لقبول الأفكار الجديدة حتى تكون مجدية وفاعلة. ومن هنا فشلت هذه التيارات في تحقيق أي نجاح يذكر، ناهيك عن فشلها في تقديم الحلول الناجعة للمشكلات النظرية والعملية التي يعاني منها الفكر العربي والوطن العربي. لقد بقيت هذه الاتجاهات والتيارات على هامش الحياة العربية ولم تترك أي أثر يذكر على الحياة الفكرية والثقافية، ويكفي ان نشير هنا إلى أن بعض الذين حملوا هذه الأفكار تخلوا عنها اثناء حياتهم وانصرفوا إلى اهتمامات ثقافية أخرى تدخل في عداد الموروث الثقافي، دون تكليف انفسهم عناء محاولة التوفيق بين أفكارهم السابقة واهتماماتهم اللاحقة، وهو ما يصدق على عبدالرحمن بدوي وزكي نجيب محمود على وجه الخصوص.

وما يصدق على هؤلاء يصدق على بعض الماركسيين العرب، ولا سيما إبان المرحلة الستالينية والفترة التالية لها، إذ لم يحاول الماركسيون العرب في ذلك الحين تبني أي نهج ماركسي مرن وملائم، بل تبنوا الماركسية كعقيدة جامدة، وبدلاً من ان يمكنهم المنهج الماركسي من انتاج أفكار جديدة وحلول لواقع مضطرب، ومصطلحات جديدة، بل وماركسية عربية جديدة، وجدناهم مقلدين جامدين تابعين غير مبدعين، منفصمين عن واقعهم ومجتمعهم، لا يختلفون كثيراً عن التغريبيّين من المفكرين.

وفي السنوات الأخيرة اشتد اهتمام بعض المثقفين العرب بالألتوسيرية (نسبة إلى لوي ألتوسير) وخاصة في المغرب ولبنان، حيث ما زالت الصلات الثقافية بين هذه الأقطار وفرنسا على شيء من الاستمرار والتواصل. وإذا كان هذا يظهر لنا ان المثقفين العرب كانوا وما زالوا على اتصال مباشر

بالتيارات الفكرية والفلسفية الجديدة والمعاصرة، إلا أنه يبين لنا في آن واحد ان المثقفين العرب اليوم لم يفيدوا من تجربة الأجيال السابقة. فالألتوسيرية كالماركوزية (نسبة إلى هربرت ماركوز) التي انتشرت قبل عقد أو عقدين من الزمان، وكالوجودية والوضعية المنطقية وغيرهما، في انها لم تتمكن ولن تتمكن من الوقوف على أرضية أو قاعدة فكرية صلبة، فأتباعها لم يفيدوا من تناولها للماركسية ولم يفيدوا من استخدام أفكارها ومفاهيمها لفهم المشكلات العربية النظرية والعملية. وباختصار، لم يقيموا أي حوار حقيقي ومفيد بين الألتوسيرية والفكر العربي.

الألتوسيرية هي مذهب فكري نشأ وتطور في فرنسا من خلال اختلاف الماركسيين الفرنسيين مع أقرانهم الاوروبيين الآخرين، وهي إذ تفيد من المذاهب الفكرية ومناهج البحث المستجدة في الثقافة الاوروبية، تحرص على أن تؤسس وجهة نظر فرنسية خاصة في الماركسية. وكان الأحرى بالألتوسيرية ان تشجع المثقفين الماركسيين العرب على تأسيس ماركسية عربية، أو تأسيس وجهة نظر عربية في الماركسية، بدلاً من تقديم الألتوسيرية في صيغتها الفرنسية، دون تطوير وتعديل يجعلها ملائمة لحياتنا الفكرية العربية، وبدلاً من وضعها خارج اطارها الصحيح، ونقلها مجتزأة، وترجمتها ترجمات غير دقيقة. وما يصدق على الألتوسيرية يصدق على غيرها من المذاهب والأفكار التي نجد متحمسين لها هنا وهناك.

ثالثاً: والفريق الثالث والأخير يضم جميع الاتجاهات والتيارات التوفيقية في الفكر العربي. وإذا كانت عقلانية عبده ويوسف كرم المزعومة وشخصانية الحبابي وغيره هي أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن التوفيق، إلا أن هذا الضرب من التفكير التوفيقي يتسع ليشمل مدارس ومذاهب أكثر فاعلية في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

والواقع ان التيار القومي العربي، وما تلاه من حديث عن الاشتراكية العربية، يدخل في عداد الفكر التوفيقي، اما التيار القومي فقد اكتسب شعبية واسعة بين المفكرين والمثقفين والسياسيين العرب منذ مطلع القرن، ومع تقدم القرن أصبحت القومية العربية تياراً فكرياً يقوم على قاعدة صلبة ويحظى بتأييد شعبي واسع. وفي الخمسينات من هذا القرن أخذ التيار الاشتراكي يلتحم مع الفكر القومي وكثر المنادون بالاشتراكية والآخذون باتجاه العدالة الاجتماعية. وقد شكل تيار القومية والاشتراكية العربيين حركة عربية واسعة أسهمت في توجيه الأحداث واحدثت بعض التغييرات السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، كان من شأنها لو استمرت ان تنعكس بشكل واضح على الصعيد الفكري والثقافي وبالتالي على الصعيد الفلسفي المباشر، إلا أن مسيرة الحركة القومية تعرضت لانتكاسة عطلت تفاعلاتها الايجابية إلى حين.

يمثل الفكر القومي موقفاً توفيقياً صريحاً، فهو من جهة يدعو إلى أصالة لا تهمل الموروث الثقافي والفكري، بل تعنى به حرصاً على الشخصية الثقافية والفكرية والقومية المتميزة والمستقلة، وهو من جهة أخرى يعنى بالمعاصرة باعتبار انه مهتم ببناء الدولة الحديثة وفق المعطيات الحديثة، وعلى أساس شرعية جديدة مستمدة من داخل المجتمع، أي من المواطنين وحقوقهم وتعاقدهم والتزامهم بالدرجة الأولى. إن من شأن هذه الحقيقة، إذا ما توسعنا في فهمها وادراكها وتطبيقها في ميادين الفكر والفلسفة، ان تفسح المجال أمام الإفادة من تجارب الآخرين وفكر الآخرين ومذاهبهم ونظرياتهم فنحاول تطويرها وملاءمتها

لواقعنا ولاحتياجاتنا. فإذا تم ذلك بطريقة واعية استطعنا ان نكون على اتصال صحيح بالمعاصرة وان نحافظ على استقلالنا وشخصيتنا الثقافية والقومية المتميزة، ولن تقوم لنا قائمة إلا بهذا، فلا الاكتفاء بالموروث يغنينا، ولا التهالك على الجديد والحديث والمعاصر ينفعنا. ان ما ينفع ويفيد هو ان نحاور الموروث ونحاور المعاصر، فنقيم بينهما علاقة جدلية نحن أحوج ما نكون إليها في حاضرنا ومستقبلنا.

والواقع ان التوفيقية بالمعنى الذي أوضحناه، تشكل تياراً أساسياً في الفكر العربي الحديث، بل يمكن القول ان أكثر اتجاهات هذا الفكر هي اتجاهات توفيقية، فمنذ أخذ محمد علي باشا على عاتقه مهمة انشاء جيش حديث، ثم اقامة دولة حديثة في النصف الأول من القرن الماضي، ومنذ اعتمد تحديث التعليم أداة أساسية لهذه المهمة، فانه بذلك وضع أساس الافادة من خبرة الغرب وعلمه وفكره. وهذا بدوره مهد الطريق لتداخل الثقافتين العربية الاسلامية من جهة والغربية من جهة أخرى في حياتنا الحديثة والمعاصرة. وإذا كان محمد علي قد وضع برنامجاً للنهوض، فإن المنظرين لهذا النهوض هم مفكرون لعبوا دوراً كبيراً في فكرنا الحديث من أمثال الطهطاوي وعلي مبارك وغيرهما. فقد أسس هؤلاء تياراً فكرياً هو في جوهره تيار توفيقي قوامه تفعيل الثقافة العربية بادخال الثقافة الغربية عليها، كطريق وحيد لتقديم صيغة جديدة للخروج من التخلف، وهو تيار كان من شأنه ان ينهي ما يعرف باسم عصور الظلام لولا ضرب الاستعمار لمسيرة هذا التيار.

كان رفاعة الطهطاوي (1801-1873) الشخصية الرئيسية الأولى في النهضة الفكرية، أدخل التوفيق إلى الثقافة العربية، بل يمكن القول انه أول مفكر عربي يقدم صياغة واضحة وواعية لهذا التيار، كانت ثقافة الطهطاوي الأولى إسلامية صرفاً، دَرَسَ في الأزهر وتخرج منه، ثم صحب إحدى البعثات الطلابية التي أرسلها محمد علي إلى باريس، وقد تمكن خلال السنوات الخمس أو الست التي قضاها في باريس بين سنتي (1825-1831) ان يلم بأساسيات الثقافة الغربية، مزج بين ثقافته المستحدثة وثقافته الأولى في صيغة جديدة وفي كل موحد يذكرنا بما فعله العرب عندما نهلوا من ثقافة السريان واليونان، ففي باريس شغل الطهطاوي نفسه باستيعاب كل ماتوفر له من معرفة وعلم وتجربة، وشهد أحداث ثورة سنة 1830 وتعاطف معها مستوعباً المواقف الفكرية والسياسية المتعارضة التي أحاطت بالثورة. وعند عودته من باريس أظهر الطهطاوي براعة فائقة في التوفيق بين الثقافتين العربية الاسلامية والغربية، ولم يعبأ بالتعارض الظاهري بين الثقافتين، صارفاً جهده إلى الأسس المشتركة، مكتشفاً أن هاتين الثقافتين تُتَمِم إحداهما الأخرى. وخلال حياته كرّس الطهطاوي نفسه لمهمة التوفيق التي نذر نفسه لها.

أما خير الدين التونسي (1820-1889) فهو الشخصية الرئيسية الثانية في تيار التوفيق في حياتنا الفكرية الحديثة. قدم لنا نظرية توفيقية متكاملة تجمع بين الثقافتين الاسلامية والغربية، وقد تميزت نظريته بالوضوح والصراحة. عاش خير الدين في باريس سبع سنوات من الزمان زارخلالها عواصم أوروبية أخرى، مكّنته من دراسة الانظمة المختلفة السائدة في العالم في زمانه. وقد ظهر ذلك كله في كتابه الموسوعي **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، وقد لخصت مقدمة الكتاب نظرية خيرالدين التوفيقية التي كانت ترى ان الثقافة الغربية تتمم الثقافة الاسلامية ولا تتعارض معها. فكلا الثقافتين في رأيه يمثل رافداً من روافد الحقيقة: الوحي والعقل، أو الدين والعلم، أو الشريعة والفلسفة كما يعبر عنها ابن رشد، ولا تعارض بين الأمرين، بل تناغم وتكامل.

وقـد تبنّى رجال الاصـلاح في الفكر العـربي الحديث بعـد الطهـطاوي والتـونسي المـوقف التـوفيقي للرجلين. فقد عبّدَ هذان المفكران الـطريق للتوفيق العمـلي السياسي والنـظري الفلسفي على حـد سواء، فكانا بذلك الرائدين الفعليين للتوفيقية كما ظهرت بعد ذلك في الفكر القومي العربي، حتى غدت التوفيقية التيار الأساسي في الفكر العربي في تجلياته المختلفة.

والواقع ان كل خروج متـطرف على الاتجـاه التوفيقي الـرئيسي في الفكر العـربي، يسهم في تعطيـل مسيرة التطور والتقدم. وفي ميدان الفلسفة، كما في الميادين الأخرى، كان رفض الجديد والتحديث بحجة رفض الغرب وثقافته سلبياً ومعطلاً، تماماً كالاندفاع الكلي نحو الثقافة الغربية الحديثة دون أخذ ما يـلائم وترك ما لا يلائم.

والعمل الموسوعي الذي نطرحه بين يدي القارىء اليوم يؤكد الحقائق السابقة:

- فمن جهـة أولى يبين هـذا العمل وحـدة المعرفـة البشرية، فقـد جاء عمـلاً متكامـلاً جامعـاً يقدّم أهم نظريات الفكر البشري واتجاهـاته، مبينـاً الصلة الوثيقـة بين ثقـافات الأمم والشعـوب، فالمعـرفة اينـما كانت، ومن اين ما جاءت، حق لجميع الشعوب تأخذ منها ما يفيدها ويلائمهـا، فقلما تستطيـع القيود ان تحجب المعرفة أو ان تعيق حركتها.
- ويبين هذا العمل من جهة ثانية ان الثقـافة العـربية كـانت وما زالت عـلى اتصال وثيق بثقـافات الأمم والشعوب الأخرى، فقد أخذت الثقافة العربية التقليدية عن غيرها وأعطت غيرها، اما الثقافة العـربية الحديثة والمعاصرة فما زالت في طور الأخذ أكثر منها في طور العطاء.
- كما يبين هذا العمل من جهة ثالثة ان التوفيق، بمعنى الأخذ من ثقافـات الشعوب، وملاءمة مـا يؤخذ مع ثقافة أخرى وتطويره وتعديله، هو نهج مشروع، وقـد يكون ضربـاً من الابتكار واجـتراح الحلول. هذا هو التفاعل بين الثقافات، وهذا هو الطريق إلى التحول الثقافي الذي يثبت ويؤكد استمرار الثقافة القومية على قيد الحياة.

إلا أن هذا العمل يبيّن اضافة إلى ذلك، ان عناصر الابداع والابتكار في فكرنا الفلسفي الحديث ما زالت محدودة، وان الصياغة الفلسفية العربية مـا زالت متعثرة، وان أكـثر ما ننتجـه في ميدان الفلسفـة هو نقل وترجمة أفكار الآخرين، واننا لا نعيد انتاج هذه الافكار بعد ان نتمثلها، وإنما ننقلها ونترجمها في أكثر الحالات، وبشكل سيء ورديء في بعض الحالات.

وقد يعود سبب ذلك إلى مناهجنا التربوية والتعليميـة، فطرق اعـداد الاجيال الجـديدة في المـدارس والجامعات تلقن ولا تثقّف، وليس فيها ما يشجع التفكير الحر والتفكير المنتج والتفكير المبدع. وقد يـطول الحديث في هذا الموضوع إذا دخلنا في التفاصيل، إلا أن خلاصـة القول ان بـرامجنا تخـرج مستهلكي علم ومعرفة لا منتجي علم ومعـرفة. أمـا مناهـج تدريس الفلسفـة، فكانت ومـا زالت تهيمن عليها النـزعات المثالية والغيبية، وما زالت تدرس تاريخ الفلسفة على أنه الفلسفة، وتدّرس أفكار أفلاطون والقديس تـوما وابن سينا والغزالي وديكارت وكأنها أفكار لعصرنا ولكل العصور.

وقـد يكون السبب عمليـة الفصل التي تقـام عادة بـين دارسي الفلسفة العـربية الاسـلامية ودارسي

الفلسفة الغربية الحديثة، حتى داخل أقسام الفلسفة، فنرى المهتمين بدراسة الفلسفة الحديثة لا يعرفون إلا القليل عن الفلسفة العربية، والمهتمين بالفلسفة العربية لا يفقهون الكثير من أمور الفلسفة الحديثة أو المعاصرة. حتى إذا جاءت مرحلة الدراسات العليا والتخصص انصرف الدارس إلى ميدانه الخاص وأهمل ما عداه، وهذا مظهر من مظاهر الانفصام بين القديم والجديد، وهو يعبر عن مشكلة حقيقية في حياتنا الفكرية، فالذين يعرفون التراث لا يعرفون الحداثة، والذين يعرفون الحداثة لا يعرفون التراث. وما نحتاج إليه حقاً هو علماء ضليعون في فكرنا التقليدي وعلى معرفة وثيقة بالحياة العصرية، وعلماء متخصصون في الفكر المعاصر والحديث على دراية بأمور ثقافتنا التقليدية يستطيعون ان يقيموا الصلة بين الطرفين، فيكون الفكر الحديث والفكر التقليدي في حوار دائم، وحوار منتج، وحوار يجمع، وحوار يسهم في التركيب والتوفيق لا في التباعد والتفريق.

إلا أن ثمة اسباباً، في حياتنا العامة، تعيق الابداع والابتكار عموماً، بما في ذلك الابداع والابتكار في ميدان الفلسفة، ولعل من أهم هذه الاسباب اننا ما زلنا في حالة تخلف عام. صحيح اننا نتقدم هنا وهناك، واننا نحقق بعض الانجازات في ميدان التقدم، الا ان تقدمنا هذا بطيء جداً بالقياس بما يجري في العالم، وهذا ما يدفع إلى القول اننا ما زلنا في حالة تخلف عام. ولما كان التقدم هو عملية شمولية متكاملة لا تتحقق في مجال واحد من مجالات الحياة العامة في غيابها عن المجالات الاخرى، ولا في ميدان واحد من ميادين المعرفة بعيداً عن الميادين الأخرى، فان حالة التخلف هذه تنعكس على عملية الكتابة الفلسفية العربية وعلى عملية الانتاج الفلسفي، وتعيق الصياغات الفلسفية المبدعة والمبتكرة، وتؤخر انتاج اتجاهات فلسفية اصيلة غير مقلدة.

ومن هذه الاسباب أيضاً غياب الروح الديموقراطية، وأجواء الحوار، والحرية الصحيحة عن حياتنا العامة، ولا سيما حياتنا السياسية. ولا شك ان هذا من العوامل الاساسية المعطلة للابداع والابتكار. ذلك انه لا ابداع بلا حرية، ولا ابتكار دون حرية، ولا ازدهار الا مع الحرية. وان الاستبداد هو أول اسباب التخلف كما بيَّن عبدالرحمن الكواكبي، وان الظلم مؤذن بخراب العمران كما أكد ابن خلدون، وان القهر والقمع اللذين نعيشهما يوماً بيوم وساعة بساعة لا يفسحان في المجال لتفتح الزهور، ونمو البراعم، تمهيداً للاثمار والنضوج. فاذا كنا معنيين بالفلسفة والابداع الفلسفي، واذا كنا مسؤولين عن انتاج فلسفي جديد يعبر عن ذاتنا وعن واقعنا وعن ثقافتنا، فاننا معنيون بالحرية وبرفض القمع في كل أشكاله ولبوسه ظاهراً كان ذلك أم مستتراً.

ومن العوامل المعيقة للابداع والابتكار والتجديد في فكرنا عموماً، ومنه فكرنا الفلسفي، اننا نحتاج إلى الشعور بالانتصار، الشعور باننا نسير إلى الامام، إلى اننا نتحرك ونتطور ونتقدم، وان مستقبلنا امامنا لا وراءنا، فقد عشنا في لبنان وفي كافة أرض العرب سلسلة من الهزائم والانتكاسات، وسادت بيننا موجات من الافكار المعطلة للعقل، المعادية للتقدم، الرافضة للحوار، تصف الابداع والابتكار بانه هرطقة، وانه ضرب من الكفر، وانه بضاعة مستوردة، وانه خروج عن الصراط.

ونحن لا نشدد على هذه العوامل بقصد التبرير واعفاء المشتغلين بالفلسفة من مسؤولياتهم في ميدان نشاطهم، أو تغطية للهنات التي نجدها في هذا العمل الذي نقدم له هنا، وهي هنات هيِّنات مما نجده

عادة في كل عمل كبير من هذا النوع، وانما نؤكد على هذه العوامل حرصاً على الوقوف منها الموقف اللازم، لانها على علاقة مباشرة بالفلسفة. فالفلسفة اكثر ميادين المعرفة تحسساً لهذه الأمور، لأنها على علاقة مباشرة بالنظريات والايديولوجيات والمبادىء، ومن هنا فان الفلسفة كما ألمحنا سابقاً ليست خارج المجتمع بل هي في صميمه.

وبعد،

فعسى ان بسدّ هذا العمل ثغرة في المكتبة العربية كانت شاغرة، وعسى ان يفيد منه القارىء المتخصص وغير المتخصص، فقد حرصنا على ان لا يكون هذا العمل لنفر قليل من المشتغلين بالفلسفة دون سواهم. ومن الواضح اننا توسعنا في فهم معنى الفلسفة ووظيفتها، يظهر هذا من خلال التوسع في الحديث عن المذاهب والمدارس، وادخال ما لا يبدو فلسفياً في اطار الفلسفة، لأن الفلسفة أوسع من المعنى المدرسي الشائع الذي يقيد في حدوده، ولان مهمة الفلسفة تمتد لتصل إلى حياتنا اليومية ومواقفنا السياسية وعلاقتنا الاجتماعية...

بعض مداخل هذا القسم تناوله أكثر من كاتب واحد، وقد كنا نتمنى لو كان بوسعنا ان نفعل ذلك في أكثر المداخل، الا أن ذلك لم يكن ممكناً لان العمل يخرج عندئذ عن ان يضمه مجلد واحد أو مجلدان.

ولن نشير هنا إلى الصعوبات والعقبات التي اعترضتنا اثناء عملنا، فالقارىء يستطيع ان يتصور بعض ذلك، إلا أنه لن يلم بكل تلك الصعوبات مهما اطلق لمخيلته العنان. وعلى كل حال نحن ماضون في عملنا، وفي السنة القادمة يصدر الجزء الثالث والأخير من هذا العمل، وهو يتناول اعلام الفلسفة، فتتكامل أجزاء موسوعتنا الثلاثة، وإن بدا كل جزء منها وكأنه عمل مستقل في ذاته، فانه في الواقع متمم للأجزاء الأخرى.

معن زيادة

الآلية (المذهب الآلي)

Mechanism
Mécanisme
Mechanismus

هو جنوح بعض العلماء إلى أن يقتصروا في فهم الطبيعة والكائنات الحية والمجتمعات على ما هو معلوم عندهم من قوانين الميكانيك والفيزياء والكيمياء والطاقة، وأن يردّوا الظواهر الحيّة في النبات والحيوان والظواهر النفسية والاجتماعية في الانسان إليها، دون التنويه بخصوصية هذه الظواهر أو بمبدأ حيوي أو قوة غامضة سارية في الأجسام الحية أو غائيةٍ تخامر الوجود كما يفعل المذهب الحيوي. وهم في ذلك يعتمدون على مبدأ السببية الفاعلة أو العلية الفاعلة وعلى المصادفة. ولا بد من شرح هذين التصورين قبل المضيّ في شرح المذهب الآلي.

ذلك أن أرسطو منذ القديم بحث الأسباب أو العلل التي تؤثر في الطبيعة فوجدها أربعة أنواع:

1 ـ سبب مادي وهو المادة المعمول منها الشيء.
2 ـ سبب شكلي أو صوري وهو الشكل الذي للشيء.
3 ـ سبب فاعل وهو أصل الحركة والسكون الذي يهب للمادة شكلاً أو صورة.
4 ـ سبب غائي وهو الغاية التي عُمِل من أجلها الشيء أو الهدف من الشيء.

إن المعنيين الثالث والرابع هما اللذان خصّهما الباحثون المحدثون بلفظ السبب أو العلة. ذلك أن المادة والشكل قائمان في طبيعة الشيء. وليس لهما علاقة بارزة بالظاهرة أو الحادثة المتصلة بالشيء إلاّ في بعض الحالات.

ولقد اهتمت العلوم في العصور الحديثة بالبحث عن الأسباب الفاعلة وأَوْلَتْها عنايتها الكاملة وتقدَّمَتْ بذلك. فنحن لا نجد في الحوادث الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية وأمثالها عند شرح العلماء لها إلاّ هذه السببية الفاعلة. السبب الفاعل مثلاً لامتداد قضيب حديدي إذا وضع على شعلةٍ هو الحرارة التي تنشرها الشعلة. وإذا فرضنا أن امتداد القضيب يستطيع متى بلغ حدّاً أن يؤثّر في رافعة، والرافعة توسّع ذلك الامتداد، ثم هي تؤثر في جهاز متحرك فتحركه، فإننا نحصل على سلسلة من الأسباب الفاعلة. (امتداد القضيب الناشيء عن الحرارة سبب حركة الجهاز). ونتلمّح من هذا المثال أن الأسباب والمسبَّبات قد تكون مترابطة متداخلة متشابكة.

هذا وقد يحصل المُسَبَّبُ من أسباب مختلفة كما يؤثر السبب فينتج ظواهر مختلفة. ثم إن عناية كثير من العلماء والفلاسفة بالسببية الفاعلة والتماسهم لها في كثير من الظواهر جعلاهم يؤكدون أن ما ندعوه بالمصادفة والاتفاق ليس إلاّ لفظاً يستر ما نجهله من الأسباب. فإذا حصلت الظاهرة مصادفة واتفاقاً فإنما حصلت في الحقيقة بأسباب لم نطّلع عليها.

وقد عرّف الفيلسوف أنطوان أوغستن كورنو 1800-1877 Antoine Augustin Cournot المصادفة تعريفاً شاع عند العلماء والمفكرين. وهو أن المصادفة نتيجة التقاء سلسلتين من الأسباب إحداهما مستقلة عن الأخرى. لنفرض أن نيزكاً هبط على الأرض ووقع على غاب فأحدث حريقاً. فإن سقوط النيزك تابع لجملة أسباب كحركة الأرض ومسير النيزك وجذب الأرض له حين دخل في ساحة ثقالتها أو جاذبيتها. ولا شك أن سلسلة الأسباب هذه مستقلة عن السلسلة الأخرى الجيولوجية أو الزراعية التي أَفْضَتْ إلى وجود الغاب في تلك المنطقة. فالحريق وقع اتفاقاً ومصادفة من تلاقي هاتين السلسلتين.

ويتكلم العلماء على قوانين المصادفة مع أن لفظ المصادفة

يشير إلى عدم وجود قوانين، ولا يخفى أنّه إذا كانت الظاهرة التي يعتبر حصولها مصادفة قد حصلت مرة واحدة لم يمكن أن نتكلم فيها على قوانين المصادفة. غير أنه إذا كثرت الظواهر كثرة كبيرة وكانت مجهولة الأسباب أو مشتبكة الأسباب أو أغفلنا أسبابها جاز أن نتبينّ لهذه الظواهر قوانين احتمالية. والنتائج العملية تقترب جداً من نتائج حساب الاحتمال كلما كثرت الحالات. وإذا وقع بعض التباين بينهما أمكن توقع درجة هذا التباين.

إنّ السبب الغائي قد حُذِفَ تماماً من علوم الميكانيك والكيمياء والفيزياء. ولذلك تسود فيها السببية الفاعلة والمصادفة. ولما تقدمت هذه العلوم تقدماً كبيراً في العصور الحديثة حدا تقدُّمها ببعض العلماء أن يحذفوا السبب الغائي وما شابهه من قوة غامضة أو مبدأ حيوي أو نفسي من العلوم البيولوجية والنفسية والاجتماعية وحسبوا أن الظواهر التي تدرسها هذه العلوم يمكن تفسيرها بقوانين الميكانيك التي راجت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهي ميكانيك نيوتن Newton 1642-1727 وبقواعد الفيزياء والكيمياء وبحوث الطاقة. وقد دُعِيَ هؤلاء العلماء بالآليين. فالجسم الحي المتعضي عند بعض علماء البيولوجيا ليس إلاّ آلةً اعتيادية من نموذج فيزيائي كيميائي معاً، قوانينُ تَشَكُّلِه ووظائفُه تشبه إلى حد بعيد القوانين التي تستند إليها الآلات. وعند هؤلاء الآليين لم تُخْلَقِ العينان للإبصار وإنما يبصر الانسان ويبصر الحيوان لأن له عينين. وإذا كانت الطبيعة قد خلقت العيون فلم تكن تقصد إلى هدف ما. فالعيون كبقية الأعضاء نتيجة مصادفات واتفاقات كثيرة لا تكاد تحصى، على أنْ نقصِدَ بالمصادفة ما يذهب إليه العالم كورنو Cournot. وما أحدثته المصادفة من نافع بقي ومكث، وما أحدثته من ضارٍّ أو عديم النفع وهو أكثر فقد زال وباد بالاصطفاء الطبيعي كما يقول الداروينيون. وهكذا يرى هؤلاء العلماء أن ظواهر الانسجام بين الأعضاء وتوافقها وتضامنها مجرّدة من أي غائية خفية. وهم يهاجمون تصوُّرَ غائية مصطنعة أو عناية ربّانية ويجدون هذا التصور ساذجاً. ذلك أنه لو اعتقدنا أن العضو خُلِق كما يصنع العامل أداةً من الأدوات لَكُنّا نسبنا إلى الطبيعة نموذج تفكيرنا الانساني وشبهناها بنا. ولا يخفى سذاجة بعض الباحثين أو غُلُوُّهم مثل برنار دان دو سان بيير Bernardin de Saint-Pierre حين ادّعى أن البطيخة قد صنعت مؤلفة من حزوز أي أجزاءٍ هلالية ليتمّ توزيعها بسهولة في الأسرة، وأن البرغوث إنما كان قاتم اللون ليبدو واضحاً على البشرة. الفرق عند هؤلاء العلماء بين المادة المتعضية والمادة الهامدة يقوم في درجة الاشتباك والتعقيد. وثمة كثير من الظواهر كانت في القديم تُفَسر تفسيراً غائياً اتضحت آليّتُها بعد ذلك اتضاحاً مُقْنعاً. فاندفاع برغوث الماء Daphnie نحو النور يعلّل اليوم بتأثير الأشعة في جلده، ويزداد الاندفاع مع قوة التأثير. ويضيف الآليون إلى ملاحظاتهم أنه قد يبدو في الأجسام المتعضية بعض الأعضاء عديمة النفع أو مزعجة أو مُرْبِكَة. وهذا يتعذر شرحه إذا ذهبنا إلى أن كل الأمور العضوية يُسَيّرها فكر خلاّق. يذكرون مثلاً المستحاثات المدعوة سَيْفِيّة الأنياب Machairodus أنيابها محددة كالسيف ولا فائدة منها.

ويُعَدُّ الفلاسفة اليونان القدماء لوقيبوس Leucippus حوالي 500-440 ق. م. وديمقريطس Democritus حوالي 460-370 ق. م وأبيقوروس Epicurus 340-270 ق. م. من أصحاب المذهب الآلي إذ كانوا يعتمدون في تفسير الظواهر الطبيعية المختلفة على القول بالذرّات. وكذلك الفيلسوف الهولندي سبينوزا Spinoza 1632-1677 من أشد أعداء فكرة الغائية.

وقد نهج هذا النهج في علم النفس وفي علم الاجتماع مهندسون وعلماء، فزعموا أن الإنسان لما كان يتألف من جسم مادي ومن قوى مختلفة ويعوّل في حياته على استعمال أشياء مادية وقوى طبيعية وطاقات شتى وكانت قواعد الميكانيك وقوانين الفيزياء والكيمياء تفسّر خصائص المادة والقوة، أمكن أن نطبق هذه القوانين والقواعد على دراسة الإنسان وعلى دراسة شؤونه النفسية والاجتماعية ويكفي عندئذ نقل المصطلحات والقواعد والقوانين العلمية المعروفة في تلك العلوم إلى مجال الشؤون النفسية والاجتماعية. الفرد عندهم مثلاً بمنزلة النقطة المادية، وبيئته الاجتماعية بمنزلة حقلِ قُوى. وإذا صحّ هذا التشبيه جاز أن ننقل قوانين الميكانيك ونطبقها على الظواهر النفسية والاجتماعية. وعندهم أيضاً أن زيادة الطاقة الحركية في الفرد تعادل نقصان الطاقة الكامنة. وكذلك مجموع الطاقة عند فئة اجتماعية مسمّاة في زمن مسمّى يساوي طاقتها في الزمن البدائي مضافاً إليها مقدار العمل الذي أنجزته الفئة في غضون المدة الفاصلة بين الزمنين.

من أشهر هؤلاء العلماء الكيماوي الالماني ولهلم استفالد Wilhelm Ostwald 1853-1932 يعرض ما يمكن تفسيره من الظواهر الاجتماعية بالاستناد إلى مباحث الطاقة. ويتلخص ذلك بما يلي:

1 ـ كل حادثة اجتماعية أو كل تغيير اجتماعي أو تاريخي ليس في نهاية التحليل سوى تحويل طاقة.

2 ـ ليس إنشاء الحضارة من وجهة مباحث الطاقة إلاّ تحويل الطاقة الأولى (الخام) إلى طاقة نافعة. وكلما كان مقدار الطاقة

النافعة كبيراً في هذا التحويل اشتد تقدم الحضارة. إن مصباح الضوء القديم يحوّل الطاقة الكيميائية إلى طاقة ضوئية بنسبة 3% ومصباح الضوءالأكمل منه يستطيع أن يعطي 15% أو أكثر فاستبدال هذا المصباح بالقديم نوع من التقدم.

3 ـ الإنسان جهاز تحويل لجميع أنواع الطاقة.

4 ـ مطابقة البيئة ليست إلا حسن الاستفادة من الطاقة الأولى (الخام) وتحويلها إلى طاقة نافعة. وكلما جاد المردود اشتدت المطابقة.

5 ـ يتألف المجتمع من أفراد يشتغلون لغرض مشترك فهو بمنزلة نظام خاص يقصد إلى استغلال الطاقة الأولى وتحويلها إلى طاقة مفيدة.

6 ـ إن للغة والتشريع والتجارة ونقل البضائع والانتاج وقانون العقوبات والدولة والحكومة وما شابه ذلك وظائف تؤديها وتقوم بها. ويمكن أن نُعَبِّر عن هذه الوظائف بألفاظ الطاقة لأن مقاصدها جميعاً الإفادة من الطاقة الخام وتقليل الضياع في تحويلها. ولم تكن الحضارة في بواكيرها تخوّل بلوغ هذه المقاصد تماماً لأن وسائلها إذ ذاك لم تكن دقيقة ولا مضبوطة.

7 ـ ولما كانت جودة تحويل الطاقة هي التي تسوّغ وجود المجتمع كانت أيضاً هي التي تسوّغ وجود الدولة لأن وظيفة الدولة الإشراف على تحويل الطاقة لفائدة رعاياها جميعاً.

8 ـ وعلى هذا ليست الثروة ولا المال إلّا شكلاً مكثّفاً للطاقة المفيدة.

9 ـ وليس العلم في النهاية إلا الشكل الأساسي الوطيد للاستفادة من الطاقة، ولهذا كان دعامة المدنية.

هذا وثمة طائفة من العلماء يتجهون هذا الاتجاه يُذْكَرُون في مدارس علم النفس وعلم الاجتماع.

ولا شك أن هذه البحوث كلها، قد تجلو بعض الجوانب في البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع ولكنها تغالي في اتجاهها الآلي. والذي حمل أصحابها على هذه المغالاة هو فلسفة العلوم التي شاعت في القرن التاسع عشر وغُرَّة القرن العشرين، حين حسب العلماء أن قواعد ميكانيك نيوتون Newton كلية تصلح لشرح جميع الظواهروأن القوانين العلمية إذ ذاك عامة وشاملة ومطلقة. ولكن بدا بعد ذلك قصور علم الميكانيك وقوانينه عن شرح الظواهر الفيزيائية نفسها حين وصلت الفيزياء إلى ... أطراف المادة الدقيقة (الميكروفيزياء) وإلى بحوث كيان ... في المادة وبحوث طبيعة الضوء الجسيمية فوق طبيعته ... ملجأ العلماء عندئذ إلى تصور نظرية الكوانتا القديمة (...) ثم إلى تصور نظرية الكوانتا الحديثة (هيزنبرغ). حتى إن معنى القانون العلمي قد تطوّر. فلا غرو أن يقف المذهب الآلي عند حدوده التي وصل إليها.

مصادر ومراجع

— اليافي، عبد الكريم، «علم الاجتماع الميكانيكي» ضمن كتاب تمهيد في علم الاجتماع، «مشكلة الغائية في علم الأحياء» ضمن كتاب تقدم العلم، مطبعة جامعة دمشق، 1964.

— *Dictionnaire Philosophique,* Editions du progrès, Moscow, 1980.

— *Dictionary of Philosophy,* Edited by Dagabert D. Runes, Philosophical Library, New York, 1942.

— *Encyclopedia Universalis,* 1980.

— *Grand Dictionnaire Encyclopédique/Larousse,* 1985.

— *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie,* par André Lalande, 5e édition, 1947.

عبد الكريم اليافي

الأبيقورية

Epicurism = Epicureanism
Epicurisme = Epicuréisme
Epikurism = Epikureism

تمهيد

ـ الابيقورية، نسبة إلى مؤسّسها الفيلسوف الإغريقي أبيقورس Epicurus 341 - 270 ق.م. هي العقيدة الفلسفية الوحيدة التي قدِّر لها أن تنتشر في العالم القديم الإغريقي والروماني على حد سواء. وقد استحوذت على اهتمام عدد كبير من الناس لمدة تجاوزت سبعة قرون (40 ق.م ـ 30 م). وازدهرت عند أقوام عدة من إغريق وغير إغريق في بلاد اليونان وآسيا الصغرى ومصر وسوريا وايطاليا وشمال افريقيا، ودان بها رجال ونساء من مختلف الجنسيات والمستويات الاجتماعية: الغني والفقير والحر والعبد. ومن هنا يمكن أن توصف بأنها أول فلسفة عالمية.

وكانت الأبيقورية إلى الحركة الدينية أقرب منها إلى المذهب الفلسفي. فكما أن الحركة الدينية تدعو إلى خلاص الإنسان من الآثام والشرور التي تحدق به من جهة وإلى تحقيق سعادته من جهة ثانية، كذلك فإن الابيقورية دعت إلى خلاص الإنسان من المخاوف والشرور التي كانت تستبد به وإلى تحقيق سعادته. وكما أن مريدي الحركة الدينية درجوا على تقديس مؤسسها وحفظ أقواله والالتزام بمبادئه واقتفاء آثاره، كذلك

فإن مريدي الأبيقورية كانوا يقدّسون ابيقورس ويعدونه أباً روحياً ومخلّصاً بل وإلهاً، وكانوا يعلقون صورته في بيوتهم وينحتون له التماثيل ويحفظون أقواله عن ظهر قلب. أما كتبه فقد كانت بمنزلة كتب الصلاة، ورسائله بمنزلة رسائل الأنبياء والرسل. وفي هذا يقول كاروس لوكريتوس Carus Lucretius 99 - 55 ق.م: «أنت أب لنا وكاشف الحقيقة لنا، وواهب مبادئنا الأبوية. من رسائلك نرشف الأمثال الذهبية الجديرة بالحياة الخالدة كالنحل الذي يرشف العسل من الأزهار». ويذكر أن العادة جرت عند أعضاء الجمعيات الأبيقورية بعقد اجتماع في اليوم العشرين من كل شهر لإقامة الشعائر الدينية تخليداً لذكرى أبيقورس مؤسس الحركة، وكان ذلك عندهم سراً من الأسرار المقدسة. فكانت الابيقورية أشبه بجماعة دينية كما مرّ.

والأبيقورية ردة فعل على واقع اجتماعي وحضاري، فقد عصفت ببلاد اليونان أزمات لا مجال لتفصيلها هنا أفضت في آخر المطاف إلى سيطرة المقدونيين على مقاليد الحكم، ففقدت المدن اليونانية استقلالها وسيادتها، وعمّت الفوضى والقلق وغدا الإنسان يخشى شر أخيه الإنسان، وشعر الاغريق بأن الحضارة التي آلت بهم إلى ذلك المصير لا بدّ من إعادة النظر في قيمها بما يضمن إعادة الثقة والطمأنينة والسعادة إلى الانسان. ولم تكن الأبيقورية، إذا جاز التعبير، سوى وصفة طبية لمعالجة أمراض المجتمع آنذاك. يؤكد أبيقورس هذا بقوله: «كما أنه لا خير في طبّ لا يزيل أمراض الجسم، كذلك لاخير في فلسفة لا تداوي أمراض العقل. وكل كلمة يقولها الفيلسوف لا تشفي أمراض الناس لا خير فيها». فكان للطب والفلسفة عند الابيقورية هدف واحد، هو ان الطب يعالج أمراض الجسم، في حين تعالج الفلسفة أمراض الفكر.

ولقد وضع أبيقورس مبادىء الفلسفة الأبيقورية ووطد دعائمها وعمل على نشرها بما تيسر له من امكانات. فكتب الرسائل وحرر الخلاصات وعقد المناقشات. أما اتباعه فلم يضيفوا إليها شيئاً يعتد به، لأن جل اهتمامهم انصب على نشر تعاليمها وشرحها والتعليق عليها. وربما كان هذا يعود إلى شدة تعلق اتباع الابيقورية بمؤسسها. عليه تعدّ فلسفة أبيقورس نموذجاً للأبيقورية بوجه عام.

حياة أبيقورس وأفكاره الفلسفية

- ولد أبيقورس من أسرة أثينية في جزيرة ساموس عام 341 ق.م. وكان والده معلماً، أما والدته فقد كانت فيما يروى كاهنة تمارس الرقى والتعازيم لتطهير المرضى من الأرواح الشريرة. وحين بلغ الثامنة عشر ذهب إلى أثينا لأداء الخدمة العسكرية الإلزامية التي استغرقت سنتين، التحق بعدها بأسرته في كولوفون، ذلك لأن أسرته كانت بأمر المقدونيين قد اجليت من ساموس كما أجلي عنها المهاجرون الأثينيون. واستقر مع أسرته في كولوفون قرابة عشر سنوات كان لها أثر كبير في تكوينه الفكري وتحديد اتجاهه. ورغم ادعاء ابيقورس أنه ثقّف نفسه بنفسه، فإن البينات تشير إلى أنه تتلمذ على الفيلسوف المشائي براكسيفانس Praxiphanes وعلى الفيلسوف نوسيفانس Nausiphanes من تيوس Teos الذي كان من أنصار الذرية. ومهما يكن من أمر فإن أبيقورس شعر بأنه رجل موهوب وبدأ في هذه الفترة بوضع الخطوط العامة لفلسفته ورسم منهاجها. على أن فلسفته لم تكتمل إلاّ في مدينة ميتيلين Mytilene في جزيرة ليسبوس Lesbos. ففي عام 311 ق.م. بدأ حياته الفكرية كمعلم. وقد جرت العادة أن يقوم الفلاسفة بإلقاء الدروس في الملاعب العامة أو منتزهات الثقافة كما كانت تسمى Gymnasia وان يلتزموا بتعليمات المشرفين عليها Gymnasiarch. ومع أن أبيقورس قد حصل على الاذن بإلقاء المحاضرات إلاّ أن هذا الإذن سرعان ما سحب منه بتحريض خصومه من المشائين، فاضطر إلى تعليق نشاطه وإلى مغادرة ميتيلين، ولكن بعد أن أحرز نجاحاً، إذ تمكن من كسب بعض المريدين لمذهبه وعلى رأسهم هيرماركس Hermarchus الذي بقي أربعين عاماً زعيماً للمدرسة الأبيقورية. وكانت هذه الفترة بالنسبة لأبيقورس قاسية ومفيدة في وقت واحد. كانت قاسية لأنها أثارت نقمة الجماهير وغضب السلطات الحاكمة مما اضطره إلى الفرار، خوفاً من المصير الذي لقيه سقراط Socrates حوالى 470 - 399 ق.م. من قبل. وكانت مفيدة لأنه أدرك لزوم إجراء تغييرات أساسية على منهجه.

وجد أبيقورس في مدينة لمبساكس Lampsacaus على سواحل الدردنيل ملجأ له وأقام في هذه المدينة قرابة أربع سنوات، وفي عام 306 ق.م. انتقل إلى أثينا، واشترى من خالص ماله داراً وحديقة، وقد اتخذت الدار مسكناً له وللمقربين إليه من المريدين. أما الحديقة فقد اتخذها مركزاً لإلقاء المحاضرات على التلاميذ. واشتهرت فيما بعد باسم حديقة أبيقورس The Garden of Epicurus، كما اشتهرت فلسفته باسم «فلسفة الحديقة».

قضى أبيقورس البقية الباقية من حياته في أثينا بدون

مضايقات. وفي وصيته وقف الدار والحديقة على الجمعية الابيقورية. وقد كتب أبيقورس وهو على فراش الموت رسالة مؤثرة إلى صديقه أيدومينوس Idomeneus يقول فيها: «في هذا اليوم السعيد، اليوم الأخير من أيام حياتي أكتب إليك. إن الآلام التي أقاسي منها من مرض الحصوة والديزنطاريا قد بلغت حدها الأقصى، ولكن إلى جانب هذه الآلام أتذكر اللذات العقلية التي كنا نستمدها من مناقشاتنا الماضية. واطلب إليك، أنت الذي عهدت فيك الإخلاص لي وللفلسفة منذ أيام طفولتي، أن ترعى أبناء ميترودورس Metrodorus». وكان ميترودورس هذا أحد زعماء الجمعية الابيقورية في عهد مؤسسها أبيقورس. وقد توفي أبيقورس عام 271 ق. م.

استمد أبيقورس المبادىء الأساسية لفلسفته من مصدرين هما: ديمقريطس Democritus حوالى 460 - 370 ق. م. وارسطو Aristotle حوالى 384 - 322 ق. م. فعن الأول أخذ المذهب الذري وعن الثاني أخذ نظريته في النفس باعتبارها شيئاً ملازماً للجسم، ولا وجود لها بدونه، كما أخذ عنه نظريته في الفرد. على أن أبيقورس أدخل على فلسفتي ديمقريطس وارسطو ما رآه ضرورياً من تعديلات لتحقيق أهدافه من الفلسفة وهي اكتساب السعادة.

وقد تعرف أبيقورس على المذهب من خلال أستاذه نوسيفانس الذي كان من ألمع المعلمين. وقد حمل أبيقورس على الذرية لإيمانها بالجبرية المطلقة التي تسلب الإنسان من حرية الاختيار، ومن ثم تجعله عاجزاً عن السعي وراء الحكمة والسعادة بإرادته. وقد آثر الإيمان بالخرافات على الإيمان بالجبرية على الرغم من أنه كان من ألد أعداء الخرافات. فهو يقول: «من الأفضل أن نؤمن بالأساطير عن الآلهة من أن نكون عبيداً للمذهب الجبري للفلاسفة الطبيعيين». ولذلك أدخل أبيقورس على بناء الذرات وسلوكها بعض التعديلات حفاظاً على حريّة الإنسان في اختيار الطريق المؤدية إلى السعادة. فأدخل عنصر العفوية على بناء الذرة. وأصبحت الطبيعة اللاعضوية خاضعة لمبدأ الجبرية المطلقة كما أصبحت الطبيعة العضوية خاضعة لمبدأ الغائية.

أما عن أرسطو فقد أخذ أبيقورس مبدأه الجديد في النفس. لقد اعتقد ارسطو ـ خلافاً لأفلاطون ـ أن النفس والجسم مرتبطان أحدهما بالآخر ارتباط الصورة بالمادة وأن لا وجود لهما منفصلين إلّا في الذهن. فهما جانبان لشيء واحد. هذه النظرة إلى النفس غدت إحدى الركائز لتعاليم فلسفة الحديقة.

كذلك أخذ أبيقورس عن أرسطو نظريته في الفرد. وبينما كان أفلاطون Plato 427/428 - 347ق. م. قد جعل الكلي هو الموجود الحقيقي، وذهب إلى أن الجزئي أو الفرد ليس له وجود، إلّا بمقدار ما يحاكي الكلي، فإن أرسطو قد عكس الآية، فجعل الوجود الحقيقي للفرد. ولنظرة أرسطو هذه في الفرد تأثيرها الواضح في فلسفة أبيقورس كما سنبين فيما بعد.

ـ درج متأخّرو الإغريق على قسمة الفلسفة إلى أقسام ثلاثة: عقلي وطبيعي وأخلاقي. الفلسفة العقلية تعنى بالعقل باعتباره أداة لتحصيل المعرفة وتشمل نظرية المعرفة والمنطق، والفلسفة الطبيعية تتناول الطبيعة، العضوية واللاعضوية. أما الفلسفة الأخلاقية فتعالج الخير الأسمى للإنسان وكيفية الحصول عليه.

أ ـ نظرية المعرفة أو القانون:

يرى أبيقورس أن تحصيل السعادة البشرية يستلزم معرفة طبيعة العالم، ومعرفة طبيعة العالم تستلزم بدورها دراسة نظرية المعرفة أو ما أطلق عليه أبيقورس اسم القانون Canon. وعليه فكل من القانون وعلم الطبيعة يمهّد لعلم الأخلاق. والواقع أن أبيقورس ينكر على الفيلسوف الاهتمام بهما إلّا بقدر ما يفضيان إلى تحقيق السعادة والخير للإنسان.

القانون ـ عند أبيقورس ـ بحث في الأدوات التي نملكها لمعرفة العالم الخارجي والتحقق من صلاحية هذه الأدوات لإكتساب المعرفة الصادقة. فالقانون يعنى أولاً وقبل كل شيء بمعيار الصدق أو الواقع.

يبدأ أبيقورس دراسة القانون بالتأكيد على ضرورة استخدام ألفاظ واضحة وقريبة من أذهان الناس. ففي رسالته إلى هيرودوتس Herodotus 484؟ ـ 425؟ ق. م. يقول: «ينبغي أولاً وقبل كل شيء أن نفهم ما تشير إليه الكلمات التي نستعملها كي نكون في وضع يمكننا من اختبار آرائنا وأبحاثنا أو مشكلاتنا بحيث لا تتواصل البراهين إلى غير ما نهاية ولا تكون الألفاظ جوفاء. إذ ينبغي أن تكون الدلالة الأولية لكل لفظ نستعمله واضحة ولا تتطلب برهاناً. وهذا أمر ضروري إذا أردنا أن نحصل على شيء يمكن أن نستند إليه في حسم المشاكل والآراء والخلافات التي أمامنا». ولكن رغم هذا التحذير، فإن أبيقورس يستخدم أحياناً ألفاظاً في غاية الابهام والغموض. فقد كان يفرط في النحت والتوليد وفي استعمال الكلمات الغريبة والصعبة.

وهو يرى أننا نعرف الأشياء بوسائل ثلاث: الاحساس وقياس التناظر والاستدلال. بواسطة الاحساس نعرف الأشياء القريبة منا. وبواسطة قياس التناظر anolopy نعرف الأشياء البعيدة كالاجرام السماوية التي تمكن مشاهدتها من بعد ولكن لا يمكن الاقتراب منها. وعن طريق الاستدلال نعرف ما يتعذّر رؤيته كالذرات والفراغ، فنستنتج ما هو مجهول مما هو معلوم.

والاحساس هو المصدر الأساسي في المعرفة، وهو صادق دائماً ولا يمكن أن يكون كاذباً. ولا يمكن دحض الحواس لا بواسطة الحواس ذاتها، لا بواسطة العقل، لأن لكل حاسة موضوعها الخاص بها، ولأن العقل يعتمد على الحواسّ في إصدار الأحكام. ولكن إذا كانت الاحساسات كلها صادقة على حدّ سواء، فكيف يحصل الخطأ؟ وكيف يصدر الإنسان أحكاماً كاذبة؟ جواب أبيقورس هو أن الخطأ يحصل حين نبدأ بتأويل احساساتنا، أي نصدر أحكاماً عنها. فمثلاً حين نشاهد مجدافاً مغموراً في الماء فإننا نشاهد المجداف معوجاً، أي نحصل على احساس بأن المجداف معوج، ويكون هذا الإحساس صادقاً. ولكن حين نصدر حكماً على المجداف وهو مغمور في الماء ونقول بأنه معوّج، فإن حكمنا يكون كاذباً. ذلك لأن مزيداً من المشاهدات تبين كذب هذا الحكم. فإذا أخرجنا المجداف من الماء، شاهدناه مستقيماً، فكان الحكم الأوّل كاذباً. وإذا أصدرنا حكماً عن شيء على أساس إحساس معين ثم حصلنا فيها بعد على إحساس آخر يؤيد الإحساس السابق، كان الحكم صادقاً. أما إذا حصلنا على إحساس مضادّ للإحساس السابق كان الحكم كاذباً. يقول أبيقورس: «الكذب والخطأ يعتمدان دائماً على تدخل الظن وذلك حين نريد التحقق من واقعة أو من عدم وجود ما يناقضها ممّا لا يتحقق غالباً فيها بعد بل وحتى تنقض».

والإحساس - عند أبيقورس - هو حصيلة ملامسة بين عضو الحس والجسم الخارجي. وتكون الملامسة مباشرة بالنسبة إلى حاسة اللمس وحاسة الذوق. أما بالنسبة إلى الحواسّ الأخرى فتكون غير مباشرة وتتم بواسطة الأغشية Membranes أو الانبعاثات Effluences أو التمثيلات Representations التي تنبعث من سطوح الأجسام وتحمل صورها فتنفذ إلى الحواس فيحصل الاحساس. فإن دقائق تنبعث باستمرار من سطوح الأجسام. وهذه الدقائق تحتفظ بما كان لها من وضع وترتيب حين كانت جزءاً من الأجسام الصلبة، وتشكل ما يشبه الرقاقات أو الأغشية التي تسير بسرعة فائقة وتنفذ في الحواس وتطبع صور الأجسام عليها، فيحصل الإحساس.

وحين تتكرر الاحساسات من النوع ذاته يتولد لدينا مفهوم أو فكرة عامة عن الشيء الذي انبعثت منه ومن أشباهه هذه الاحساسات. ويمكن تعريف المفاهيم بأنها أفكار عامة يتخذها العقل لتنظيم وتأويل إحساساتنا، وهي ليست أفكاراً فطرية يولد الإنسان مزوداً بها بل هي حصيلة قيام العقل بفرز ومقارنة وتنظيم الإحساسات. على أن المفاهيم، إذا ما اكتسبت مرة، أصبحت أشبه بالمقولات الجاهزة لتنظيم معطيات التجربة. وبهذا المعنى تكون المفاهيم توقعات Anticipations، وهي لا تسبق الخبر كلها، بل تسبق كل ملاحظة منظمة وكل بحث علمي منظم وكل نشاط عقلي عملي. فهي تدل على نشاط الذات العارفة في اكتساب المعرفة.

فالمفهوم يشمل أعم خصائص الجسم أو كما يقول أبيقورس هو صورة الجسم في خطوطه العامة. وعليه فمفهوم الجسم هو انه شيء له كتلة ومقاومة، ومفهوم الإنسان انه حيوان عاقل، ومفهوم الإله أنه كائن سعيد وخالد.

ولما كان المفهوم حصيلة احساسات متكررة كالذكريات، فلا وجود لمفاهيم إلا للأشياء الموجودة فعلاً. فهناك مفهوم للعدالة لأن العدالة موجودة باعتبارها منفعة أو مصلحة. وليس هناك مفهوم عن الزمان لأن الزمان، كما قال لوكريتس: «ليس شيئاً موجوداً بحدّ ذاته».

والمفهوم من حيث انه يمثل أعم خصائص الجسم فكرة بيّنة بذاتها ويمكن اتخاذه معياراً للحكم على صدق أو كذب الأحكام التي نصدرها عن الأشياء. وعليه فكما أن الاحساسات هي معيار وجود الأجسام أو عدم وجودها، كذلك فإن المفاهيم هي معيار صدق أو كذب الأحكام عن هذه الأشياء. ولعل أبيقورس تصوّر وجود علاقة تطابق بين الكلمات والأشياء الخارجية وأن تركيب القضايا يعكس تركيب العالم بدون غموض.

وكل احساساتنا تكون مصحوبة إما بمشاعر اللذة أو الألم. وهذه المشاعر لا تنبئنا بطبيعة العالم الخارجي بقدر ما توحي إلينا بما يترتّب علينا اتخاذه من اجراءات. ونحن نسعى إلى ما هو لذيذ ونتجنب ما هو مؤلم. على أن الفعل الذي نتخذه يعتمد في آخر المطاف على القرار الذي تتخذه الإرادة، ويكون الفعل ذاته مصحوباً بلذة جديدة أو بألم جديد. إذ ان كل رغبة ينبغي أن تواجه السؤال التالي - ما الذي يحدث لي إذا تحقق موضوع رغبتي، وما الذي يحدث إذا لم يتحقق موضوع هذه الرغبة؟ وعليه فكما أن الاحساسات هي مادة حياتنا

العقلية كذلك فإن المشاعر هي المادة التي نبني عليها حياتنا الاخلاقية، وهي معيار صحة سلوكنا على نحو ما تكون الإحساسات معيار وجود أو عدم وجود الأشياء الخارجية، والمفاهيم معيار صدق أو كذب القضايا.

هذا عن معرفة الأشياء القريبة التي تقع تحت خبرتنا مباشرة. أما الأشياء البعيدة كالظواهر السماوية والفلكية التي تمكن مشاهدتها عن بعيد ولكن لا تقع تحت الخبرة مباشرة، فإنها تعرف بالقياس إلى نظائرها من الظواهر الأرضية. فمثلاً إذا أردنا أن نعرف لماذا تتحرك بعض الأجرام السماوية في مدارات منتظمة والبعض الآخر في مدارات غير منتظمة، «فإننا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الطرق المتعددة التي تحدث فيها حوادث مماثلة في خبرتنا». كأن نفترض أن بعضها في بداية تكوين العالم قد انطلقت في حركة منتظمة، وبعضها في حركة غير منتظمة، أو قد نفترض أن الأجواء التي تمر بها مختلفة الكثافة. وأي تفسير من هذه التفسيرات المتعددة يفي بالغرض ويبعث الطمأنينة في الفكر. وأما الذين يقصرون التفسير على سبب واحد بالرغم من أن هذه الظواهر لا تشاهد إلاّ عن بُعد، فإنهم لا يستحقون التصديق.

أما الأشياء العصيّة على الإدراك حسياً كان أم عقلياً فإن أبيقورس يرى بأننا نعرفها بواسطة الاستدلال ويصطنع فكرة عدم إمكانية التصور Inconceivabily معتمداً على قانون عكس النقيض في المنطق Transposition الذي يمكن وضعه على النحو الآتي:

إذا ـ ك فإن ـ ل

ولكن ل

―――――――

إذن ك

حيث ترمز «ـ» إلى النفي وكل من «ك» و«ل» إلى قضايا.

فمثلاً يبرهن أبيقورس على وجود الفراغ بالقول:

إذا لم يكن الفراغ موجوداً، لما استطاعت الأشياء أن تتحرك

ولكن الأشياء تتحرك

―――――――

∴ إذن الفراغ موجود

وعلى النحو ذاته يبرهن أبيقورس على مبدأ استحالة تولد أي شيء من لا شيء وعلى وجود انحراف في حركة الذرات أثناء سقوطها إلى أسفل وغيرهما مما سنتطرق إليه.

ب ـ الفيزياء الأبيقورية (علم الطبيعة):

يبني أبيقورس فلسفته الطبيعية على مذهب ديمقريطس الذري. ويمكن إجمالها كما يلي:

لا يخرج شيء من لا شيء بقدرة إلهية مطلقاً. ولو أمكن أن يخرج شيء من عدم أو لا شيء لأمكن أن يخرج أي نوع كان من أيِّ نوع كان ولما كان ثمة حاجة إلى البذور Seeds ولخرج الناس من الأسماك، والأسماك من الحيوانات البرية والطيور من خارج السماء، ولأثمرت الأشجار كل الأثمار. ولكن لما كانت كل أنواع الأشياء تنشأ من بذور خاصة بها فإنها تتولد مما يكمن جوهرها ومبادئها الأولية فيه، وعليه فلا يمكن أن تتولد كل الأشياء من كل الأشياء وفي كل شيء معين تكمن طاقة خاصّة.

وكما أنه لا يخرج شيء من لا شيء، كذلك لا ينحل أي شيء في لا شيء أو عدم وإلاّ لتلاشت الأشياء كلها من الوجود.

وعليه فالمجموع الكلي للأشياء كان دائماً كما هو الآن وسيظل دائماً كذلك، لأنه ليس هناك ما يمكن أن يتغيّر إليه، ولأن خارج هذا المجموع لا يوجد شيء يمكن أن يدخل فيه ويحدث تغيراً فيه.

يتكوّن العالم من أجسام وفراغ ولا شيء آخر. فأما الأجسام فوجودها تشهد عليه الحواس في كل مكان. وأما الفراغ، الذي يطلق عليه أبيقورس كذلك اسم الفضاء والمكان والطبيعة العصيّة على الإدراك، فوجوده يستلزمه وجود الأجسام وحركتها. إذ لولا الفراغ لتعذر على الأجسام أن توجد وأن تتحرك. ويعتبر أبيقورس الاجسام والفراغ أشياء مستقلة وليس خصائص أو أعراضاً لأشياء مستقلة. إذ حيثما يكون الجسم لا يكون الفراغ، وحيثما لا يكون الجسم يكون الفراغ.

والأجسام بعضها مركبة وبعضها عناصر تتكون منها الأجسام المركبة. والعناصر بالضرورة تأبى الانقسام والتغير، وإلاّ لأمكن أن تنحل الأشياء كلها وتتلاشى من الوجود، وهي صلبة وخالية من الفراغ وتستمر في الوجود حين تنحل الأجسام المركبة. يستتبع هذا أن المبادىء الأولى جواهر أو كيانات Entities مادية خالدة لا تقبل الانقسام ولا التغير يطلق عليها أبيقورس اسم الذرات Atoms.

والأشياء غير متناهية عدداً لأنها لو كانت متناهية لوجب أن يكون هناك شيء يحدها من الخارج. وليس هناك شيء خارجها. وعليه فالأشياء ينبغي أن تكون غير محدودة أو غير متناهية.

وللذرات التي تتكون منها الأجسام المركبة وإليها تنحل أشكال متعددة غير متعينة، لأن الأشياء المتعددة الأشكال التي نشاهدها لا يمكن أن تنشأ من تكرار عدد معين من الأشكال ذاتها. على أن الذرات المتشابهة الأشكال غير محدودة اطلاقاً.

والذرات في حركة مستمرة منذ الأزل. على أن بعضها يرتد مسافات بعيدة الواحدة عن الأخرى، بينما يتذبذب بعضها الآخر في مكان واحد حين تتشابك مع كتلة من الذرات الأخرى التي تؤهّلها أشكالها للتشابك. والسبب يعود إلى أن كل ذرّة منفصلة عن بقية الذرّات بواسطة الفراغ العاجز عن مقاومة ارتدادها في حين ان صلابة الذرة هو الذي يجعلها ترتد بعد اصطدامها بغيرها من الذرات مسافة قصرت أم طالت.

والذرّات تتحرك في الفراغ حركة منتظمة بفعل ثقلها لأن الفراغ عاجز عن مقاومتها، ولذلك فإنها تسقط من أعلى إلى أسفل بسرعة واحدة مع اختلاف كتلها وحجومها. وعليه فتفاوت سرعة الذرات يعود إلى تفاوت الأوساط التي تتحرك فيها.

على أن الذرّات أثناء سقوطها من أعلى إلى أسفل لا تسقط بصورة شاقولية تماماً، بل تنحرف من تلقاء ذاتها انحرافاً ضئيلاً عن الخط المستقيم. يقول لوكريتس: «حين تتساقط الذرّات في الفراغ بفعل ثقلها، فإنها في زمان ومكان لا يمكن التكهّن بهما تتحرك قليلاً إلى جهة يمكن اعتبارها تغيراً في الاتجاه. ولو لم تفعل ذلك لتساقطت في الفراغ الذي لا أول له ولا آخر في خطوط مستقيمة كقطرات من المطر، ولما تلاقت أو تصادمت، ولتعذر على الطبيعة أن تولّد أي شيء. وعليه أصرّ على أن الذرّات ينبغي أن تكون قادرة على الانحراف. على ان هذا الانحراف ينبغي أن يكون أقل ما يمكن تصوره. . . ». وثمة سبب آخر يقدمه أبيقورس لانحراف الذرات انه: «إذا كانت كل حركة تستتبع حركة أخرى بالضرورة وإذا كانت الذرّات لا تنحرف أبداً كي تحطم قيود القدر وتحطم سلسلة الأسباب والنتائج غير المتناهية، فكيف اصبحت الكائنات الحية في أرجاء الأرض حرة؟ ومن أين جاءت حرية الإرادة هذه التي افلتت من قبضة القدر والتي تعطينا القوة للسعي إلى حيثما تقودنا مغريات اللذة» وتجنبنا حركات يمليها علينا العقل.

وما دامت الذرات غير متناهية عدداً، فإن هناك عدداً لامتناهياً من العوالم، بعضها يشبه هذا العالم، وبعضها يختلف عنه لأن عالماً واحداً أو عدداً متناهياً من العوالم لا يستنفد عدداً لامتناهياً من الذرّات.

والذرّات مجردة من الصفات التي نشاهدها في الأجسام باستثناء الشكل والثقل والحجم والخصائص المرتبطة ضرورة بالشكل. لأنه لما كانت الأشياء المركبة لا تنشأ مما هو غير موجود ولا تنحل إلى ما هو غير موجود، وإنما تتغير بسبب تغير في ترتيب ذراتها وأحياناً بسبب زيادة أو نقصان هذه الذرات، فلا بدّ أن تكون الذرات التي يمكن أن اتخاذ ترتيبات متعددة غير قابلة للفناء ومحصّنة ضد التغير، ولكن لكل منها كتلتها وشكلها المتميزين. وعليه فليس للذرات لون ولا رائحة ولا طعم ولا هي بالحارة ولا بالباردة ولا بالدافئة. فهذه الصفات تظهر في الأجسام المركبة نتيجة اتخاذ الذرات أوضاعاً معينة.

ولما كان كل شيء في الوجود يتكون من المادة والفراغ ولا شيء سواهما، فإن النفس شيء مادي يتكون من ذرّات لطيفة غاية اللطف وهي كثيرة الشبه بالريح الممتزج بالحرارة، فهي من نواح تشبه الريح ومن نواحٍ أخرى تشبه الحرارة. فالروح تتكون من النفَس والحرارة والهواء، وهي منتشرة في أنحاء جسم الكائن الحي. ولكن لما كانت هذه العناصر الثلاثة مجتمعة لا تكفي لتفسير الإحساس والتفكير، فلا بدّ من وجود عنصر رابع في النفس لا يسميه أبيقورس بل يقول عنه بأنه يتكون من أسرع وألطف وأدق وأخف وأصقل الذرّات. وهذا القسم من النفس هو العقل، وهو الذي يقوم بالإحساس والتفكير. ولا ينتشر العقل في الجسم بل يتخذ المنطقة الوسطى من الصدر مقراً له بالقرب من القلب.

والواقع أن أبيقورس كان يعتقد بأن العقل والنفس يؤلفان وحدة ويشكلان طبيعة واحدة. ولكن الكلمة العليا هي للعقل، فهو الذي يسيطر على الجسم ويملي أوامره على الجزء الآخر أو النفس. فالعقل والنفس اسمان لمسمى واحد أو شيء مزدوج. والنفس تولد مع الجسم وتكبر معه وتموت معه. فلا تستطيع النفس أن تؤدي وظائفها بدون الجسم ولا الجسم يستطيع أن يؤدي وظائفه بدون النفس. فحين يموت الجسم، تتبعثر النفس وتتلاشى وتصبح عاجزة عن الإحساس والشعور والتفكير. ولذلك فلا يمكن أن تشعر النفس لا بالألم ولا باللذة بعد موت الجسم. لأن النفس وهي منفصلة عن الجسم عاجزة عن القيام بالوظائف التي تقوم بها وهي متصلة به.

وعليه فليس الموت شيئاً بالنسبة إلينا ولا يعنينا من أمره شيء لأن الروح فانية وعاجزة عن الشعور بعد موت الجسم. فيجب ألّا يكون الموت سبباً لشقاء الإنسان لأنه حين نكون على قيد الحياة لا يكون الموت، وحين يأتي الموت، لا نكون على قيد الحياة. فالموت ليس شيئاً لا بالنسبة للحي ولا بالنسبة

للميت، لأنه بالنسبة للحي ليس الموت موجوداً، ولأن الميت لا وجود له. فإذا أدرك الإنسان أن الموت بالنسبة إليه لا شيء فإنه يستطيع أن يجعل حياته الفانية ممتعة لا بإطالة أمدها وقتاً لا محدوداً، بل بالكف عن الرغبة في الخلود. فمن يدرك أن الموت لا يستتبع أية مخاوف يعيش في منأى من المخاوف. عليه فالأحمق من يقول إنه يخشى الموت لا لأنه مؤلم حين يأتي بل لأنه يسبب ألماً مرتقباً. فما يسبب ازعاجاً حين لا يكون حاضراً لا يسبب إلاّ ألماً واهياً مرتقباً. (من رسالة أبيقورس إلى مينوكيوس Menoceus).

والآلهة - بنظر أبيقورس - موجودة على هيئة بشرية بدليل أن للناس أفكاراً عنها. وهي كسواها من الأشياء مركبات ذرية وقد اتخذت من الأماكن ما بين العوالم مساكن لها، ولذلك فلا تتأثر بما يجري في العالم من انحلال متواصل لأنه لما كان من المتعذّر أن نلمس الآلهة بأيدينا للطافة جوهرها وخفته، فلا يمكن أن تلمس هي ما يمكن أن نلمسه نحن.

والآلهة، رغم أنها مركبات ذرية، كائنات خالدة لا تفسد ولا تتلاشى. والسبب هو أن فيضاً من الذرات الجديدة يدخل في أجسامها ليعوض عن سيل الصور الذي ينبعث من سطوحها باستمرار. وعليه فديمومة الآلهة تختلف عن ديمومة الذرّات، وهي تشبه نهراً أو شلالاً شكله يظلّ ثابتاً رغم تغير مادته أو جوهره.

ولما كانت الآلهة تسكن في أماكن بعيدة عن كل تأثير فلا تؤثر بشيء ولا تتأثر بشيء، وهي سعيدة غاية السعادة. ولا شأن لها بما يجري في العالم من أفراح وأتراح، ولا يمكن أن نكسب رضاها ولا أن نثير غضبها بأية طريقة من الطرق. ولم تخلق الآلهة العالم من أجل الإنسان وخيره ولا تعنى بشؤون الناس فلا وجود للعناية الإلهية في العالم، لأن حظ العالم من الشرور أكثر بكثير من حظه من الخيرات. كما أن العناية الإلهية تنطوي على الاكتراث والهم، وهذا لا يتفق ومقام الآلهة من حيث كمالها وسعادتها وخلودها. ومن الكفر ان نعتقد أن الآلهة تكافىء الخيّر وتعاقب الشرير وأنه ينبغي أن نقدم الصلوات والقرابين والنذور ارضاء للآلهة لأنها كاملة ولا حاجة لها بالصلوات والقرابين والنذور خلافاً لما تؤمن به العامة من الناس. يقول أبيقورس: «ليس الكافر من ينكر وجود الآلهة التي تعبدها عامة الناس، بل من ينسب إلى الآلهة معتقدات العامة».

وربما تصور أبيقورس الآلهة قدوة ينبغي أن يحذو الإنسان حذوها في سعيه الدائب إلى الكمال والسعادة. فلم تكن غاية الإنسان في الحياة سوى التحرر من القلق والاضطراب وبالتالي الارتفاع إلى مستوى السعادة التي تحياها الآلهة والتي تخلو من كل اكتراث وهم وقلق أو ما يسمى الاتراكسيا Ataraxia. فإذا خلا الإنسان من القلق ضمن الحياة السعيدة التي هي الخير الأسمى. يقول لوكريتس: «فلتطردن من ذهنك كل الأفكار غير اللائقة بالآلهة والغريبة عن طمأنينتها. وإلاّ فإن قوتها المقدسة، التي حطّ تفكيرك من قدرها، ستكون حجر عثرة في طريقك. وليس السبب أن في مقدورك أن تثير غضب الآلهة، ولا أن الالهة تستطيع أن تضمر حقداً عليك وتسعى إلى إلحاق الأذى بك، بل إنك تتوهم بأن أمواجاً هائلة من الغضب تغلي في صدورها الهادئة، وحين تقترب إلى محاريبها ستكون عاجزة عن استيعاب الصور التي تفيض من أجسامها المقدسة كي تطبع صورها الإلهية في عقول الناس».

ذلك لاهوت أبيقورس الذي يؤلف جزءاً أساسياً من فلسفته في طبيعة الأشياء. وواضح تأثير أرسطو فيه كذلك. وقد استمدّ أبيقورس لاهوته من ديمقرطس ولكنه أجرى عليه تعديلات في ضوء فلسفة أرسطو. وقد أوضح موندولفو Mondolfo بحسب رواية فارنتون Farrinton هذا التأثير بقوله: إن البرهان الأبيقوري على وجود الآلهة أرسطي إذ يقول: «لأنه ينبغي أن توجد طبيعة متميزة بصورة مطلقة». وكذلك الشرط القائل بأن الآلهة ينبغي أن تكون خالية من كل عناية بالعالم إطلاقاً ولا تستمتع إلاّ بتأمل كمالها الخاص أرسطي أيضاً. والشرط القائل بأنه لهذا السبب ينبغي أن تكون الآلهة منفصلة عن العالم وخارجة عنه أرسطي، وتحويل الآلهة من سبب فعّال إلى سبب غائي صرف أرسطي. على أن هذا السبب الغائي لم يكن عند أبيقورس موضوع اشتياق الطبيعة كلها. . . بل موضوع اشتياق الكائنات الواعية القادرة على أن تضع أمامها مثالاً للكمال، أي، موضوع اشتياق الناس الذين لا ينبغي أن تكون ديانتهم سوى تمجيد للآلهة تمجيداً منزهاً عن الهوى.

جـ - الأخلاق الابيقورية:

يرى أبيقورس أن اللذة هي خير والألم شر بدليل أن الكائنات الحية العاقلة منها وغير العاقلة تسعى إلى اللذة وتبتعد عن الشر.

واللذة عند أبيقورس تنشأ من إشباع حاجة أو رغبة عند الإنسان ومن الحالة النفسية التي تعقب إشباع تلك الحاجة، فهي من جهة حركة أو فعالية وهي من جهة أخرى سكون أو

حالة نفسية. فالعطشان مثلاً يشعر بلذة أثناء عملية شرب الماء، كما يشعر بلذة بعد أن ينتهي من شرب الماء طالما لا يشعر بحاجة إلى الماء.

وطالما كانت اللذات تشمل حركة وسكوناً أو فعالية وحالة نفسية، فإن اللذات لا يمكن أن تقوم كل منها بذاتها، وإنما تشكل سلسلة متصلة تستتبع إحداها الأخرى، وبعض اللذات يؤدي إلى لذات، بينما يؤدي البعض الآخر إلى آلام. واللذة الخالصة هي التي تخلو من الألم إطلاقاً. فاللذة التي يستتبعها ألم أكبر منها ينبغي تجنبها، والألم الذي يستتبع لذة أكبر ينبغي تحمله.

يقول أبيقورس: «اللذة بحد ذاتها ليست شراً، ولكن الأشياء التي تعطينا بعض اللذات قد تنطوي على مضايقات كثيرة أكبر من اللذات ذاتها مرات كثيرة» فليست اللذات عند الأبيقوريين سواء، فبعضها أفضل من بعض، لا بل ان بعض الآلام أفضل من بعض اللذات لأن في تحمل هذه الآلام ما يفضي إلى لذة أكبر. ومن هنا يترتب عمل حساب اللذات والآلام في كل فعالية من فعالياتنا. فإذا رجحت اللذة على الألم في حسابنا، وجب لنا أن نختارها، أما إذا رجح الألم على اللذة، كان علينا تجنبه.

ويعتمد حساب اللذات لاختيار ما هو جدير منها بالاختيار واجتناب ما ينبغي تجنبه على الحكمة العملية أو الرويّة. إذ لا حياة سعيدة بدون رويّة. يقول أبيقورس: «نقصد باللذة خلو الجسم من الألم وخلو النفس من الاضطراب. ان كؤوس الشراب والمرح واللذة الجنسية وأطايب المائدة من أسماك وغيرها لا تضمن لنا حياة لذيذة، الذي يضمن مثل هذه الحياة التفكير السليم الهادىء الذي يتقصّى أسباب الاختيار والاجتناب ويبدد تلك العقائد التي تسبب أكبر الاضطرابات في النفس. وأول هذه الخيرات وأعظمها الرويّة، فالرويّة إذن شيء أثمن حتى من الفلسفة، فمنها تنبع كل الفضائل الأخرى، ذلك لأنها تعلمنا أنه يتعذر علينا أن نحيا حياة لذيذة ليست في الوقت ذاته، حياة روية وشرف وعدالة، كما يتعذر أن نحيا حياة روية وشرف وعدالة ليست في الوقت ذاته حياة لذيذة. لأن الفضائل قد اجتمعت في حياة لذيذة، ولم يعد من الممكن فصل الحياة اللذيذة عنها».

واللذات أنواع، النوع الأول يشمل اللذات التي تنبع من حاجات طبيعية وضرورية مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش، والنوع الثاني يشمل اللذات الصادرة من الحاجات الطبيعية غير الضرورية مثل لذة التأنق في المأكل والملبس، والنوع الثالث يشمل اللذات الصادرة من حاجات ليست طبيعية ولا ضرورية مثل لذة الجاه والمال والكرامات الاجتماعية، وهذه لذّات واهية وتقوم على مزاعم باطلة. والإنسان يسعى بطبيعته إلى اللذات من النوع الأول لأنها ضرورية لإبعاد الاضطراب عن جسمه بل وحتى للحفاظ على حياته، ويتفكر في اللذات من النوع الثاني، فيسعى إليها أو يعرض عنها حسبما تملي عليه رويته. أما اللذات من النوع الأخير، فينبغي تجنبها لأنها ليست ضرورية لسعادة الإنسان ولا لبقائه. ومن حسن حظ الإنسان أن الطبيعة جعلت ما هو ضروري سهل المنال وما هو غير ضروري عسير. ولذلك فمن السهل أن يعيش الإنسان حياة سعيدة بما وفرت له الطبيعة من أشياء ضرورية بسيطة. وليس هناك مبرر لطلب ما هو غير ضروري للحياة ولا للسعادة. يقول أبيقورس: «إذا تأملنا الرغبات وجدنا أن بعضها طبيعية والأخرى لا أساس لها. والرغبات الطبيعية بعضها طبيعية وضرورية وبعضها طبيعية فقط. والرغبات الضرورية بعضها ضرورية لسعادتنا وبعضها ضرورية لإبعاد القلق عن الجسم وبعضها ضرورية حتى للحياة وحسب. ومن يدرك هذه الأشياء إدراكاً واضحاً ويقينياً، فإنه يوجه كل ما يختار من أشياء وما يتجنب من أشياء نحو الحصول على صحة الجسم واستقرار العقل، لأنه يدرك أن هذا هو الحصيلة والغاية للحياة السعيدة المباركة. فإن غاية أفعالنا كلها هي التخلص من الألم والتحرر من الخوف. وإذا حصلنا على هذا كله، هدأت سورة النفس، إذ ندرك أن الكائن الحي لم يعد بحاجة إلى البحث عن شيء يفتقر إليه ولا يبحث عن شيء آخر به يتحقق الخير للروح وللجسم. وحين نتألم بسبب غياب اللذة، فعندئذ وعندئذ فقط نشعر بالحاجة إلى اللذة. لذلك نقول إن اللذة هي ألف باء الحياة السعيدة. واللذة هي الخير الأول لنا».

وبوسع الإنسان أن يحيا حياة سعيدة خالية من الألم من الناحية الجسمية وخالية من القلق النفسي من الناحية الروحية، إذا هو تعلّق باللذات من النوع الأول وسعى في طلب اللذات من النوع الثاني التي لا يترتب عليها آلام أكبر منها، وانصرف كلية عن اللذات من النوع الأخير لما يترتب عليها من الألم وبالتالي من الشقاء.

وإذا كان خلوّ الجسم من الألم يعتمد على إشباع الرغبات الطبيعية والضرورية للإنسان بالدرجة الأولى فإن خلو النفس من القلق يعتمد على استبعاد المخاوف التي تسلب الإنسان

راحته الفكرية. وهذه المخاوف بعضها يتعلق بالظواهر الطبيعية وبعضها بالعناية الإلهية، وبعضها بالموت وبعضها بالمجتمع. ويستطيع الإنسان أن يبدّد المخاوف من الظواهر الطبيعية ان هو درس الطبيعة وأدرك أنها تسير وفق نظام محكم ثابت فلا مبرر للجزع منها. ويستطيع الإنسان أن يتغلب على المخاوف الناجمة عن الاعتقاد بالعناية الإلهية إذا أدرك أن الالهة لا تعنى بشؤون البشر، لأن العناية تنطوي على الهمّ، والهمّ نقص، وهذا يتنافى مع كمال الآلهة وسعادتها. فالآلهة لا تجازي الناس ولا تعاقبهم على ما يفعلون. فلا داعي للخوف منها. كما أن في وسع الإنسان أن يبدّد المخاوف الناجمة عن التفكير بالموت إذا أدرك أن الموت لا يكون حين يكون الإنسان حياً وبالتالي لا ينبغي أن يخشى أمره، وحين يموت الإنسان لا يشعر بالألم ولا يمكن أن يخشى الموت. وعليه فالخوف من الموت وهم يُعزى إلى تصور استمرار الحياة بعد الموت. وأخيراً يستطيع الإنسان بنظر الابيقوري أن يتخلص من المخاوف الناجمة من المجتمع لا بنشر العدالة بين الناس على نحو ما اعتقد افلاطون بل بعقد الصداقات بينهم. فإذا كان أفلاطون قد سعى إلى إعادة بناء المجتمع على أساس العدالة كي يضمن سعادة الإنسان فإن أبيقورس قد سعى إلى إعادة بناء المجتمع على أساس الصداقة لضمان تلك السعادة.

فالصداقة إذن هي الوسيلة المثلى لاتقاء الانسان شر الإنسان. يقول أبيقورس: «إن اكتساب الاصدقاء أهم الوسائل التي تصطنعها الحكمة لضمان السعادة طوال الحياة». وهذا يرجع إلى أن العدالة تعبير عن المنفعة والغرض منها منع الإنسان أن يلحق الأذى بالآخرين ومنع الآخرين من إلحاق الأذى به. فالعدالة تعاقد قائم على المنفعة، فإن انتفت المنفعة أو تعارضت مع التعاقد، كان الإنسان في حل منها. فلا عدالة ولا ظلم لمن لا يتعاقد أو لا يريد التعاقد. وإن الكائنات التي تعجز عن التعاقد أو لا تريد أن تتعاقد لمنع الأذى عن النفس والغير لا تعرف عدالة ولا ظلماً. فليس هناك عدالة مطلقة، بل هناك اتفاق بين أطراف يتعهدون فيه عدم الحاق الأذى بالآخرين أو تقبله منهم. وليس الظلم بحد ذاته شراً بل بما ينطوي عليه من عواقب تتمثل في الرعب الذي تثيره المخالفات لاحكام الاتفاق حين يدرك المخالف أن القائمين على تطبيق احكامه سيكتشفون أمره، طال الزمن أم قصر.

فطالما كانت العدالة قائمة على المنافع المتبادلة، وطالما كانت المنافع في تغير مستمرّ، فإن الإنسان لا يستطيع أن يضمن التزام الأخرين ببنود العقد، وبالتالي لا يستطيع الاطمئنان إليهم تماماً. ولذلك فالعدالة لا تكون كافية لتحقيق السعادة لدى الإنسان. ولا بدّ من الصداقة غير القائمة على المصلحة. ولذلك سعى الابيقوريون إلى تأسيس جمعيات أصدقاء على غرار الجماعات الدينية. وكان يطلق على اتباعه اسم الاصدقاء، وكتب رسائل عديدة «إلى الاصدقاء في مصر» و«إلى الاصدقاء في متيلين» و«إلى الاصدقاء في لمبساكوس»، وسواها.

وبالرغم من تماسك فلسفة أبيقورس تماسكاً منطقياً، فإن هناك عيوباً في فلسفته يمكن أن نبينها على النحو الآتي:

أ ـ لما كان أبيقورس قد ردّ المعرفة إلى الاحساسات، فإنه لم يستطع معالجة المشكلة الابستمولوجية التي ينطوي عليها الانتقال من الاحساسات إلى المفاهيم. وهذا شأن كل فلسفة حسية. وقد دفع ذلك بعض الباحثين في الأبيقورية إلى القول بأن أبيقورس حدسي Intuitionist. ولكن ليس في فلسفة أبيقورس ما يؤيد ما ذهب إليه هؤلاء.

ب ـ لمفهوم الخير عند الابيقوريين معنى سلبي على الأكثر، لأن الخير عندهم ليس سوى «الخلو من الألم في الجسم والاضطراب والقلق في النفس». فالخير يقوم على عدم ممارسة النشاطات والفعاليات التي يخشى أن تؤدي إلى إلحاق الأذى بالجسم والروح، والاكتفاء بالقليل القليل للابقاء على الحياة وحسب، كتناول أبسط أنواع الطعام والشراب. ولذلك لا يسهم الابيقوري في الحياة السياسية لأن ذلك قد ينطوي على عواقب غير طيبة. وتقوم السعادة على الخلو من الاضطراب Ataraxia، والإنسان السعيد أشبه ما يكون بإله أبيقورس المجرد من كل حركة وتأثر.

جـ ـ استخدم أبيقورس، كما أشار ميرلان Merlan كلمة لذة بمعانٍ أربعة: (1) اللذة الجسمية الصادرة من حافز خارجي، (2) اللذة الجسمية المنبعثة من داخل الجسم، (3) اللذة العقلية الصادرة من حافز خارجي، (4) اللذة العقلية المنبعثة من داخل العقل ذاته. المعنى الأول يقابل كلمة لذة. أما المعاني الثلاثة فتقابل كلمة فرح. ولذلك ففلسفة أبيقورس في الأخلاق هي أقرب إلى فلسفة السعادة أو الفرح منها إلى فلسفة اللذة.

ومهما قيل عن أبيقورس، فمما لا شك فيه أنه أعطى أهمية كبيرة للمشاعر وجعلها مقياساً للحقيقة وللصدق. والفرد ـ عند أبيقورس ـ يتكون أساساً من نزعاته الداخلية. فإذا استطاع أن يحتفظ بنزعة داخلية صحيحة تجاه رفاقه من بني الإنسان فإنه

يحيا حياة مباركة كالتي تحياها الآلهة الخالدة. وعندئذ يسود الاخاء والصداقة بين الناس. وكل مدينة تهدد هذه السعادة بالخطر لا تستحق الحياة وينبغي أن تزول من عالم الوجود.

مصادر ومراجع

— ريفو، البير، الفلسفة اليونانية، ترجمة عبدالحليم محمود وأبو بكر زكري، مكتبة دار العروبة، لا.ت.

— Bakewell, *Source Book of Ancient Philosophy*, Charles Scribner's Son, U.S.A., 1907.

— De Witte, *Epicurus His Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1954.

— Epicurus, « letter to Herodotus », *in Diogenes Lacrtius* Livres, X 121.

— ———— Letter to Menoceus in *Diogenes Lacrtius* Livres, X 121.

— Farrington, *The Faith of Epicurus*, Weindenfeld & Nicolson, London, 1967.

— Lucretius, *On The Nature of Things*, *De Natura rerum*, London, 1945 III, 9,3

— Rist, J.M., *Epicurus, An Introduction*, Cambridge, 1972.

— Windelband, W. *History of Ancient Philosophy*, N.Y. 1956.

كريم متى

الاتجاهات المتأخرة في فلسفة العلوم - ما بعد الوضعية المنطقية

New Trends in the Philosophy of Sciences
Les Nouvelles tendances dans la philosophie des sciences
Neo tendenz in Philosophie d. Wissenschaften

تعددت الاتجاهات العلمية، التي ظهرت لدى فلاسفة العلم منذ صدور **منطق الكشف العلمي** (1934) لكارل ريموند بوبر، وكان لهذه الاتجاهات أثرها البعيد في تشكّل الفكر العلمي ابستمولوجيا، إلا أنه يمكننا على الأقل ان نميّز مراحل معينة، أو اتجاهات ثابتة، يمكن في إطارها تمييز الشكل والمضمون في التطور المعاصر، على سبيل المثال هناك اتجاه عام عبرت عنه فئة هامة من فلاسفة العلم امثال فيرابند Feyerabend وهانسون Hanson وكون Kuhn وتولمن Toulmin. وقد ظهر هذا الاتجاه في بادىء الأمر متأثراً بكارل بوبر، ولكن سرعان ما شكل وجهة نظر مختلفة تماماً، فقد قرر فيرابند في تفسيره للنظريات العلمية أن ما هو مدرك يعتمد على ما هو معتقد، وأن كل نظرية علمية تفرض خبرتها الخاصة، ومن ثم فإن النظريات العلمية ليست سوى طرق معينة في النظر للعالم، وأن تبني هذه النظريات يؤثر على معتقداتنا وتوقعاتنا وخبراتنا. كذلك ذهب كون إلى ان العلماء خلال الثورات العلمية يشاهدون أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من الأماكن نفسها التي نظروا منها من قبل، والسبب في ذلك ان تغيرات النموذج تجعل العلماء فعلاً يشاهدون عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماماً عن ذلك العالم الذي كانوا ينتمون اليه فيما قبل. اما تولمن فقد أكد ان العلماء الذين يقبلون افكاراً ونماذج معينة سوف يشاهدون ظواهر مختلفة، لأن هذه الأفكار وتلك النماذج لا تضفي على الوقائع التي يشاهدها العلماء معناها فحسب، وإنما تحدد لهم أيضاً أي الوقائع يجب اختيارها، مما يجعلنا نؤكد أننا نرى العالم من خلال تصوراتنا الأساسية للعلم. وشارك في هذا الاتجاه فيلسوف وعالم بارز هو هانسون الذي اهتم بالدراسات الفلكية بصورة خاصة، وجاءت نتائج تحليلاته لتقرر ان النظريات العلمية التي يأتي بها العلماء تحدد لنا ما هو مشاهد، فالعلماء في الأحقاب الزمنية المختلفة يشاهدون الشيء نفسه بمعنى واحد لكلمة يشاهد، إلا أن هناك معنى آخر بمقتضاه لا يرى العلماء الشيء نفسه، ولا تبدأ أبحاثهم من المعطيات نفسها.

هذا الاتجاه بدأ في كتابات هؤلاء الفلاسفة في الفترة الممتدة من 1950 الى 1960. ويجتمع أقطابه على مقولة رئيسة تقرر أن الحدود التي ترد في النظرية العلمية الجديدة مختلفة عن تلك التي وردت في النظرية العلمية السابقة عليها اختلافاً جذرياً في المعنى. ولهذا السبب فإن هذا الاتجاه يطلق عليه اصطلاحاً موقف المعنى الجذري المتغير. وسوف نعالج في اطار هذا الاتجاه ثلاثة مواقف رئيسة هي مواقف هانسون وفيرابند وكون. أما الموقف الذي يمثله هانسون فهو الموقف الامبريقي الرياضي وسوف نعرض له بايجاز. وأما الموقف الذي يعبر عنه فيرابند فهو التجريبي النقدي. على حين ان كون يعبر عن الموقف الامبريقي التاريخي الميثودولوجي.

1 - الاتجاه الامبريقي الرياضي، هانسون:

يعالج هانسون في مؤلفه انماط الكشف *Patterns of Discovery* (1958) الملاحظة العلمية Scientific observation بطريقة مختلفة تماماً عن معالجات الوضعية المنطقية. ويحاول أن يثبت للوضعية انه يمكن تفسير المعطيات العلمية Scientific data بطريقة مخالفة تماماً للتفسيرات التي ادعتها، ويبدو هذا

الاتجاه الجديد لدى هانسون من تأكيده الأصيل على أن النظريات العلمية التي يأتي بها العلماء تحدد لنا ما شوهد What is seen، نظراً لأن العلماء في الأحقاب الزمنية المختلفة يشاهدون الشيء نفسه بمعنى واحد لكلمة يشاهد see، وهو ما يستند اليه هانسون في مثال له متعلق بالخبرات البصرية Visual experiences لكل من كبلر وتيكوبراهي ـ عالما الفلك ـ حينما كانا يراقبان الفجر عند بزوغه. فالخبرة البصرية التي تكونت لديهما واحدة، فقد كانت لهما الخبرة البصرية عينها بالقرص (الأصفر ـ الابيض) المركز بين اللونين الأخضر والأزرق، كذلك فإن المسافة بين هذا القرص والافق ـ بالنسبة لهما معاً ـ في ازدياد مستمر.

لقد تصور هانسون ان الجوانب المتعددة لفكرة الملاحظة العلمية ـ في حد ذاتها ـ يمكن حلها عن طريق الأشكال الجشطلتية بالاضافة الى الرياضيات. وذلك التصور يضفي بعداً جديداً على تفسير الملاحظة العلمية بصورة تخضع الملاحظة ذاتها للعمليات الرياضية. وعلى هذا الأساس يرى هانسون ان الملاحظَيْن لا يريان الشيء ذاته، وهما أيضاً لا يبدأان من المعطيات عينها، ولا ينتهيان الى النتيجة نفسها، مع أنهما على وعي تام بشيء واحد. ومن هذا المنطلق يتصور هانسون وجود أكثر من معنى واحد للملاحظة، حيث هناك معنيان لكلمة يشاهد. المعنى الأول هو ما عرف منذ بداية العصر الحديث بالمعنى الموضوعي Objective الذي يعني تركيز الانتباه على كل جوانب الظاهرة، وتمييز أوجه الاتفاق والاختلاف فيها، وتمييز عناصرها بدقة، والعناية بتدوين التفاصيل المشاهدة فحسب دون تدخل الذات في عملية الملاحظة ذاتها. والمشاهدة بهذا المعنى يطلق عليها هانسون المشاهدة المحايدة Neutral حيث يرى العلماء بمقتضى هذا المعنى الشيء نفسه. أما المعنى الثاني فبموجبه لا يشاهد العلماء الشيء نفسه. إنهم يشاهدون الظواهر الخارجية من خلال الذات، حيث نجد العلماء يفرغون تأويلاتهم الداخلية والخاصة على الأشياء. فكأن المعنى الموضوعي هو ما يمكن ان نطلق عليه مصطلح التفسير، أما المعنى الثاني فيمكن ان نطلق عليه مصطلح التأويل. ووفق المعنى الثاني فقط وفقط نستطيع التوصل لمعطيات علمية يتم بناء عليها تركيب نظريات علمية جديدة.

2 ـ الموقف التجريبي النقدي، فيرابند:

أما فيرابند فيشير الى فشل الاتجاهات الكلاسيكية في معالجة النظريات العلمية والتعبير بصورة واضحة عما يحدث داخل العلم. ومن أهم النظريات التي يشير إليها نظريتين: الأولى يمثلها أرنست نيغل Nagel وهي ما يعرف بنظرية الرد Reduction. والثانية يمثلها كارل هيمبل Hempel وأوبنهايم Oppenheim وهي ما يطلق عليها نظرية التفسير. ويرى أن التفسير النظري وفق آراء هؤلاء يتمثل في أن نظرية ما جديدة تصبح كذلك فقط ليس لأنها جاءت بجديد في عالم المعرفة العلمية، وانما الجديد يرجع لمعاني الحدود المستخدمة داخل النظرية. وهذا ما يعترض عليه فيرابند لأنه وفقاً لرأيه فإن تقديم نظرية ما جديدة يتضمن تغيرات في النظرة فيما يتعلق بما هو ملاحظ، وأيضاً ما لم يلاحظ بعد من ملامح العالم، ويستتبع هذا تغيرات مناظرة في معاني اكثر الحدود المستخدمة في اللغة. وكما يرى فيرابند فإن هناك فرضيات أساسية يتكون منها موقف المدخل الكلاسيكي، ومن أهمها أن نظرية نيغل في الرد تستند الى افتراضين أساسيين: أما الافتراض الأول فيتعلق بالعلم الثانوي (أي النظام المطلوب رده). والعلم الأولي (أي النظام الذي يتم الرد إليه). وهنا نجد نيجل يقرر أن العلاقة بين هذين العلمين أو النظامين هي علاقة قابلية الاستنباط Relation of Deducebility وبكلمات نيغل ذاته فإن الهدف الأساسي من الرد هو أن نبيّن:

(1) ان قوانين العلم الثانوي هي نتائج منطقية لافتراضات العلم الأولي.

وأما الافتراض الثاني فيهتم بالعلاقة بين معاني الحدود الابتدائية الوصفية للعلم الثانوي، ومعاني الحدود الوصفية الابتدائية للعلم الأولي. ويقرر هذا الافتراض ان معاني حدود العلم الثانوي لا تتأثر بعملية الرد. وهذا الافتراض يعتبر نتيجة مباشرة للافتراض الأول طالما أنه من المفترض ان الاشتقاق لن يؤثر على معاني القضايا المشتقة. يقول نيغل. إنه من الأهمية القصوى ملاحظة أن التعبيرات الخاصة بعلم ما سوف تفترض معاني مثبتة وذلك عن طريق العمليات الخاصة بها، ومن ثم فالحدود لها قواعد استعمالها الخاصة سواء أرُدَّ هذا العلم الى نظام آخر أم لم يُرَدّ وعلى هذا يمكن لنا صياغة افتراض نيغل الثاني كما يلي:

(2) المعاني لا متغيرة بالإشارة الى عملية الرد.

ولكن قبل ان نمضي في متابعة المدخل الكلاسيكي علينا ان نلقي بعض الضوء على النظرة التي من خلالها استطاع ارنست نيغل ان يقدم لنا الافتراضين السابقين.

ولقد وردت فكرة نيغل عن الرد لأول مرة في مقال صدر له بعنوان «معنى الرد في العلوم الطبيعية» ونشر عام 1949. وفي هذا المقال يتساءل نيغل: ما هي الشروط الأساسية

الواجب توفرها لرد علم ما إلى آخر؟ في الإجابة على هذا التساؤل يشير نيغل الى أمرين مرتبطين: الأول، يتمثل في المسائل العامة أو الأولية بالنسبة للطبيعة الصورية. والثاني يهتم بالتساؤل عن الخاصية الامبريقية. ولذا فهو يقرر منذ البداية ان الاشتقاق يتطلب ضرورة ان تكون المسلمات، أو الفروض، لكل العلوم المتضمنة في عملية الرد متاحة أمامنا في صورة قضايا واضحة يفترض أن معانيها مثبتة fixed في حدود الاجراء المعمول به وقواعد الاستعمال المناسبة لكل نظام علمي. وفضلاً عن هذا فإن العبارات أو القضايا في كل علم تندرج في مجموعات بحيث يقوم التصنيف على أساس الوظيفة المفترضة للعبارات، وهنا يفرر أمرين:

(أ) إذا نظرنا في علم متطور مثل الميكانيكا نجد عادة فئة من القضايا ولتكن T تؤلف النظرية الأساسية للعلم، وهذه القضايا تعد بمثابة مبادىء التفسير. كما أنها تؤخذ كمقدمات جزئية في عمليات الاستنباط التي نقوم بها داخل العلم. وينظر لهذه القضايا من الناحية المنطقية على أنها قضايا إبتدائية بمعنى أنها ليست مشتقة من أية فئة أخرى من القضايا في العلم ذاته.

(ب) والعلم الذي يتحرك من خلال نظرية أساسية يتضمن بطبيعة الحال فئة أخرى من القضايا أو المصادرات المشتقة منطقياً من النظرية الأساسية T. وقضايا هذه الفئة ذات صورة شرطية ونتائجها تقبل الاشتقاق من النظرية الأساسية T فقط إذا أمكن تأييدها بالافتراضات التي تظهرها على أنها مقدمات، وهنا نميز بين أمرين:

1 ـ انه توجد مجموعة من الافتراضات التي تستعمل كفروض عامة فيما يتعلق بالشروط المختلفة التي يمكن ان تطبق عليها النظرية.

2 ـ وتوجد ايضاً مجموعة من الافتراضات التي تفي بالشروط المؤقتة لتطبيق النظرية.

(جـ) وعلى هذا فإن كل علم يتضمن فئة كبيرة من القضايا الجزئية التي تشكل الإجراء المتبع في العلم وتصيغ نتائج الملاحظة الملائمة للبحث العلمي. وهذه القضايا سوف تستفيد بطبيعة الحال من القوانين التي لم تتمكن النظرية من تفسيرها. هذه الفئة من القضايا يمكن أن نطلق عليها قضايا الملاحظة، وهي عادة ما تشير الى الشروط المؤقتة لتطبيق النظرية، أو قد تحدد لنا النتائج التي تتنبأ بها النظرية عندما تستخدم مجموعة أخرى من القضايا كشروط مؤقتة، وهي ما نطلق عليه القضايا المفسرة. ولكن لا يجب ان نفهم من هذا أن هناك تداخلاً بين الفئتين. أضف الى هذا أن قضايا الملاحظة في كثير من الأحيان تصف لنا نوع الآلات المطلوبة لكي نختبر افتراضات العلم العامة. مثال ذلك إذا استخدمت الافتراضات النيوتونية في دراسة الظواهر الفضائية السماوية، فإن التلسكوب مطلوب لاختبار هذه الافتراضات، ولكن وصف التلسكوب وتفسير الملاحظات التي تأتينا من خلاله يتطلب استخدام تعبيرات تشير الى أنها تنتمي للبصريات اكثر من الميكانيكا.

كذلك فإنه يمكن تحليل قضايا العلم وفقاً لبناءاتها اللغوية لنكشف عن التعبيرات الأولية، التي يفترض أن لبعضها معنى ثابتاً عن طريق العادة أو قواعد الاستعمال، ويفترض كذلك ان لبعضها الآخر تعبيرات مألوفة في المنطق أو الحساب؛ إلا أن معظم التعبيرات التي تشير إليها البناءات اللغوية عبارة عن حدود وصفية أو تأليفات من الحدود تشير الى أشياء إمبريقية. ولكن إذا ما تساءلنا عن كيفية التمييز بين التعبيرات الوصفية وغيرها من التعبيرات، واجهتنا صعوبات متعددة من الناحية النظرية والعملية.

كذلك يمكن لنا صياغة مطلب قابلية الاشتقاق بصورة أخرى، فإذا استخدمنا صياغة كارل هيمبل واوبنهايم لهذا المطلب والذي يطلقان عليه علاقة قابلية الاستنباط فإنه يمكن تقرير القضية التالية:

(3) أن المفسَّر Explanandum يجب أن يكون نتيجة منطقية للمفسِّر Explanans ومن ثم يمكن ان نستنتج القضية الجديدة التالية:

(4) المعاني لامتغيرة بالاشارة لعملية التفسير.

لقد حاول فيرابند ان يكتشف حقيقة التجريبية المعاصرة متمثلة في ارنست نيجل وهيمبل واوبنهايم وآخرين، فأوضح ان كل ما تضمنته القضية 4 يتسق تماماً مع تفكير الوضعية المنطقية في صورتها الأولى خاصة دائرة فيينا، ولذا فإنه يناقش بعض تصورات الوضعية المنطقية والتطورات التي مرت بها وجعلتها تغير أفكارها في عدة مراحل من تطورها، ويشير الى أن التغيرات التي حدثت تنحصر أساساً في جانبين هما: الجانب الأول، أنه أدخلت بعض الأفكار الجديدة التي تتعلق بالعلاقة بين حدود الملاحظة والحدود النظرية. والجانب الثاني، أن الافتراضات التي قدمت عن لغة الملاحظة ذاتها قد تعدلت.

إن هدف العلم كما يفترض هؤلاء يتمثل في التفسير والتنبؤ بوقائع واطرادات بمساعدة نظريات اكثر عمومية. فإذا افترضنا ان ´T تمثل مجموع الوقائع والاطرادات المطلوب تفسيرها، وأن D هو الميدان الذي من خلاله تفضي 'T إلى تنبؤات صحيحة، وأن T (التي تعبر عن ميدان DCD) هي النظرية

التي تعمل كأساس للتفسير. فإذا اعتبرنا القضية 3 القائلة بأن المفسر يجب أن يكون نتيجة منطقية للمفسر، فسوف يكون أمامنا أحد أمرين: الأول إما ان تكون T قوية بصورة كافية بحيث تحتوي ´T كنتيجة منطقية. والثاني، أو ان تكون متسقة على الأقل مع ´T وهنا يمكن أن نقرر القضية الآتية:

(5) تكون هذه النظريات مسموحاً بها فقط للتفسير والتنبؤ في مجال معطيٍّ يحتوي إما النظريات المستخدمة فعلاً في هذا الميدان أو التي تكون متسقة معها على الأقل.

هذا الشرط الذي تعبر عنه القضية 5نتيجة مباشرة لنظرية التجريبيين في التفسير والرد. وقد تبنى المدافعون عن النظرية هذا الشرط. لقد تبنى كارل هيمبل في حديثه عن مشكلة التفسير بيان صحة الشرط المشار اليه، فأوضح في مقالته بعنوان «دراسات في منطق التأييد» أن كل تقرير للملاحظة لا بد وأن يكون من الناحية المنطقية متفقاً مع فئة كل الفروض التي يؤيدها، وبصفة خاصة فإن تقارير الملاحظة لا تؤيد أي من الفرضين التي تعارض بعضها. ونحن إذا تبنينا هذا المبدأ فإن النظرية T سوف تكون مؤيدة بالملاحظات المؤيدة لنظرية أخرى أضيق فقط إذا كانت متفقة مع T. ولكن من الواضح ان القضية 5 ذاتها غير كافية حتى للدفاع عن نظرية نيغل أو هيمبل في التفسير والرد. وهذا ما جعل فيرابند يذهب في مقالة عن مشكلات المذهب التجريبي في عام 1965، وهو بصدد تفسير النظريات العلمية، إلى القول بأن ما هو مدرك يعتمد على ما هو معتقد، وأن النظرة التحليلية النقدية للنظريات العلمية المختلفة تكشف بوضوح تام أن كل نظرية علمية تفرض خبرتها الخاصة، ولذا فإن النظريات العلمية ليست سوى طرقٍ معينة في النظر للعالم، وبالتالي فإن تبني هذه النظريات يؤثر على معتقداتنا وتوقعاتنا وخبراتنا.

إلا أن فيرابند يجد أنه إذا أخذنا في الاعتبار «أن نتائج الملاحظة يمكن تقريرها وتحقيقها ـ على الأقل ـ باستقلال عن النظريات المفحوصة، فإن هذا القول لا يعني شيئاً على الاطلاق، وإنما هو مجرد تعبير، ويمكن ان نأخذه بالمعنى الشكلي للكلام عن الاعتقاد العام القائل بأن الخبرة تحتوي مضموناً وقائعياً، وهذا هو معنى الاستقلال عن النظريات.

ومع أن فيرابند يزودنا بهذه الفكرة، إلا أنه يشترك مع كانط في الاعتقاد بأنه لا توجد معطيات بدون تصورات، وعلى هذا الأساس فقد أخذ ينظر إلى المعطى Given على أنه هو ذاته الأسطورة Myth. والأبعد من ذلك أنه يشير، مع كانط، الى أنه حتى إذا كانت مثل هذه المعطيات موجودة، فإن «الحدس بدون تصور أعمى». وهذا يعني أن التصورات إذا كانت فقيرة المضمون فيجب استبعادها، لأن المضمون هو الذي يضفي عليها أهميتها المعرفية عند اختبار النظريات العلمية.

والواقع أن كل هذه الآراء لاتعني أن الملاحظات المحايدة في مجال العلم مستحيلة أو أن نتائج الملاحظة لا يمكن تقريرها وتحقيقها باستقلال تام عن النظريات المفحوصة، لأن إثبات إمكانية الملاحظات المحايدة وإمكانية تقرير نتائج الملاحظة المحققة باستقلال تام عن النظريات المفحوصة، أمر ضعيف من الناحية المنطقية، إذا ماقارنا المسألة بإثبات أي معطىً غير متصور. فالحالة الأولى ليست أكثر من مجرد تعبير شكلي للكلام عن الاعتقاد القائل بأن الخبرة تحتوي مضموناً وقائعياً، وذلك كما أشار شيفر مؤخراً. ومع هذا فإن شيفر يتفق مع فيرابند في رأيه القائل بين المعطيات البحتة Pure data أسطورة، ويشير في الوقت نفسه إلى أن اختبار النظريات العلمية لا يعني سبق الافتراض بوجود معطيات غير متصورة، فالملاحظة في حد ذاتها تصورية، ويرى أيضاً أن هذا لا يعني أن نذهب الى ما هو أبعد من ذلك فنقرر أن التصورات أو المقولات تستخدم لتصنيف الظواهر، كما أنه لا يعني أيضاً أننا نصيغ الفروض لتوزيع الظواهر في المقولات التي نستخدمها، فتصحيح الفروض إنما يتم باختبارها عن طريق الرجوع للملاحظة فحسب.

3 ـ الاتجاه الامبريقي التاريخي الميتودولوجي:

لقد كان على تاريخ العلم وفلسفة العلم أن يتطورا بصورة سريعة بعد صدور **منطق الكشف العلمي**، لكارل بوبر، وبالفعل نشطت الأبحاث العلمية بصورة سريعة في هذا الاتجاه، وبعد سبعة وعشرين عاماً بالتحديد لاح في الأفق سطوع نجم وكوكب جديدين. أما النجم فكان الأستاذ توماس كون أحد كبار الاساتذة في جامعة هارفارد. وأما الكوكب فقد كان مؤلفه **تركيب الثورات العلمية** الذي صدر عن جامعة شيكاغو في عام 1962 وعلى وجه التحديد في الموسوعة العالمية للعلم الموحَّد.

ينظر الى كون أحياناً على أنه الممثل الرئيسي لحركة الربط بين تاريخ العلم وفلسفة العلم من خلال الميتودولوجيا Methodology. وهذا الاتجاه رغم أنه متوقع منذ صدور مؤلف كارل بوبر **منطق الكشف العلمي**، إلا أنه كان ينبغي على فلسفة العلم أن تنتظر مقدم كون ليحقق فكرة الربط التام بين هذه الجوانب الثلاث في **تركيب الثورات العلمية** *The Structure of Scientific Revolutions* الذي دارت حوله الدراسات في السنوات الماضية ولا زالت حتى يومنا هذا.

لقد كتب كون في تركيب الثورات العلمية. يصف لنا ما يحدث داخل العلم قائلاً: «إن العلماء خلال الثورات العلمية يشاهدون See أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من الأماكن عينها التي نظروا منها من قبل، والسبب في ذلك ان تغيرات النموذج Paradigm تجعل العلماء فعلاً يشاهدون عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماماً عن ذلك، العالم الذي كانوا ينتمون إليه من قبل».

إن هذه العبارة تلخص لنا مضمون ما يريد كون أن يذهب إليه في تركيب الثورات العلمية، فهي من جانب تشير صراحة إلى أن رؤيتنا للأشياء تختلف، أو هي تتغير، حيث نكتشف علاقات جديدة بين الأشياء لم نكن نألفها من قبل. ومن جانب آخر فإن هذه الرؤية الجديدة والمختلفة لا تكون إلا من خلال نموذج جديد New Paradigm يجعل العالم Scientist يفسر الأشياء ـ التي سبق ان شاهدها وفسرها تفسيراً معيناً ـ تفسيراً جديداً مخالفاً لذلك التفسير الذي كان يتبناه فيما مضى وفق النموذج القديم، ولذا فإن قضية التفسير هنا مرتبطة أشد الارتباط بالادراك، ولا تكون الرؤية الجديدة للأشياء كذلك إلا من خلال نموذج جديد بديل للنموذج القائم فعلاً. ومن جانب ثالث فإن فكرة النموذج المطروحة في كتاب كون، تشير بوضوح شديد الى أن العلم قبل أن يحدث التغير Change مختلف عنه بعد التغير، والسبب في هذا ان علم ما قبل التغير هو ما يطلق عليه العلم السوي Normal Science أما علم ما بعد التغير فهو ما يطلق عليه العلم الشاذ Extra-ordinary Science أو العلم الثوري Revolutionary Science. هذه الجوانب الثلاثة هي مما يهمنا إلقاء الضوء عليه ونحن بصدد الحديث عن كون، وسوف نبدأ مناقشتنا لها بفكرة النموذج باعتبارها الفكرة المحورية.

رغم أن فكرة النموذج عند كون من أهم الأفكار التي تضمنها تركيب الثورات العلمية إلا أن الفكرة ذاتها على درجة عالية من الغموض، ولذا فإننا نفضل أن نبدأ بعرض الفكرة كما يفهمها كون ذاته، ثم نبين مواضع الغموض.

يتصور كون أن العلم في فترة من الفترات يحقق ارتباطاً كلياً بين نظرياته المختلفة، بمعنى أن هذه النظريات تؤلف كُلاً متماسكاً هو ما نطلق عليه مصطلح النموذج. والعلماء في هذه الفترة يسيرون في أبحاثهم العلمية وفق هذا النموذج ويعملون من خلاله، إلا أنه يحدث أثناء وجود هذا النموذج، والتزام العلماء به، أن يأتي أحد العلماء ويضع يديه بطريقة أو بأخرى على كشف علمي هام يخالف به الآراء السائدة في النموذج العلمي المعمول به فعلاً، فتتغير نظريات العلماء المعمول بها في ظل النموذج السائد، لتحل مكانها نظريات جديدة ترتبت على الكشف الجديد، ويبدأ العلم مسيرته مرة أخرى وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج جديد مخالف تماماً للنموذج الذي ألِفَه العلماء فيما مضى. والعلم في الفترة التي يسود فيها النموذج القديم هو ما يطلق عليه كون العلم السوي. أما العلم الذي توصلنا اليه بعد الكشف العلمي فهو العلم الثوري او الشاذ، وهو ثوري أو شاذ، لأنه خرج على المتعارف عليه في ضوء النموذج السائد.

لكن إذا كانت فكرة النموذج التي يقدمها كون على هذا النحو جديدة ومبتكرة فإنه ينبغي أن نشير الى الغموض الذي اكتنف الفكرة، لأن كون لم يقدم الفكرة من خلال مفهوم واحد، وإنما اشار في مواضع متعددة من أول صفحات مؤلفه، وحتى نهايتها الى مفاهيم متعددة، بل وتعريفات مختلفة أشد الاختلاف لفكرة النموذج، مما أدى الى كثير من الخلط والغموض، ويمكن لنا أن نصنف المعاني التي وضعها كون لفكرة النموذج في التصنيفات الرئيسية الآتية:

ربط كون فكرة النموذج بالجوانب الميتافيزيقية في أكثر من موضع، وهذا ما تشير اليه نصوصه المختلفة، وبذا يشير إلى أهمية بحث الجانب الميتافيزيقي. ويتمثل هذا فيما يلي من الأفكار:

1 ـ الربط بين فكرة النموذج والاعتقاد. يقول كون «لا يمكن لأي جماعة علمية أن تمارس عملها بدون أن تكون لديها مجموعة معينة من الاعتقادات»، وهذا يعني أن العلماء يضعون في اعتبارهم أفكار النموذج المسبقة، كما أن اعتقادهم في نظريات وآراء معينة يوجه عملهم ونشاطهم العلمي أثناء الممارسة العلمية ذاتها.

2 ـ الربط بين فكرة النموذج والاسطورة، حيث يؤكد كون أنه «إذا كانت الاعتقادات القديمة يمكن ان نطلق عليها أساطير، إذن فإنه يمكن ان تنتج الأساطير بالمناهج نفسها وتؤدي إلى الأسباب ذاتها التي تفضي الى المعرفة العلمية في عالم اليوم. ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان من الممكن أن تسمى علماً، إذن فالعلم يتضمن معتقدات لامتسقة مع ما نعلمه اليوم». وعلى هذا فإنه إذا طرحت هذه البدائل أمام التاريخي فإنه يختار البديل الأخير من بينها، أي أن العلم يتضمن معتقدات لامتسقة مع ما نعلمه اليوم. فالنظريات القديمة ليست غير علمية من حيث المبدأ، وإنما هي نظريات غنية بالأفكار والآراء التي تطلعنا على الكثير.

3 ـ وفي موضع ثالث يربط بين النموذج والتأملات

الميتافيزيقية الناجحة بقوله «في المراحل الأولى لتطور أي علم فإن الأشخاص المختلفين يواجهون مجال الظواهر نفسه ـ ولكن ليس الظواهر الخاصة نفسها ـ وهم يصفونها ويؤولونها بطرق مختلفة. وما هو مدهش وفريد بالنسبة لما نطلق عليه علم هو أن الاختلافات المؤقتة لا بد وأن تختفي. . . ولنقبل نموذجاً معيناً فلا بد أن تبدو النظرية أفضل من منافساتها، والنظرية هنا لا تحتاج الى تفسير كل الوقائع التي تواجهها»؛ وفي موضع آخر يقول: «وكما تتغير المشكلات، كذلك تتغير المقاييس التي تميز الحل العلمي الحقيقي من مجرد التأمل الميتافيزيقي أو اللعبة الرياضية».

4 ـ النموذج مبدأ منظم يحكم عملية الادراك. يقول كون «إذا قمنا بإجراء عملية مسح للتجارب الغزيرة في التراث والتي استمدت منها هذه الأمثلة فإن المرء سوف يتبين على الفور أن النموذج مبدأ منظماً يحكم عملية الادراك»، ولهذا فإن «النماذج تحدد لنا قطاعات واسعة من الخبرة».

من هذه النصوص التي يقدمها لنا كون يتضح لنا ثمة أمور هامة، فمن جانب، نجد أن العمل العلمي المتواصل للعلماء تحكمه مجموعة من الاعتقادات التي يؤمن بها هؤلاء، ذلك أن كون يضع في اعتباره فكرة المجتمع العلمي الذي يعد بمثابة الإطار المنظم لنشاط العلماء ويجمع أبحاثهم. وهذا المجتمع يترك العنان لكل عالم لكي يفكر فيما يريد، ويكتب ما يريد في الوقت الذي يريد وفقاً لما يعتقد. وبطبيعة الحال فإن اعتقادات العلماء أو المكونات الماورائية في بنية تفكيرهم متباينة أشد التباين، وهذا ينعكس على اهتماماتهم، فمنهم من يلعب الفن دوراً بارزاً في تشكيل مكوناته العقلية، أو من تكون له اهتمامات بالبيولوجيا مثلاً وهو في الأصل رياضي، وهكذا نجد أن نشاط العلماء يحكمه عنصر التباين والاختلاف، وهم بطبيعة الحال أيضاً يتبادلون الآراء فتلتقي فكرة من هنا مع فكرة من هناك لتؤلف فكرة جديدة لم تخطر على بال صاحبها أصلاً. ولكن من الجانب الآخر فإن كون يرى ان اعتقادات العلماء اسطورية المصدر، وأنها صدرت عن الأساطير، فلكل منا خبرته الخاصة من الروايات والأساطير الخرافية التي استمع إليها في طفولته، وهذه الأساطير تظل في الوجدان مهما كانت خرافية، ومن ثم تلعب دوراً حيوياً في تشكيل اعتقاداتنا. ولهذا السبب فإننا حين نرى الأشياء في العالم الخارجي إنما نراها وفق رغبتنا واعتقادنا، وهذا ما يفسر لنا سر الاختلاف بين شخص وآخر في تفسير ظاهرة تعرض عليهما؛ فنحن حين نشاهد الظاهرة ونحاول تفسيرها إنما نطلق العنان لعقلنا لكي يجول في خلفياتنا العلمية لينتهي الى تفسير معين. وتظل هذه النظرة تحكمنا حتى يأتي كشف علمي جديد فتنقلب الأمور رأساً على عقب ويبدد ما كنا نعتقده؛ ويستحدث النموذج الجديد الذي في إطاره إذا ما نظرنا للأشياء مرة أخرى من المواضع نفسها التي ألفنا النظر منها فيما مضى، وجدنا أن الأشياء بدت لنا مختلفة لأننا أصبحنا نؤمن أو نعتقد بمبدأ جديد يحدد ادراكنا لما نراه. فكأن النموذج بهذا المعنى يفرض علينا رؤية معينة للأشياء، ويحدد لنا نطاق الخبرة.

ويمكن أن نتبيَّن أهمية هذه الفكرة من خلال أمثلة كون المتعددة، فهو يؤكد أن اكتشاف هيرشل ـ عالم الفلك في القرن الماضي ـ لكوكب أورانيوس يقدم مثالاً واضحاً على وجود جسم فلكي شوهد بطريقة مختلفة. ويعتقد أيضاً أن هذا الكشف يعد مثالاً أولياً لتحول مجال الرؤية البصرية عند العلماء، وهو مماثل تماماً للتحول الجشطلتي. ويقدم كون البيّنة الآتية دليلاً على نتيجته: على الأقل في سبع عشرة مناسبة مختلفة بين الأعوام 1690-1781 شاهد الملاحظون الأوروبيون «كوكباً في مواضع نفترض نحن الآن أنها لا بد وقد كانت مشغولة في وقت ما بأورانيوس»، ولكن «واحداً من أبرع الملاحظين من بين هؤلاء جميعاً شاهد الكوكب فعلاً في أربع ليال متتابعة، ولقد لاحظ هيرشل الشيء نفسه، ولكن بعد عناء البحث «أعلن أنه شاهد مذنباً Comet جديداً». وأعلن لاكسل Lexell بعد ذلك أن المدار Orbit الذي وجد فيه هذا المذنب ربما كان لكوكب. من هذه البيّنة ينتهي كون الى النتيجة الآتية: «حينما قبل هذا الاقتراح (أي اقتراح لاكسل) كانت هناك أعداد قليلة من النجوم وأكثر من كوكب واحد في العالم بالنسبة للفلكي المحترف، والجسم الذي تمت ملاحظته قد شوهد بطريقة مختلفة لمدة قرن من الزمان».

هذه الآراء التي يقدمها كون وغيرها من الأمثلة يريد أن يثبت من خلالها أن التحولات التي تحدث في مجال الرؤية البصرية هي التي تجعل العلماء يشاهدون ما هو جديد في عالم الملاحظة الكبير، على اعتبار أن الجانب التفسيري للملاحظة يتخذ طابعاً ديناميكياً. لكن هناك ثمة مجموعة من الملاحظات علينا ان نثبتها على موقف كون وهي:

الملاحظة الأولى: إن مسألة البينة التاريخية لاكتشاف الكوكب أورانيوس كما يزعم كون هي حالة لنموذج الجشطلت وتحولاته، وهذه مسألة مشكوك فيها. ربما كان من الأفضل أن نقول الرأي نفسه بمعنى آخر، فنقول إن الملاحظات الفلكية التي اعتقدت خطأ أن ما شاهدته في السماء كان نجماً، بينما هو في الحقيقة كوكب، وأن الرأي بأن هيرشل لم يعلن أن

أورانيوس كان مذنباً إلا بعد العديد من الضمانات، ولما حصل على هذه الضمانات (من خلال الرصد المتتابع لموضع الكوكب) أعلن أنه اكتشف مذنباً جديداً. وهنا فإن اعلان هيرشل لهذا الرأي لم يتم إلا بعد الفحص وأن ما سبقت مشاهدته هو مذنب، انما هو شيء مختلف بكل تأكيد عن مشاهدة شيء ما فعلاً بطريقة مختلفة. ومن ثم فإن ما فعله هيرشل ببساطة هو أنه أعلن أن لديه بعض التبريرات للإعتقاد بأن ما شوهد كان مذنباً. على هذا النحو فان هيرشل أعلن بأن لديه بعض المبررات لأن يعتقد بأن ما شاهده يفترض الخصائص نفسها التي تفترضها المذنبات، وأن لاكسل اقترح أن المدار «من الممكن ان يكون لكوكب» بعد محاولات متعددة مثمرة بذلها ليجعل الحركة الملاحظة ملائمة لمدار المذنب. ولكن كون لا يقترح علينا ان لاكسل شاهد الآن كوكباً، أو أن هذا الكوكب تمّ إدراكه بصورة مختلفة، أو أن الخبرة الراهنة احدثت تحولاً في الرؤية. ولذا فإنه يمكن القول بأن لاكسل يعتقد الآن بصورة عقلية ان الحركة الملاحظة كانت حركة كوكب، بمعنى ان لاكسل يعتقد ان الشيء نفسه قد شاهده كل واحد من الملاحظين، لأنه يفترض خاصية أو صفة أنه كوكب، وذلك لاعتقاده أنه يسلك الطرق نفسها التي تسلكها الكواكب وليس لأن كل واحد اعتقد أن ما شاهده كوكباً، فقد اخطأ البعض في فكرتهم عن صفات المواضع التي شاهدوها، وأخطأ بعضهم الآخر حين اعتقد أنه نجم، لأن الاعتقاد بأنه نجم يختلف تماماً عن مشاهدة أو إدراك أنه نجم فعلاً، فإذا «كانت هناك أعداد قليلة من النجوم اضيف اليها الكوكب الجديد في عالم الفلكي المحترف بعد قبول اقتراح لاكسل، كما يذهب كون إلى ذلك، إذن يجب أن يكون هذا متبوعاً بشيء آخر، ويستتبع هذا أنه قبل لاكسل لا بد وان تكون هناك نجوم أخرى في عالم الفلكي المحترف. ولكن اذا كان هذا صحيحاً فإنه لا يمكن للمرء ان يقول أن الفلكيين قبل لاكسل كانوا مخطئين حول عدد النجوم. ومن جانب آخر فإذا قلنا أنهم كانوا مخطئين، فإن هذا يعني أن نقول شيئاً حول طبيعة وجهة نظرهم في مقابل وجهة النظر المعروضة ـ وكون لا يرى أنهم كانوا على خطأ ـ والسبب في ذلك من وجهة نظره وجود نجوم كثيرة العدد في عالمهم، ومن ثم فلم يكن هؤلاء الفلكيون على خطأ، وفي هذا فإن رأي كون الخاص ينسحب على العلم الحديث، ومتطابق معه.

إن موقف كون هذا يفتح الباب لمناقشات وتحديات فلسفية كثيرة، رغم ما يعلنه من أنه ليس مشغولاً بوضع فلسفة وصفية للعلم: إنه يريد ببساطة أن يقول للعلماء أن ما ينظرون اليه على أنه اعتقادات علمية صحيحة، هو في الواقع اعتقادات خاطئة.

الملاحظة الثانية: أن كون في أحد أمثلته التي يقدمها من خلال استعراضه لمجهودات الكيميائيين يبدي شكوكه حول آراء الكيمائي الفرنسي بروست ونظيره بيرثلوت قائلاً: «لقد ادعى الأول أن كل التفاعلات الكيميائية تحدث في ظل وجود نسب ثابتة، أما الثاني فلم يذهب الى ذلك. وقد جمع كل منهما بعض البينات التجريبية التي تؤيد وجهة نظره. ومع هذا، فقد تحدث كل من الرجلين بالضرورة من خلال عمل الآخر. فبينما شاهد بيرثلوت مركباً يختلف في النسب، نجد أن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب، وعند هذا الحد فإنه لا التجربة ولا التعريف الاصطلاحي كانا ملائمين. لقد كان الرجلان يقفان عند نقطتي تقاطع تماماً مثلما كان الأمر بالنسبة لغاليليو وارسطو».

إن موقف كون في هذا النص يتضمن ان أحد هذين الرجلين كان يتحدث عن الآخر بالضرورة، وأنهما كانا يمثلان غرضين متعارضين. وحقيقة الأمر أنهما كانا يمثلان غرضين متعارضين، ولم يكن الواحد منهما يتحدث من خلال عمل الآخر. ولكن أي ضرورة تلك التي يذهب إليها كون؟

لا شك أن الطريقة الميثولودولوجية التي يعرض من خلالها كون وجهة نظره للادراك هي التي تفرض علينا قبول نتيجته. فوجهة نظره الحقيقية تتضمن أن بروست وبرثلوت كانا يمثلان غرضين متعارضين، وان كلاً منهما كان يتحدث بالضرورة عن عمل الآخر، ولهذا السبب لم يتحكما في تفصيلات المعطىّ Given الذي شاهداه، ووفقاً لهذا التغير الجديد فإن عوالم الرؤية بالنسبة لهذين العالمين كانت مختلفة، كما يشير كون، ومن ثم فالآراء التي اعلناها عن عوالمهم ليست جديدة ولكنها متعارضة الغرض، وهما حين أعلنا هذه الآراء فإن كلاً منهما كان يتحدث حقيقة من خلال عمل الآخر، ولذا فإنهما بالضرورة يمثلان نموذجين مختلفين.

هذه النتيجة الغريبة التي انتهينا إليها ترجع في جزء كبير منها إلى الاستخدام الغريب للكلمات عند كون: فهي إما كاذبة أو تؤدي الى سوء فهم. ويمكن ان نتبين هذا من التقرير الآتي:

(أ) بينما شاهد برثلوت مركباً يختلف من حيث النسبة، فإن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب.

ولكن لماذا لا نقرر ببساطة أن:

(أ') اعتقد برثلوت أن التفاعلات الكيميائية تتضمن المركبات التي يمكن أن تختلف في النسبة، بينما اعتقد بروست

أن التفاعلات الكيميائية تتضمن الخليط الفيزيائي فحسب.

إننا إذا تبنينا (أ) بدلاً من (أ) فإن هذا يرجع للعالمين انفسهم، ولا يرجع الى طبيعة العلم أو شبه العلم Qua-Science كما يذهب إلى ذلك كون. لقد كان للعالمين فعلاً سيطرة على ما اعتقداه حول ما شاهداه، على الأقل سيطرة أكثرعلى ما شاهداه، وهذا بطبيعة الحال يرجع الى وجهة النظر الاعتقادية وليس للرؤية.

هكذا تبدو أمامنا آراء كون حول حقيقة الرؤية البصرية في مجال العلم، وطبيعة إدراك الجزئيات التي يعتبرها العالم بمثابة المعطيات الحقيقية التي ينطلق الكشف العلمي ابتداء منها.

لكن ماالذي يمكن قوله عن فكرة الاختبار Testing عند كون من خلال العلم السوي؟

إن الاختبارات كما يرى كون تعد بمثابة موصلات، إلا أنها ذات نوع خاص ومتميز، حيث أن نتيجة التحليل تطلعنا على شيء هام بالنسبة لفكرة كون، وهو ان ما يُختبر إنما هو العالم The Scientist ذاته وليست النظرية The Theory. ولهذا فإن الاختبار في ضوء العلم السوي ليس اختباراً للنظريات، وإنما هو بالأحرى جزءٌ من نشاط حل المعضلات Puzzle Solving Activity. ذلك ان ما يحكم العلم السوي هو وجود نموذج معين، أو بمعنى أدق، العلم السوي محكوم بالنظرية السائدة. ونحن نعلم ان النموذج السائد موثوق به ضمناً ولكن قد لا يكون ملائماً للنتائج التجريبية، وهنا فإنه قد تحدث مفارقات، والبحث العادي أو المألوف لنا يقوم على أساس حل هذه المفارقات. كذلك فإننا نلاحظ أن النموذج عند كون يضع في الحسبان، أو هو يأخذ كضمان، وجود حل لكل معضلة عن طريق الاختلافات بين النموذج والملاحظات، وبناءً على هذا فإنه طالما أن الاختبارات تنفذ من خلال العلم السوي، فإنه يمكن النظر إليها تماماً بصورة مكافئة لنظرة كارل بوبر لاختبار النظرية، ولذا فهي تبدو على أنها اختبار لمهارة المجرب في حل المعضلات. فإذا كان ناتج الإختبار سالباً فإن النتيجة هنا لا تمثل فشل النظرية، وإنما تمثل فشل براعة المجرب وقدرته على الحل. وموقف المجرب في هذه الحالة أو مكانته العلمية تهبط نتيجة لإخفاقه في حل المعضلة، ولكن مكانة النموذج وقدرته على العمل وتجانسه في هذه الحالة ومن خلال الإخفاقات المتتالية للمجرب، هذه المكانة التي يحتلها النموذج سوف ترتفع بلا شك، ومن ثم يثبت النموذج ويحتفظ بقدرته على العمل أمام هذه الصعوبات والإخفاقات المتكررة.

إنه وفقاً لرأي كون فإنه في الوقت الذي يكون لدينا فيه العلم الشاذ Abnormal Science أو العلم الثوري قد يحدث اختبار أصيل للنظريات، ومن ثم فإن النتيجة السالبة Negative Result للاختبار ينظر إليها ليس باعتبارها اخفاقاً شخصياً من قبل المجرب، وإنما كإخفاق للنظرية وفشل ذريع لأبعادها. أو بمعنى آخر، فإن الإخفاق الذي نُظر إليه فيما سبق على أنه اخفاق من قبل المجرب قد ينظر إليه في هذه الحالة على أنه اخفاق للنظرية موضع الإختبار.

كذلك فإنه تبعاً لوجهة نظر كون فإن العلم السوي هو الشرط المألوف للعلم، أما العلم الشاذ فهو شرط غير عادي. وهنا نجد أن فكرة الاختبار مختلفة في ضوء الحالتين، لأنه إذا أردنا اختبار القضايا العلمية، وفق رأي كون وبوبر، وجدنا بوبر يرى أن العلماء يضعون القضايا أو الفروض ويختبرونها خطوة خطوة، على حين أن هذا القول بالنسبة لكون يعني فقط وفقط أن العلماء يختبرون حلولهم للمعضلات. وهنا نتساءل: كيف يمكن الدفاع عن النظرية حسب رأي كون؟ إنه بلا شك يوجد تضارب في ثنايا رأي كون من المهم ان ننتبه إليه، إذ أن الشرط الذي يُنظَرْ إليه كون على أنه الشرط المألوف Normal Condition والدقيق العلم (إذا حصلنا عليه فعلاً)، هذا الشرط يُنظَرْ اليه بوبر على أنه شرط غير علمي.

وبالصورة نفسها نجد أن هناك وجهاً من اللاتماثل عند بوبر بين قابلية التكذيب وعدم قابلية التحقيق للتعميمات العلمية، وتلك خطوة لا يمكن التراجع عنها في إطار أفكار بوبر. ونحن نجد اللاتماثل نفسه يلعب دوره عند كون في تركيب الثورات العلمية، وقد أخذ كون هذه الفكرة من بوبر، لكن كون أشار بوضوح في مؤلفه إلى رأي بوبر القائل بأنه لا يوجد تحقيق وان التكذيب هو ما يعنينا، ولكن ينبغي ان نعلم أن كون فعل هذا حتى يقضي على فكرة بوبر باعتبارها ليست واقعية ولا تتفق مع أفكاره، على أساس أنه في مرحلة العلم السوي لا يوجد تكذيب للنظريات العلمية، بينما في حالة العلم الشاذ فإن البيّنة التي توضع في الاعتبار على أنها تكذيب للنموذج الذي نألفه، سوف تؤخذ أيضاً على أنها بيّنة لتحقيق النموذج الجديد.

وما نلاحظه على تركيب الثورات العلمية أن كون لم يقدم لنا أي معيار للتمييز بالنسبة للعلم، رغم أنه ينحي جانباً معيار قابلية التكذيب الذي قدمه كارل بوبر.

أمر آخر نرى ضرورة الإشارة اليه بالنسبة لكل من بوبر وكون، وهو أن كون ينظر الى العلم السوي والعلم الشاذ معاً؛ فالعلم السوي (وهو ذلك العلم الذي لا يوجد فيه أي اختبار حقيقي للنظريات) يعتبره كون علماً أصيلاً Genuine Science بينما العلم الثوري (والذي يحدث فيه الاختبار

الحقيقي للنظريات) هو علم شاذ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن نصفه بصفة العلم الأصيل. ومن ثم فإن ما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند كون هو علم فحسب عند بوبر، وما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند بوبر هو علم فحسب عند كون.

كذلك يشير كون الى نقطة أخرى هامة فيما يتعلق بالنظريات، حيث يقول: لقد حدث كثيراً في تاريخ العلم أن وضعت نظرية قبل أن يفشل اختبارها. ولكن ليس قبل ان تبدو كنظرية ملائمة لتأييد حل المعضلات، ومن ثم فإن الاختبار ليس مهماً بالضرورة.

الواقع أن كون فهم بوبر بصورة خاطئة هنا، لأن بوبر يعلق أهمية كبيرة على تمييز النظرية العلمية، ليس من جهة اختبارها فعلاً وإنما من حيث قابليتها للاختبار؛ فالنظرية الأكثر قابلية للإختبار هي النظرية الأفضل، ولذا فإن بوبر يذهب الى ضرورة ان نعتمد على أن النظرية العلمية الأكثر قابلية للاختبار لا بد وأن تستخدم بدلاً من النظرية السابقة، رغم أن النظرية السابقة ـ وهي السائدة ـ لم تفشل إختبارياً بعد.

أما فيما يتعلق بكون النظرية مؤيدة لحل المعضلات، فإن هذه الفكرة في حقيقتها فجة؛ لأنه ما دام كون يصر على أنه توجد مفارقات ومعضلات لم تحل، فإن الفارق بين التأييد والفشل في التأييد بالنسبة لحل المعضلات إنما هو مجرد فارق في الدرجة. لا بد إذن أن يكون هناك مستوىً نقدي حاسم، ونحن لا نعلم هذا المستوى.

ولكننا نتساءل: لماذا يكون العلم السوي هو جوهر العلم في رأي كون؟

إننا حقيقة نعارض فكرة كون التي يزعم في إطارها أن العلم السوي هو جوهر العلم، أو هو العلم الأصيل، ولكننا في الوقت نفسه سنفترض مؤقتاً مع كون أن تاريخ العلم His-tory of Science يسير وفق النمط الكوني Kuhnian Pattern فعلاً، أي أننا سوف نفترض أن هناك فترة طويلة في التاريخ للعلم السوي يحدث أثناءها قطع بسبب العلم الشاذ أو الثوري، بحيث تبدأ بعدها فترة جديدة من العلم السوي. لماذا إذن يهتم كون بأن ينسب قيمة عالية للعلم السوي، على حين ينسب قيمة أقل للعلم الشاذ أو الثوري؟ إننا نثير هذا التساؤل من واقع اعتبارات ثلاثة هامة هي:

أولاً ـ أن العلم السوي يقارن دائماً بالعلم الثوري أو الشاذ، وكون نفسه يرى أنه من الخطأ ان لا نهتم بالعلم السوي، رغم أنه يؤكد ان العلم السوي ليس منتجاً ولا يؤدي الى افكار جديدة.

ثانياً ـ إذا كان كون قد تساءل بأي صورة أو كيفية يتقدم العلم السوي لتبيَّن على الفور أن العلم السوي يتقدم عن طريق التراكم. وهنا فإننا نتساءل لماذا حاول كون ان يطابق أو ينشىء علاقة تطابق ذاتية بين العلم والنظرية، رغم اعتقاده بالعملية الدينامية التي تكتسب المعرفة بواسطتها؟

ثالثاً ـ لماذا لم ينقد كون العلم السوي؟ ولماذا سجل إعجابه الشديد به؟ لماذا فعل هذا وهو من أعظم فلاسفة العلم، واكتسب شهرة عالمية بكتاباته عن الثورة الكوبرنيكية وتركيب الثورات العلمية؟

هناك إجابة واحدة على هذه التساؤلات ـ رغم أننا نشك أنها الإجابة الرئيسية ـ وتتمثل فيما يلي: هناك الكثير عن العلم السوي في حياة الانسان بحيث نستطيع ان نتبينه، وهذا الكثير يفوق بمراحل ما يمكن ان نقوله عن العلم الثوري أو الشاذ. فما يمكن ان نقوله عن العلم الثوري نادر جداً من وجهة النظر السيسيولوجية والميثودولوجية معاً لأن ما يحدث نادر في حياة الانسان أقل أهمية مما يحدث طوال الوقت.

إلا أن مواقف هذه الفئة من فلاسفة العلم التي ظهرت مع مطلع النصف الثاني من القرن العشرين كشفت عن أوجه نقد وقصور، ومن أهم الانتقادات التي يمكن إثباتها على هذا الاتجاه ما يلي:

1 ـ افترض أننا قبلنا نظرية علمية ولتكن T_1 إذن ما خبرناه هو T_1، وهذه الخبرة تختلف بطبيعة الحال عما يمكن أن نخبره إذا قبلنا نظرية أخرى بديلة. فكيف يمكن بطريقة عقلية ان نراجع نظرياتنا واعتقاداتنا لتكون حول ما نحن على خبره به؟ من رأي هؤلاء الفلاسفة انه منذ اللحظة التي غيرنا فيها اعتقاداتنا فيما يتعلق بالملامح الأساسية للخبرة، سوف تتغير الخبرة ذاتها، ويكون من المستحيل علينا أن نراجع اعتقاداتنا الأساسية حول ما نحن قادرون على خبرته الآن، هذا من جانب. كما أننا حين نراجع فإن هذه المراجعة لن تجعلنا على حالتنا من الاعتقاد في الخبرة الراهنة، وهذا يتضمن أن العالم يراجع اعتقاداته الأساسية حول خبرته السابقة في أي وقت، وليس حول ما يمكن أن يخبره في أي وقت. وهنا نكتشف مواضع الغموض في أفكار هؤلاء، لأنه إذا كانت هذه الاعتقادات علمية إذن فلا بد من تأييدها أو تكذيبها، ولا بد من أن تعبر عن الصدق فيما يمكن أن نخبره الآن. أما إذا كانت لا تعني شيئاً حول ما يمكن أن نخبره بحيث يشبع أو يكذب هذه الاعتقادات في الوقت الذي نعتنقها فيه، إذن فلا يمكن تأييد هذه الاعتقادات أو تكذيبها.

2 ـ إن النظرية العلمية بعد الثورة العلمية ليست بديلاً

للنظرية العلمية قبلها. إن وجهات نظر هؤلاء رغم حيويتها، إلا أنها لا تفضي إلى أن تصبح النظرية العلمية T_2 بعد الثورة العلمية بديلاً للنظرية العلمية T_1 قبل الثورة العلمية، ذلك لأنهم يرون أن النظرية T_1 تحدد لنا الخبرة E_1 وهذه الخبرة مختلفة عن الخبرة E_2 التي تحدد النظرية T_2. وهنا تكمن الصعوبة، لأن العالم الذي يقبل النظرية T_1 على اعتبار أن لها بعض الجوانب التي لا تتفق فيها مع الخبرة E_1 التي ليست متفقة مع قبول العالم للنظرية T_2 والسبب في هذا أنهما لا يتحدثان عن الخبرة نفسها، أو عن العالم نفسه، وبالمعنى الملائم للعلم، لأنهما لم يخبرا الشيء نفسه (حيث $E_1 \# E_2$) ولأن كل عالم من العلماء يتحدث فحسب عن خبراته الخاصة، ومن ثم فإن الاعتقادات حول الخبرة وحول العالم ليست إذن اعتقادات جديدة، وهنا فإنه لا يمكن القول بأن النظرية T_2 ليست بديلاً للنظرية العلمية T_1.

ويمكن القول بأن النظرية T_1 ليست بديلاً للنظرية T_2 ولأن T_2 تتحدث عن شيء مختلف تماماً هو E_2 بدلاً من T_1 التي تتحدث عن الخبرة E_1، وبذا فلا يمكن القول بأن النظريتين T_1، T_2 ليستا وجهتي نظر مختلفتين عن العالم نفسه، لأن العالم قد تغير تغييراً جذرياً، كذلك فإنهما ليستا وجهتي نظر مختلفتين حول الخبرة، لأن الخبرة أيضاً قد تغيرت تغييراً جذرياً. افترض أنني قبلت وجهة النظر الحديثة عن ميكانيكا الكم Quantum Mechanics وقَبِلَ آخر وجهة النظر الحديثة عن علم الاجتماع، فإن هذا لا يعني أننا لسنا متفقين، أو أننا نعبر عن اعتقادات بديلة: إننا لا نعبر عن اعتقادات بديلة لأن مجال الخبرة مختلف تماماً. وهذا المثال يشبه تماماً مثالنا الآتي: إذا كنت ألاحظ عصفوراً وقلت إنه يمكن ان يطير، بينما تلاحظ أنت أرنباً وقلت إنه لا يمكنه أن يطير، فإننا عند هذه النقطة لا نمثل اعتقادات بديلة، لأننا نشاهد أشياء مختلفة، ومن ثم فإن آراءنا الخاصة حول هذه الأشياء ليست آراءً بديلة. كذلك الأمر حين يخبر عالم من العلماء خبرات خاصة لأشياء مختلفة عن خبرات عالم آخر، فإن الاعتقادات التي سيعبران عنها سوف تعبر بالضرورة عن أشياء الخبرة، وليست هي في حد ذاتها اعتقادات بديلة.

3 ـ أما المشكلة الثالثة فإنها تتعلق بالعلاقة بين النظرية والواقعة، أو هي تتصل بمجال الواقعة ذاتها. فعلى سبيل المثال نحن نجد أن كون ينكر إمكانية وجود معطيات ثابتة Fixed data يؤولها العالم أثناء الثورة العلمية، كما أنه يرى أن عالَمَ العلماء محدد بطريقة متصلة «بالبيئة وبالانجاز العلمي». وعلى هذا الأساس يفترض كون أن البيئة Environment ذاتها ليست متأثرة بالنظرية، وإنما العالِم هو المتأثر، والبيئة تتحد مع النظرية لتكون العالَم. وبهذا المعنى فإنه يمكن القول بأن البيئة ذاتها مثبتة Fixed.

ولكن طالما أن كون قد افترض أن البيئة مثبتة وليست متأثرة بالنظرية، فإنها عندئذ لا بد وان تكون متاحة بطريقة محايدة Neutral للعلماء خلال الثورات العلمية. وبالاضافة الى هذا توجد مشكلة متداخلة مع وجهة نظر التغير الجذري الملاحظ، حيث تنشأ تساؤلات عديدة. إذ كيف يمكن للتقليد العلمي المعتاد أن يعمل في البيئة ويغير منها ليشكّل في النهاية عالَمَ العلماء؟ وكيف يمكن للنماذج أو النظريات ان تتداخل مع البيئة المألوفة لتنتج المعطيات، وما هي طبيعة هذا التداخل؟ وما الذي يحدث حين تنشأ معطيات جديدة؟ وأين توجد مواضع التداخل، وإذا كانت هذه المواضع مركبة فهل يكون المركب إذن في المشاهدة؟ قد يقول كون رداً على مثل هذه التساؤلات: إن ما حدث هو «حادثة مفاجئة غير مركبة»، ولكن هذه الإجابة لا تعني شيئاً أكثر من تعبير ذكي عن وجهة نظره.

4 ـ أما المشكلة الرابعة التي تتصل بآراء هؤلاء، فهي أنه إذا كان هؤلاء على صواب، فلا بد وأن ينتج عن موقفهم أنه لن توجد نظرية علمية يمكن اختبارها أو تكذيبها عن طريق الرجوع للملاحظات، ذلك أنه وفق رأيهم في الافتراضات المسبقة على الملاحظات سوف تكون طوع الجزئيات العلمية في أي وقت. ولكننا نرى أن الملاحظات وتقارير الملاحظة لن تفضي الى الرفض العقلي للنظرية العلمية، ولن تفضي أيضاً الى القبول العقلي للنظرية الجديدة والاتجاه الثوري في العلم.

لكن ما هو ذلك الموقف الذي يشتركون فيه جميعاً ونطلق عليه موقف المعنى الجذري المتغير؟

يبدأ موقف المعنى الجذري المتغير حجته الأساسية بأن الحدود Terms لا تمتلك معنى بمقتضى صورتها الخاصة منعزلة عن السياق الذي ترد فيه، ومن ثم فالمعنى الذي تكتسبه الحدود إنما يكون بالإشارة الى وظيفتها النسقية Systematic Function داخل النسق النظري، فمعنى الحد يعتمد على النظرية التي يتخذ فيها موضعاً. ومعنى تغيير النظرية هو أن موضع الحد يتغير بالنسبة للحدود الأخرى، وبالتالي يتغير المعنى. كذلك فإنه إذا كان علينا أن نتبنى نظرية علمية جديدة، فإن هذا يعني أن نعيد تحديد أدوار Roles الحدود النظرية وحدود الملاحظة. وهذا التغير من وجهة نظر هانسون وفيرابند وكون وتولمن إنما يكون تغييراً جذرياً Radical في المعنى، بمعنى أنه سوف يستبعد مقارنات هامة بالنظريات المختلفة من خلال الرجوع لنوع ما من المشاركة في المعنى

للحدود المستخدمة، على اعتبار أن هذه المقارنات تتضمن ما إذا كانت النظرية التي لدينا غير متسقة مع، أو ليست على اتفاق مع، أو هي بديل، أو منافسة، أو ترتد الى، أو مشتقة من، أو أفضل من، أو الأكثر قبولاً من نظرية أخرى - فهذه المقارنات ليست ممكنة بالرجوع الى معاني الحدود المستخدمة، وليست كافية من وجهة نظرهم المشاركة في المعنى بين الحدود الواردة في النظريات المختلفة لتستخدم كأساس للمقارنات، ولذا فإنهم يستندون الى المبدأين الآتيين:

المبدأ الأول: إن معنى أي حد علمي يعتمد على السياق النظري الذي يرد فيه.

المبدأ الثاني: إن معنى أي حد علمي يرد في نظرية سوف يتغير جذرياً إذا تعدلت تلك النظرية.

أما المبدأ الأول فإنه يركز على نوع ما من الاعتماد في المعنى نفسه على السياق النظري Theoretical Context ولذا فإنه معقول إلى درجة كبيرة. والواقع أنه لا يمكن القول تماماً بأن كل المعنى متضمن في المكونات الفيزيائية للحدود، لأن الحدود نفسها من الناحية الفيزيائية قد تكون لها معان مختلفة في الظروف المختلفة، أو بمعنى آخر، قد يخضع الحد لتغيرات تاريخية في المعنى، وقد تكون هناك اختلافات دقيقة لاتكاد تذكر في السياقات المختلفة، وقد يرد الحد بمعان مختلفة في لغات مختلفة، وقد تتغير بالنسبة للمتحدث، أو قد يكون مقيداً باشتراطات فنية مختلفة. إذن فمن الواضح أن العامل الهام ليس هو الخاصية الفيزيائية للحد، وإنما الدور الذي يلعبه الحد حين يستخدمه المتحدث في سياق.

والشيء الهام الذي نريد أن نؤكده فيما يتعلق بهذين المبدأين هو أن فلاسفة العلم الذين يأخذون بفكرة المعنى الجذري المتغير، يزعمون أن قبول المبدأ الأول يفرض علينا ضرورة قبول المبدأ الثاني. لكننا من جانب نرى خلافاً لذلك أن المعنى ليس وظيفة للتكوين الفيزيائي للحدود فحسب، لأنه يمكن النظر للمعاني على أنها نسبية Relative بالنسبة لنظرية ما معطاة، ومن ثم فإن هذا الفهم لا يفرض علينا ان نوافق على اعتقادهم بأن الحدود في النظريات المختلفة لا تشترك في المعنى نفسه، لأنه ما دامت المعاني تعتمد على السياقات النظرية فلا ينتج عن ذلك أن المعاني ذات علاقة تناظر واحد - بواحد في السياقات النظرية، حيث لا تشترط ان تكون كل علاقة هي علاقة تناظر واحد - بواحد، ومن ثمَّ فإن المبدأ الثاني لا ينتج من المبدأ الأول.

وحتى يمكن لنا أن نفحص المبدأ الأول بصورة منطقية، علينا ان نناقش بعض المواقف الفلسفية حول نظرية المعنى Theory of Meaning. فعادة ما يكون لمشكلة المعنى Problem of Meaning جانبان هما: الجانب الأول، ويتمثل في المعنى Significance، أو امتلاك المعنى. والجانب الثاني، ويتمثل في الترادف Synonymy، وهذا الجانب يتضمن المبدأ الثاني، لأن التحولات التي تتم من نظرية علمية قائمة إلى نظرية علمية أخرى تفرض تغيرات جذرية في معاني الحدود المستخدمة. والسؤال الآن هو: كيف يكون لحدين مختلفين المعنى نفسه؟

لا شك أن هناك مداخل متعددة، ووجهات نظر مختلفة، حول الظروف التي يكون فيها لحدين المعنى عينه. أما المدخل الأول، فهو أقدم وجهات النظر جميعاً، وهو المدخل الأفلاطوني الذي نجده في نظرية المثل والذي يشير إلى أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط،استخدم الحدان للإشارة الى الماهية نفسها. على حين أن المدخل الثاني يقرر أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، استخدم الحدان للتعبير عن الصور العقلية نفسها. ويقرر المدخل الثالث أن للحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، لم يكن بمقدورنا تصور شيء ما يشبع الحد الأول ولا يشبع الحد الثاني. وعادة ما ينظر لهذا المدخل على أنه أعم وأشمل من المدخل الثاني. أما المدخل الرابع فيقرر أن لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، لم يكن هناك شيء يشبع الحد الأول ولا يشبع الحد الثاني. أما المدخل الخامس فهو المدخل الإسمي الذي يقرر ان لحدين المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، كان لهما الماصدق نفسه.

لقد اهتم بعض المعاصرين مثل ألستون Alston وماتس Mates وكواين وغودمان Goodman بدراسة المداخل المتعلقة بترادف المعنى. فنجد الستون يقتفي خطوات أوستن Austin ويذهب الى تقرير أن كلمتين يكون لهما المعنى نفسه إذا، وإذا فقط، كان «من الممكن أن نضع واحدة منهما مكان الأخرى في عدد من الجمل بدون أن يتغير موضع التعبير لهذه الجمل». لكن قابلية هذا المعيار للتطبيق على التحولات العلمية يجعل المسألة بأسرها ذات طابع مُشكِل Problematic نظراً للصعوبات التي تتمثل في فكرة الستون عن «مواضع التعبير».

انه من الواضح تماماً أن النظريين من أصحاب فكرة المعنى الجذري المتغير لا ينظرون للتغير العلمي على أنه تغير لغوي، وهم إذا فعلوا ذلك فإن معيار ماتس في هذه الحالة يبدو مشكوكاً فيه ولن يساعدنا، ذلك لأن ماتس يضع معياره المحدد للترادف المتضمن في اللغة على الصورة التالية: «يقال لتعبيرين أنهما مترادفان في لغة L إذا كانا، وإذا فقط أمكن تبديل موضعيهما في كل جملة في اللغة L دون ان تتغير قيمة

صدق هذه الجملة». ولكن ماتس نفسه يشك فيما إذا كان من الممكن ان تستخدم هذه الفكرة كمعيار لترادف اللغات.

كذلك فإننا نجد كواين وغودمان معاً يؤسسان مفهوماً ما صدقياً عن المعنى المتغير، وهما معاً يستنتجان أنه لا يمكن القول بأنهما حدان مترادفان تماماً ومع هذا فإنهما معاً أيضاً يقبلان الفكرة القائلة بأن الترادف في المعنى يكون لدرجة ما. ويبدو أن هذه النتيجة التي توصل اليها كواين، وغودمان متسقة مع الرأي القائل بأنه توجد درجة كافية من اللاتغير في المعنى متضمنة في الحدود التي ترد في نظريات علمية مختلفة.

إن مذهب المعنى الجذري المتغير يحاول ان يثبت فكرته الأساسية من خلال النظر في النظريات العلمية وما تنطوي عليه، ولذا فإنه يضع بعض الحجج الأساسية التي يحاول من ثناياها أن يثبت وجهة نظره فيما يتعلق بالتطور النظري داخل العلم، أو بمعنى آخر في معاني الحدود ذاتها، وهذه الحجج هي:

الحجة الأولى: معنى أي حد علمي وليكن S يتغير جذرياً إذا دخل في علاقات أساسية مختلفة مع حدود أخرى.

الحجة الثانية: أي حد متغير S يرد في نظرية T يدخل في علاقات أساسية مختلفة مع حدود أخرى اذا تعدلت النظرية T.

الحجة الثالثة: بناء على هذا فإنه إذا تعدلت النظرية T فمعنى أي حد علمي يرد فيها قد تغير جذرياً.

إننا نلاحظ ان النتيجة التي توصلنا اليها تشبه الى حد كبير الرأي القائل بأن أي تعديل في النظرية T ينطوي على أن معنى كل حد من حدود T قد تغيراً جذرياً. كذلك فإنه رغم أن الانتقال استدلالياً من الحجة الأولى والثانية الى الحجة الثالثة انتقال صحيح من الناحية المنطقية، إلا أن الحجتين الأولى والثانية تثيران بعض الاشكالات، مما يمكن تناوله على الوجه التالي:

أولاً ـ إذا أخذت الحجة الثانية، التي تذهب إلى أن أي تعديل يجعل من النظرية العلمية T نظرية مختلفة، ويفضي الى تغيرات أساسية. من هذه الحجة لا ينتج أن أي تعديل للنظرية T يجعل منها نظرية مختلفة، لأنه توجد أمثلة كثيرة ومتعددة لتعديل النظريات تحت عنوان «تغير النظريات»، لكن العدد القليل فقط من هذه الأمثلة يرد كما يلي: إن التعديلات التي لا يمكن القول بأنها تجعل من النظرية T نظرية مختلفة، لا نفترض أن الحدود الواردة في النظرية T تدخل في علاقات أساسية مختلفة، ومن ثم فالحجة التي أمامنا كاذبة. أضف الى هذا أنه إذا جرى أي تعديل في النظرية T على كل حد يدخل في علاقات أساسية مختلفة، فإنه لا بد وأن يرفض التمييز بين العلاقات الأساسية والعلاقات اللاأساسية، وبالتالي فإن هذه الحجة يعترض عليها ويمكن تصحيحها منطقياً لتصبح كما يلي:

الحجة الثانية (معدلة): أي حد علمي S يرد في نظرية علمية T يدخل في علاقات أساسية مختلفة مع الحدود الأخرى إذا تعدلت النظرية العلمية T بما يجعلها نظرية مختلفة.

ومع أن هذا التصحيح يجعل الحجة صحيحة منطقياً، إلا أنه توجد لدينا مشكلة تتعلق بإمكان تطبيقها على التحولات العلمية الفعلية Actual Scientific Transitions.

ثانياً ـ إلا أن المشكلة الحقيقية والجادة تتمثل في الحجة الأولى. إذ أننا نتساءل: أي العلاقات الأساسية يجب أن تتغير بالنسبة للحد S ليحدث تغيراً جذرياً في المعنى؟ (أ) هل يجب أن يدخل الحد S مع كل علاقة أساسية ليتغير معنى S تغيراً جذرياً؟ (ب) أم أن الأمر يحتاج فقط لبعض التغيير؟

افترض أننا أجبنا بالايجاب على (أ) إذن فمن الواضح أن تطبيق الحجة الأولى على التحولات العلمية الفعلية ليس صحيحاً. والسبب في ذلك أن كل علاقة أساسية لم تتغير بالنسبة للحدود في أمثلتها. خذ على سبيل المثال الكتلة mass فسنجد أن الكتلة في ميكانيكا نيوتن والميكانيكا النسبية تدخل في علاقة أساسية لا تتغير مع الحدود الأخرى، خاصة وأن الكتلة في هاتين النظريتين ينظر إليها على أنها نسبة القوة Force الى العجلة Acceleration. إذن القوة تدخل في العلاقة نفسها وهي تساوي F/a في النظريتين.

كذلك فإنه إذا افترضنا أننا أجبنا بالإثبات على (ب)، فإن الحجة الأولى بناءً على هذا التأويل يجب أن يتم تصحيحها على الوجه التالي:

الحجة الأولى (معدلة): معنى اي حد علمي يتغير جذرياً إذا دخل في علاقات ما أساسية مختلفة مع حدود أخرى.

ومع هذا فإن الحجة في صورتها المعدلة كاذبة. لأنه إذا دخل حد علمي في علاقات ما أساسية مختلفة مع حدود أخرى، فإنني اعتقد أن ما ينتج عن هذا هو أن الحد قد اكتسب معنى جديداً، ومع ذلك فقد يستبقي الحد بعض العلاقات الأساسية التي يدخل فيها مع حدود أخرى، أو يمكن القول بأن الحد قد استبقى جزءاً من معناه القديم، وهذا الجزء الذي استبقاه الحد تم في ضوء مراجعة النظريات. وهذا بالضرورة لا ينتج عنه أن التعديلات التي تمت تتضمن تغيرات جذرية في المعنى، ولا ينتج عن هذا أيضاً أن الحد قد اكتسب معنى جديداً تماماً، ولكن قد يمكننا القول بأن المعنى قد تغير فحسب، لكنه لم يتغير جذرياً.

إن المشكلات التي ناقشناها تواً إنما نشأت من تصور كون وفيرابند للقدر الذي ينسب للاختلاف في المعنى داخل النظريات العلمية، فهما معاً يذهبان - كما يشير إلى ذلك شابير واشنشتين - إلى أن حدين يردان في نظريات مختلفة يجب أن يكون لهما المعنى نفسه، أو يجب أن يختلفا اختلافاً جذرياً وتاماً. ولكن كما اتضح لنا أنه لا يمكن الأخذ بهذه النظرة تماماً لأن الحد يستبقي جزءاً من معناه القديم رغم أنه قد تغير، لكن هذا التغير لم يكن جذرياً.

لكن إذا كنا بعد هذا النقد نرفض موقف المعنى الجذري المتغير، فإن هذا الرفض يستند بالضرورة إلى اعتبارات ميتودولوجية ثلاثة نثبتها فيما يلي:

الاعتبار الأول: أنه إذا كان هذا المذهب صحيحاً فإنه لن يمكن اختبار أو تكذيب اي نظرية علمية عن طريق الملاحظات أو تقارير الملاحظة. والسبب في ذلك أنه إدا كان لدينا تقارير للملاحظة O الذي يفترض مسبقاً النظرية T، فإن تقرير الملاحظة هذا لن يفيدنا في القبول الفعلي لنظرية علمية جديدة T_1، على اعتبار أن هذه النظرية الجديدة ليست متسقة مع النظرية T. ونحن إذا قبلنا النظرية العلمية الجديدة T_1 هو أن نشير الى أن O لا هي صادقة ولا هي كاذبة. وإذا أشرنا الى أن تقرير الملاحظة O لا هو صادق ولا هو كاذب فإنه سيصبح من الصعوبة بمكان أن نتبين كيف يمكن ان نستفيد من O كتقرير للملاحظة كأساس للقبول الفعلي للنظرية العلمية الجديدة T_1. مثال ذلك، افترض ان الفيزياء الكلاسيكية هي ما نعبر عنه بالنظرية T، وأن الفيزياء النسبية هي ما نعبر عنه بالنظرية T_1 فنحن إذا قبلنا الفيزياء النسبية تحتم علينا أن ننكر الفيزياء الكلاسيكية لأن النظريتين غير متسقتين. وإذا أنكرنا الفيزياء الكلاسيكية فعلينا ان نشير ألى أن تقارير الملاحظة لتجارب ميكلسون - مورلي Michelson-Morley Experiment وملاحظات لوفرييه Leveriés Observations الفلكية ليست صادقة وليست كاذبة، وما دامت هذه التقارير ليست صادقة وليست كاذبة فإنه من الصعوبة ان نتبين كيف تخدمنا الملاحظات كأساس للقبول الفعلي للفيزياء النسبية بدلاً من الفيزياء الكلاسيكية. إن تقارير الملاحظة كما ينظر إليها العلماء مقبولة بصفة عامة على أنها صحيحة، وهي جزء من المكونات التي تفضي بنا الى القبول الفعلي للفيزياء النسبية بدلاً من الفيزياء الكلاسيكية.

الاعتبار الثاني: أنه إذا كان موقف المعنى الجذري المتغير صحيحاً إذاً فلن تناقض نظرية علمية نظرية أخرى، لأنه بناءً على وجهة نظر مذهب المعنى الجذري المتغير، فإذا نشأت نظرية علمية T_1 لتفرض نفسها مكان نظرية علمية قديمة T، فإن الحدود المتضمنة في النظرية الجديدة تعتبر بمثابة استبعاد للمعاني القديمة، فرغم أن الحد نفسه مستخدم في النظريتين، إلا أنه يعبر في كل من النظريتين عن تصورات مختلفة اختلافاً جذرياً، ولكننا نجد أن إثبات صحة هذا الرأي تعني أنه لن يمكننا بحال القول بأن النظريتين T, T_1 متناقضتان. ولكن افترض الآن أن T, T_1 تناقض كل منهما الأخرى فعلاً، إذاً فسوف توجد قضيتان B, A قد تم التعبير عنهما فعلاً في النظريتين T, T_1، كذلك فإن B, A سوف يناقض كل منهما الآخر، أو أن واحدة منهما على الأقل ليست متسقة مع الأخرى، وهذا يعني أن A تتضمن Not-B في النظرية T_1 كذلك يمكن القول بأنه فيما يتعلق بالقضية A والقضية B فإن ما تنكره أحدهما تقرره الأخرى، أو هي تتضمنه. وبناءً على هذا فالقضية المعبر عنها في كل نظرية سوف يكون لها المعنى نفسه في كل نظرية. وهذا يعني ان النظريات لا بد وأن يكون بينها معنى مشترك. وهذه النتيجة الأخيرة تتناقض مع مذهب المعنى الجذري المتغير. وبطبيعة الحال فإن البديل هو: إذا كان مذهب المعنى الجذري المتغير صحيحاً، وإذا كانت A تتضمن B في النظرية T_1 فإن B, A لن تكونا قضيتين معبراً عنهما في T, T_1 وهذه النتيجة ايضاً تعارض المبادىء المنهجية التي أخذ بها فيرابند في دفاعه عن مذهب المعنى الجذري المتغير، خاصة في مبدأ إنتاج النظريات Principle of Prolifecation الذي يقول فيه «أخترع وأنتج النظريات التي ليست متسقة مع وجهات النظر المقبولة، حتى ولو كانت وجهة النظر المقبولة مؤيدة بدرجة عالية، أو مقبولة بصفة عامة». لكن فيرابند قد تنبه الى مثل هذا التعارض وذهب إلى أن الاختلاف بين نظريتين يمكن تأسيسه بدون الاحتكام إلى معاني الحدود، وبدون ان نفترض أي تداخل أو «أدنى تشابه في المعاني» بين الحدود، لأنه «من الممكن ان نستخدم نظريتين مختلفتين طالما أنه توجد لدينا بيّنة إمبريقية قوية تشير الى صحة نظرية أكثر من الأخرى بدون أي حاجة لتشابه المعاني».

الاعتبار الثالث: أنه إذا كان مذهب المعنى الجذري صحيحاً فلا بد أن يصبح كل عالِم كل من العلماء معزولاً عن غيره من العلماء، وسيعيش في نسق المعاني الذي يكونه لنفسه فحسب، وبالتالي فسوف تكون المعاني مختلفة بين العلماء داخل الحقبة العلمية الواحدة، وبالتالي لا يمكن لعالم من العلماء أن يتوصل لفهم نظرية أو اكتشاف علمي آخر خلال التحول العلمي، طالما أن المعاني التي يستخدمها كل منها مختلفة، ومعنى هذا أن الاتصال بين نسق علمي ونسق آخر سوف يكون مستحيلاً،

وهنا فإن العلم سوف يفقد خاصية الاتصال بين الأنساق العلمية المتابعة. ويترتب على هذا أيضاً ان النقاش المثمر والمفيد الذي يدور عادة بين العلماء الذين يعتنقون نظريات مختلفة سيفقد من أساسه، ذلك لأن كل عالم من العلماء في هذه الحالة كما يلاحظ شيفر سيكون أسير نسيج معانيه الخاصة.

إلا أن مثل هذا الاعتراض موضع نظر من جانب كون الذي يشير الى أن النماذج العلمية المتنافسة إنما هي موجهة صوب مشكلات مختلفة اختلافاً جذرياً، لأنها تدخل مقاييس مختلفة جذرياً وتعاريف للعلم مختلفة جذرياً أيضاً، وهذه تستند بطبيعة الحال إلى معان مختلفة اختلافاً جذرياً، لأنها تعمل في عوالم ملاحظة مختلفة اختلافاً جذرياً.

مصادر ومراجع

- بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبدالقادر، دار النهضة العربية، 1986.
- كون، توماس، تركيب الثورات العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر، المركز المصري للدراسات والابحاث، الاسكندرية، 1985.

- Achinstein, P., *«On The Meaning of Scientific Tersm». The Journal of Philosophy*, 61, 1964.
- Austin, J.L., *How to dò Things With Words*, Oxford university Press, London, 1962.
- Daniels, C.B., «Colors and Sensation» or «How to Define a Pain Ostensively», *American Philosophical Quarterly*, 4, 1967.
- Feyerabend, P.K., «Problems of Empericism», in *Beyound The Edge of Certainty*, Ed. by R, Colodny, Prentice-Hull Englewood Cliffs, 1965.
- ———, «Explanation, Reduction and Empericism», in *Minnesota Studies in the Philosophy of Sciences*, Ed. By H. Fiegl and G. Maxwell, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1962.
- ————, **« How to Be Good Empericist: A plea for Tolerance in Matters Epistemological » in *The Delaware Seminar in Philosophy of Science*, Ed. by R. Boumrin, Vol. 2. Intersciences, New York, 1963.**
- ———, «On the Meaning of Scientific Terms», *The Journal of Philosophy*, 62, 1965.
- ———, «Replay to Criticism», *in Boston Studies in the Philosophy of Science*, Ed. By R.S. Cohen and M.W. Wartofsky, Vol. 2. Humanities Press, N.Y. 1965.
- Fine, A.I., «Consistency, Derivability and scientific change», *The Journal of Philosophy*, 64, 1967.
- Goodman, N., «On likeness of Meaning», in *Semantics and The Philosophy of language*.
- Hanson, N.R., *Patterns of Discovery*, The University Press, Cambridge, 1958.
- ———. *The Concept of the positron*, The University press, Camridge, 1963.
- Kuhn, T.S., *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.
- Mates, B., «Synonymity» in *Semantics and the Philosophy of language, Ed. by L. Linsky, University of Illinois, Urbana, 1952.*
- *Quine, W.V., From a logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, 1953.
- Sellars, W., «Empiricism and the Philosophy of Mind» in *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963.
- Shaper, D., « Meaning and Scientific Change » in *Mind and Cossmos*, Ed. By R. Colodny University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1966.
- Toulmin, S., *Foresight and Understanding*, Harder and Row, New York, 1961.
- ———, «Reply» *Syntheses*, 18, 1968.
- Van Frassen, B.C., «Presupposition, Implication and Self-Reference» *Journal of Philosophy*, 65, 1968.

ماهر عبدالقادر

إخوان الصفا

Ikwan Al-Safa
Ikhwan Al-Safa
Bretheren in purity

اجتمع في الشرق العربي الاسلامي، في وقت ما من تاريخ الدولة العباسية، لفيف من المؤلفين الجادين كما وصفهم ستانلي لين - بول، واخذوا يلتقون في مواعيد محددة في أمكنة خاصة باجتماعاتهم، وأطلقوا على أنفسهم اسم: إخوان الصفا، وخلان الوفا، أهل العدل، وأبناء الحمد. وقد أصبحت الكلمتان الأوليتان كافيتين للدلالة عليهم بوجه الإجمال. وقد أثار نشاطهم اهتمام وفضول معاصريهم، وذكر أبو حيان التوحيدي في حدود سنة 373هـ. «أنهم صنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها، وأفردوا لها فهرساً وسموها رسالة اخوان الصفا وكتموا فيها أسماءهم، وبثوها في الوراقين، ووهبوها للناس». وأكد أنه رأى جملة من هذه الرسائل وأنه حمل جملة منها إلى شيخه أبي سليمان المنطقي السجستاني محمد بن بهرام.

وقد كتم هؤلاء الاخوان أسماءهم، وعددهم، وبدء نشاطهم، وهدفه، ومداه، كما امتنعوا عن ذكر مكان أو أمكنة اجتماعاتهم ومجالسهم، وزمان هذه الاجتماعات، وزمان ومكان حياة مؤلف أو مؤلفي ما وصلنا من آثارهم، وهي تشتمل على نوعين من الرسائل: رسائل بثوها في الوراقين ووهبوها للناس عامة، كما يقول أبو حيان وهي التي تعرف باسم **رسائل إخوان الصفا**، وقد طبعت غير مرة في الهند وفي مصر وفي بيروت بهذا العنوان، ورسالة أخرى مكتوبة عرفت باسم **الرسالة الجامعة** وقد طبعت في دمشق بجزأين بهذا العنوان، كما نشر الدكتور عارف تامر رسالة بعنوان **جامعة الجامعة** لإخوان الصفا وخلان الوفا. وقد تحدث الاخوان أنفسهم عن علاقة هذين النوعين من رسائلهم فقالوا: «هذه فهرست رسائل أخوان الصفا، وخلان الوفا، وأهل الحمد، وأبناء العدل يجمل معانيها وماهية أغراضهم فيها وهي اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم، وغرائب الحكم، وطرائف الأداب، وحقائق المعاني، عن كلام الخلصاء الصوفية، (وهم في الأرجح يقصدون جماعتهم) صان الله قدرهم، وحرسهم حيث كانوا في البلاد». ثم قالوا: «وتليها الرسالة الجامعة لما في هذه الرسائل المتقدمة كلها، المشتملة على حقائقها بأسرها، والغرض منها إيضاح حقائق ما أشرنا إليه، ونبهنا في هذه الرسائل عليه.. والرسالة الجامعة هي منتهى الغرض لما قدمناه». ثم يعرّف المؤلفون هذه الرسالة بأنها «رسالة في تهذيب النفوس، واصلاح الأخلاق». وبذلك يكون مجموع الرسائل ثلاثاً وخمسين رسالة توصل «إلى السعادة الكبرى، والجلالة العظمى، والبقاء الدائم، والكمال الأخير». وينجم عن أهمية هذا الهدف واجب منع الاطلاع على جميع هذه الرسائل من ليس أهلاً لها. يقول المؤلفون: «ينبغي لمن حصلت عنده هذه الرسائل والرسالة الجامعة ألاّ يضيعها بوضعها في غير أهلها، وبذلها لمن لم يرغب فيها، ولا يظلمها بمنعها عن مستحقها، وصرفها عن مستوجبها وليتحرز في حفظها وأسرارها، وإعلانها وإظهارها، كل التحرز، ويحرسها غاية الحراسة» وأن يتقي الله فيها، ويتلطف في استعمالها وإيصالها تلطف الأخ الشقيق، والأب الشفيق.. بعد بذل وسعه واستفراغ جهده في توخي القصد، وتحري الصواب في بذله شيئاً بعد شيء لمن رآه شديد الحاجة إليه، عظيم الحرص عليه، كثير الرغبة فيه، فمن أنس منه رشداً ورجا فيه خيراً، ممن أقصى مناه خلاص روحه، ونجاة نفسه، وجعل سعيه فيما يرجع إلى ذاته وإلى ما هو سبب حياته يزهد في أعراض الدنيا، ويرغب فيما هو خير وأبقى، دفعها إليه رسالة رسالة على الولاء، شبيه الغذاء والتربية والنماء حتى إذا ما تمكنت الحكمة من نفسه استحق بعد النظر في الرسائل على الترتيب المبين في الفهرست والنظر في الرسالة الجامعة التي هي نهاية المراد ونزهة المرتاد...».

يتضح إذن أن الرسائل، بنوعيها، تؤلف مسيرة واحدة لا ينبغي أن يطلع عليها إلاّ من هو أهل لهذا الاطلاع، وانها كلها السبيل لمعرفة مذهب الاخوان بل انها الطريق إلى اعتناق هذا المذهب، واللحاق بركب الجماعة ذاتها.

درس كثيرون جماعة اخوان الصفا ورسائلهم خلال ما لا يقل عن مائة وخمسين عاماً، كما يقول عبداللطيف الطيباوي في الغرب وفي الشرق وممن عني بذلك ت. ت. تومسون سنة 1837. وتلاه نوورك وديتريصي وغولدزيهر وستانلي لين ـ بول وباربيه دي مينار وفيمر وماكدونالد ودي بور وآسين بالاسيوس وكازانوفا وماسينيون وستانيسلاس غويار وهنري كوربان وأ. نيكلسن وفي وقت قريب ي. ماركيت الأستاذ في جامعة باريس، وكذلك فعل باحثون في الشرق من أمثال أحمد زكي باشا ومحمد كرد علي وطه حسين وعبداللطيف طيباوي وحسين همداني وعادل العوا وجبور عبدالنور وجميل صليبا ومحمد كامل حسين وعمر دسوقي وعمر فروخ ومحمد غلاب ومصطفى غالب وعارف تامر؛ وقد حاول هؤلاء الباحثون، كل من زاوية دراساته، الإحاطة بحقيقة إخوان الصفا ومذهبهم، وكشف النقاب عن لغز وصفه عارف تامر بأنه لغز مبهم في التاريخ الاسلامي، صعب حله، وسر.. تعسر فهمه، وكنز مقفل لم يتسن للعلماء والباحثين الاهتداء إلى نفائسه وجواهره..

وقد رأينا في هذا المقال أن نسعى لحل هذا اللغز، وبلوغ هذا الكنز، بالرجوع مباشرة إلى مفاتحه، وهي ليست سوى مفاتح الرسائل بنوعيها، والانطلاق مما قاله المؤلفون أنفسهم، وما تصدوا له من اعتبار الرسائل كلها كتب دعوة بل دعاوة كما نقول بلغة اليوم، وأن المعلومات الموسوعية المتضمنة في هذه النصوص كلها لا تخرج عن هذا الهدف، ولا يمكن فهمها بتجاهله، بل إن كل تأويل لا يأخذ بعين الاعتبار هذا القصد الأول والأخير يغدو في نظرنا تأويلاً مغرضاً يضع النتيجة التي يرمي إليها قبل المقدمات. ولذا ستبدأ خطتنا باستجلاء ما رمى إليه المؤلفون من رسائلهم والنفاذ إلى مذهبهم وتنظيم جماعتهم من خلال ما عبروا عنه بأسلوبهم، ثم الانتقال إلى دراسة أشهر النظريات التي انتهى إليها الباحثون على اختلاف

نزعاتهم، وهي بوجه الاجمال تتسع لنقد شامل قوامه بالدرجة الأولى إغفال أصحابها وجهة نظرنا المائلة في فهم مآرب الإخوان عبر رسائلهم وحسب، ويلي ذلك الإعراب عن نظرية مقترحة حول تحديد هوية عقلية تميز إخوان الصفا باعتبارهم مرحلة جديدة لاحقة من مراحل تطور الفكر المعتزلي، وأنهم يودون تجاوز آفاق الفكر الكلامي المحدود بالدفاع عن الإسلام خاصة، إلى القول بالحقيقة الانسانية التي يتفق حولها البشر كافة، سواء في ذلك من تدين ومن تفلسف.

أولاً ـ معطيات الرسائل:

يقسم إخوان الصفا رسائلهم إلى أربعة أقسام لكل منها عنوان مزدوج وهي: الرسائل الرياضية التعليمية والرسائل الجسمانية الطبيعية، والرسائل النفسانية العقلية والرسائل الناموسية الإلهية.

أ ـ الرسائل الرياضية التعليمية:

وتضم أربع عشرة رسالة تعالج مواضيع العدد، والهندسة والنجوم، والجغرافية، والموسيقى، والنسب العددية، والصنائع العلمية النظرية، والصنائع العملية والمهنية، واختلاف الأخلاق، وايساغوجي، وقاطيغورياس، وباريمانياس، وأنولوطيقا الأولى، وانولوطيقا الثانية.

إن رسالة «العدد» تود أن تسهل الطريق على المتعلمين إلى طلب الحكمة التي تسمى الفلسفة وقد قدم الحكماء النظر في علم العدد لأنه علم مركوز في كل نفس بالقوة، وإنما يحتاج الإنسان إلى التأمل بالقوة الفكرية وحسب. وهذا العلم، من جهة أخرى، يرمي من دراسة ماهية العدد وكميته وخواصه إلى بيان أن صورة العدد في النفوس مطابقة لصور الموجودات في الهيولى. وأن هذه الصورة هي النموذج من العالم الأعلى، وبمعرفته يتدرج المرتاض إلى سائر الرياضيات والطبيعيات ثم الترقي إلى العلوم الإلهية.

والهندسة في نظر أصحاب الرسائل، تقال على نوعين: حسية وعقلية، وأن النظر في الأبعاد مجردة عن الأجسام، هو من صناعة المحققين الذين يهدفون إلى تخريج المتعلمين من المحسوسات إلى المعقولات، وترقيتهم تلاميذهم وأولادهم من الأمور الجسمانية إلى الأمور الروحانية، والذوات المفردة العلوية التي لا تدرك بالعيان، وفوق الزمان والمكان، وكيفية الاتصال بها، والاطلاع عليها، والترقي بالنفس إليها.

أما رسالة «الأسطرنوميا» في علم النجوم وتركيب الأفلاك، فغرضها تشويق النفوس الصافية للصعود إلى عالم الأفلاك وأطباق السموات، منازل الروحانيين والملائكة المقربين والملأ الأعلى، والجواهر العلى، والوصول إلى القدس، والروح الأمين. ولئن نهي الفقهاء وأصحاب الحديث وأهل الورع والمتنسكون عن النظر في علم النجوم فذلك لأن هذا العلم جزء من علم الفلسفة ويكره النظر في علوم الفلسفة للأحداث والصبيان وكل من لم يتعلم علم الدين ولا يعرف من أحكام الشريعة قدر ما يحتاج إليه وما هو فرض عليه، ولا يسعه جهله وتركه. فأما من تعلم علم الشريعة، وعرف أحكام الدين وتحقق أمر الناموس فإن نظره في علم الفلسفة لا يضره بل يزيده في علم الدين تحققاً، وفي أمر المعاد استبصاراً، وبثواب الآخرة وبالعقاب الشديد يقيناً، وإليها اشتياقاً، وفي الآخرة رغبة إلى الله تعالى قربة.

وفي مجال «الجغرافية» يرى الإخوان أن دراسة صورة الأرض والأقاليم وما عليها من جبال وبحار وأنهار ومدن وقرى، وأنها حية تشبه بجملتها صورة حيوان تام عابد لله تعالى... إنما يتجلى في التنبيه والتفكير فيما نصب الله لنا من الدلالات، وأرانا من الآيات في الآفاق والأنفس، حتى يتبين للناظر أنه الحق، لأن من دخل الدنيا وعاش فيها زماناً طويلاً مشغولاً بالأكل والشرب والنكاح، دائباً في طلب الشهوات والحرص على جمع المال والأثاث واتخاذ البنيان وعمارة الأرض والعقارات وطلب الرياسة متمنياً الخلود فيها، تاركاً لطلب العلم، غافلاً عن معرفة حقائق الأشياء، مهملاً لرياضة النفس، متوانياً في الاستعداد للرحلة إلى الدار الآخرة، حتى إذا فني العمر، وقرب الأجل، وجاءت سكرة الموت التي هي مفارقة النفس الجسد، ثم خرج عن هذه الدار جاهلاً لم يعرف صورتها، ولم يفكر في الآيات التي في آفاقها، كان كمن قال الله عنه ﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً﴾. (72، الإسراء). وفقك الله أيها الأخ البار الرحيم للسواد، وهداك للرشاد وجميع إخواننا حيث كانوا في البلاد.

إن «الموسيقى» صناعة مركبة من الجسمانية ومن الروحانية التي هي صناعة التأليف والنسب، ويعلن الإخوان قائلين: «ليس من غرضنا في هذه الرسالة تعليم الغناء وصنعة الملاهي بل غرضنا هو معرفة النسب وكيفية التأليف اللذين بهما وبمعرفتهما يكون الحذق في الصنائع كلها. وقد كان غرض الحكماء من استعمالهم الألحان الموسيقية ونغم الأوتار في الهياكل وبيوت العبادات عند القرابين في سنن النواميس الإلهية

وخاصة الألحان المحزنة المرققة للقلوب القاسية تذكير النفوس الساهية، والأرواح اللاهية الغافلة، عن سرور عالمها الروحاني ومحلها النوراني، ودارها الحيوانية. وكانوا يلحنون مع نقرات تلك الأوتار كلمات وأبياتاً موزونة قد أُلِفت في هذا المعنى، ووصف فيها نعيم عالم الأرواح ولذات أهله وسرورهم، كما يقرأ غزاة المسلمين عند النفير كآيات من القرآن أنزلت في هذا المعنى لترقق القلوب، وتشوق النفوس إلى عالم الأرواح، ونعيم الجنان.. ذلك أن النغم والألحان الموزونة لها تأثيرات في نفوس المستمعين لها كتأثير الأدوية والأشربة والترياقات في الأجسام الحيوانية؛ وأن للأفلاك في حركاتها ودورانها، واحتكاك بعضها ببعض نغمات مطربة ملهية، وألحاناً لذيذة معجبة منها كنغمات أوتار العيدان والطنابير وألحان المزامير، والغرض منها التشويق للنفوس الناطقة الإنسانية الملكية للصعود إلى هناك بعد مفارقتها الأجساد التي تسمى الموت... أما علة تحريم الموسيقى في بعض شرائع الأنبياء فهو من أجل استعمال الناس لها على غير السبل التي استعملها الحكماء، بل على سبيل اللهو واللعب والترغيب في شهوات الدنيا والغرور بأمانيها.

وقد أوضح الإخوان أن الغرض من رسالة «النسبة العددية والهندسية في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق» «هو هدي نفوس العقلاء إلى أسرار العلوم وخفياتها وحقائقها، وبواطن الحكم ومعانيها والوقوف على أن الموجودات المختلفة القوى، المتباينة الصور، المتنافرة الطباع إذا جمع بينها على النسبة المتعادلة ائتلفت وصحت وبقيت ودامت، وبمعرفة كمية ذلك وكيفيته، من جهة أخرى، يكون الحذق والمهارة بالصنائع كلها، والتبرز فيها. وقد ذكر أصحاب النجوم والمتفلسفون بأن للسعود من الكواكب لأفلاكها، ولأعظام أجرامها، ولسرعة حركاتها إلى الأركان الأربعة نسبة موسيقية وأن لتلك الحركات نغمات لذيذة، وأن النحوس من الكواكب ليست لها تلك النسبة.

لقد بنى الحكماء جميع ما وضعوه من تأليف حكمتهم على أصل علم نسبة العدد وقضوا لهذا العلم بالفضل على سائر العلوم، ولذا يفصل إخوان الصفا القول في «رسالة الصنائع العلمية النظرية أولاً وغرضها» تعديد أجناس العلوم وأنواع الحكم هدياً لطلب العلوم والحكم لإخراج ما في قوة النفس من العلوم إلى الفعل الذي هو الغرض الأقصى في التعاليم، كما توسع الإخوان في «رسالة الصنائع العملية والمهنية» في تعديد أجناس هذه الصنائع والحرف لغرض تنبيه نفوس الغافلين على معرفة جواهرها التي هي الفاعلة على الحقيقة والمستبطنة الصنائع كلها، المستعملة لأجسامهم، المستخدمة لأبدانهم، إذ هي للصنائع كالآلات للنفوس، والأدوات لها تستعملها لتبلغ أغراضها. وإنما تنال النفس صور المعلومات من طُرُقات ثلاث: إحداها طريق الحواس، والأخرى طريق البرهان، والأخيرة طريق الفكر والروية؛ أما الصنعة العملية فهي إخراج الصانع العالم الصورة التي في فكره ووضعها في الهيولى والمصنوع هو جملة مصنوعة من الهيولى والصورة. وهذه المصنوعات أربعة أجناس: بشرية وطبيعية ونفسانية وإلهية. البشرية مثل ما يعمل الصناع من الأشكال أو النقوش والأصباغ في الأجسام الطبيعية في أسواق المدن وغيرها من المواضع. والطبيعية هي صور هياكل الحيوانات، وفنون أشكال النبات، وألوان جواهر المعادن. والنفسانية مثل نظام مراكز الأركان الأربعة التي هي تحت فلك القمر ومثل تركيب الأفلاك ونظام صورة العالم بالجملة. والإلهية هي الصور المجردة من الهيوليات المخترعات من مبدع المبدعات تعالى، وجوداً من العدم، ليس من شيء، ولا من شيء، دفعة واحدة بلا زمان ولامكان ولاهيولى ولاصورة ولاحركة، لأنها كلها مبدعات الباري ومخترعاته ومصنوعاته فتبارك الله أحسن الخالقين، وأحكم الحاكمين، وأرحم الراحمين.

وفي رسالة «الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها وبيان نكت من آداب الأنبياء، وزبد من أخلاق الحكماء» وسيرهم، يتوخى المؤلفون تهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق اللذين بهما الوصول إلى البقاء الدائم، والسرور المقيم، وكمال السعادة الباقية في الدنيا والآخرة. والناس إنما ينقسمون في سعادة الدنيا والآخرة وشقائها أربعة أقسام: فمنهم سعداء في الدنيا والآخرة جميعاً، ومنهم أشقياء فيهما جميعاً، ومنهم أشقياء في الدنيا سعداء في الآخرة، ومنهم سعداء في الدنيا أشقياء في الآخرة. ويعرف السعداء في الدنيا وفي الآخرة بأنهم الذين وفر حظهم في الدنيا من المال والمتاع والصحة ومكنوا فيها فاقتصروا منها على البلغة ورضوا بالقليل، وقنعوا به، وقدموا الفضل إلى الآخرة ذخيرة لأنفسهم. والفرق بين أخلاق بني الدنيا وأخلاق بني الآخرة هو أن أخلاق الأولين التي ركزتها الطبيعة في الجبلة من غير كسب منهم ولا اختيار، ولا فكرة ولا روية ولا اجتهاد، ولا كلفة، فهم يسعون فيها ويعملون عليها، مثل البهائم في طلب منافع الأجساد، ودفع المضرة عنها. وأما أخلاق أبناء الآخرة فهي التي اكتسبوها باجتهادهم إما بموجب العقل والفكر والروية، وإما باتباع أوامر الناموس وتأديبه

وتصير عند ذلك عادة لهم بطول الدؤوب فيها، وكثرة الاستعمال لها، وعليها يجازون ويثابون. يقول الإخوان: «إعلم يا أخي بأنه ليس بين الله عز وجل وبين أحد من خلقه من قرابة، وأن أكرم عباده عنده أتقاهم، وأحبهم إليه أطوعهم له، وأكثرهم له ذكراً، وأكيسهم في الأمور، وأشدهم اجتهاداً وأشدهم استعداداً للرحلة من الدنيا إلى الآخرة، وأكثرهم زاداً للمعاد».

إن خير مناقب الإنسان العقل، وأفضل خصاله العلم، ويحتاج طالب العلم إلى خصال: أولها السؤال والصمت، ثم الاستماع، ثم التفكر، ثم العمل به، ثم طلب الصدق من نفسه، ثم كثرة الذكر أنه من نعم الله، ثم ترك الاعجاب بما يحسنه. وللعلماء، مع كثرة فضائل العلم آفات وعيوب وأخلاق ردية تدعو إلى التجنب والحذر. ومنها الكبر والعجب، والافتخار. وهذه الخصال هي أمهات المعاصي، وأصول الشرور، ولها أخوات مشاكلات لها، وفروع وأغصان متفننات عنها. فمن أخوات الكبر وأشكاله عجب المرء برأي نفسه، والأنفة عن قبول الحق وترك الإقرار به.. والسفاهة في الخطاب والجدال واللجاج في الخصومات، والخرق والنزق في العشرة، والحدة والطيش في التصرف، والغش والمكر في المعاملة، والاستصغار والاحتقار لأبناء الجنس والاستطالة عليهم، والافتخار في الأمور بما خصّ من المواهب، والإنكار لفضل من فضل عليه، والبغي والعدوان وما شاكلها من الخصال المذمومة والأخلاق الرديئة، والأفعال السيئة، والأعمال القبيحة.

ثم ان للمنطق ـ بمعنى ما ينفصل به الإنسان عن سائر الحيوانات ـ تأثيرات في النفوس، وهي تأثيرات روحانية مثل الوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، والمديح والهجاء، وللنطق في نظر الإخوان قسمان أولهما لفظي وهو أمر جسماني ظاهر جلي محسوس وضع بين الناس كي يعبر به كل انسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس. والآخر فكري وهو أمر روحاني معقول ماثل في قصور النفس معاني الأشياء في ذاتها، ورؤيتها لرسوم المحسوسات في جوهرها، وتمييزها لها في مكرتها، والبحث في هذا النطق وكيفية انقداح المعاني في الفكر من جهة العقل هو الذي يسمى الوحي والالهام والعبارة عنه بالفاظ بأي لغة كانت تسمى علم المنطق الفلسفي. وقد قدم مؤلفو الرسائل ما يقرب على المتعلمين فهم هذا المنطق ببيان الألفاظ الستة التي تستعملها الفلاسفة في المنطق وفي أقاويلهم ومخاطباتهم في كتبهم وحججهم وبراهينهم وهي ألفاظ الشخص والنوع والجنس والفصل والخاصة والعرض وذلك في رسالة ايساغوجي أو المدخل إلى المنطق، ثم ببيان المعقولات الكلية في رسالة قاطيغورياس أي المقولات وببيان العبارات وأداء المعاني على حقها والإبانة عنها في رسالة باريمانياس أي العبارة، وببيان القياس من حيث الكم في رسالة انولوطيقا الأولى أي التحليل الأولي وبيان البرهان والكشف عن القياس الصحيح الذي لا خطأ فيه ولا زلل في رسالة انولوطيقا الثانية وموضوعها البرهان وهو ميزان البصائر، يقيم الوزن بالقسط، ومثاقيلها بداية العقول والمعارف الأولى يستعملها الصيارفة الإلهيون من الحكماء الذين يعرفون به الصواب من الخطأ، والحق من الباطل ويوضحون الحق المبين، والعالم اليقين. وما المنطق سوى ميزان الفلسفة، وأداة الفيلسوف، ولما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات، وقد قيل في حد الفلسفة أنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية، ومعنى قولهم طاقة الإنسان في نظر مؤلفي الرسائل هو أن يجتهد الانسان ويتحرر من الكذب في كلامه وأقاويله ويتجنب من الباطل في اعتقاده، ومن الخطأ في معلوماته، ومن الرداءة في أخلاقه، ومن الشر في أفعاله، ومن الزلل في أعماله، ومن النقص في صناعته، لا يقول إلّا الصدق، ولا يفعل إلّا الخير ولذا ينصح الإخوان أخاهم بقولهم: فاجتهد يا أخي في التشبه بالله في هذه الأشياء، فلعلك توفق لذلك فتصلح أن تلقاه، فإنه لا يصلح للقائه إلّا المهذبون بالتأديب الشرعي، والرياضات الفلسفية.

ب ـ الرسائل الجسمانية الطبيعية:

وهي القسم الثاني من أقسام رسائل إخوان الصفا، وتشتمل على سبع عشرة رسالة تتناول مواضيع: الهيولى والصورة، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، وتكوين المعادن، وأجناس النبات، وتكوين الحيوانات وأصنافها، وماهية الطبيعة، وتركيب الجسد، والحاس والمحسوس، ومسقط النطفة، وإن الانسان عالم صغير، ونشوء الأنفس الجزئية، وطاقة الإنسان في المعارف، وحكمة الموت والحياة، وخاصية اللذات، وعلل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات.

إن الغرض من رسالة «الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان» واختلاف أقاويل الحكماء في حقائقها هو تعريف ماهية الجسم وحقيقته وما يخصه من الأعراض اللازمة والزائلة، والصور المقومة والمتممة. ويعلن المؤلفون أن النظر في علم الطبيعيات جزء من أجزاء صناعة «إخواننا» أيدهم الله، وهم

لا يأنفون عن مخاطبة «أخيهم» قائلين: «تفكر فيما ذكرنا يا أخي في هذه الرسالة من أقاويل العلماء وإن كان عندك زيادة عليها فأفدناها، وإن نكرت شيئاً مما قالوه فبيّنه لنا، وإن اشتبه عليك شيء مما حكيناه فلا تتهمنا بأنا قصرنا في البيان، أو قلنا ما ليس بالحق. واعلم إن كنت محباً لأهل العلم والحكمة أنك تحتاج أن تسلك طريق أهلها، وتجعل أكثر همك وعنايتك في طلب العلوم، ولقاء أهلها، ومجالستهم بالمذاكرة والبحث، وأن تنظر لنفسك وتسعى في صلاحها، وتطلب نجاتها، وتفك أسرها، وتخلصها من الغرق في بحر الهيولى، وأسر الطبيعة، وظلمة الأجسام، وتخفف عنها أوزارها، وهي الأسباب المانعة لها عن الترقي إلى ملكوت السماء، والدخول في زمر الملائكة، والسيحان في فسحة عالم الأفلاك، والارتفاع في درجات الجنان، والتشمم من ذلك الروح والريحان، المذكور في القرآن، وأن ترغب في صحبة أصدقاء لك نصحاء، وأخوان لك فضلاء، وادين لك كرماء، حريصين معاونين لك على صلاحك ونجاتك مع أنفسهم قد خلعوا أنفسهم من خدمة أبناء الدنيا، وجعلوا عنايتهم وكدهم في طلب نعيم الآخرة، بأن تسلك مسلكهم، وتقصد مقصدهم، وتخلص سرك معهم، وتتخلق بأخلاقهم، وتسمع أقاويلهم لتعرف اعتقادهم وتنظر في علومهم لتفهم أسرارهم وما يخبرونك به من العلوم النفسية والمعارف الحقيقية، والمقولات الروحانية والمحسوسات النفسانية، إذا دخلت مدينتنا الروحانية وسرت مسيرتنا الملكية، وعملت بسنتنا الزكية، وتفقهت في شريعتنا العقلية. فلعلك تؤيد بروح الحياة لتنظر إلى الملأ الأعلى، وتعيش عيش السعداء مخلداً مسروراً أبداً بنفسك الباقية الشريفة الشفافة الفاضلة، لا بجسدك المظلم الثقيل المتغير المستحيل الفاسد الفاني».

وإلى هذا الهدف ذاته تتطلع رسالة «السماء والعالم في إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق» ورسالة «الكون والفساد» وهما ضدان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد، لأن الكون هو حصول الصورة في الهيولى، والفساد هو انخلاعها، وما الجسد إلاّ أحد الكائنات الفاسدات، والمرء بالنفس لا بالجسم انسان، والجنة هي عالم الأرواح، وكله صورة روحانية، لا هيولى جرمانية، بل حياة محضة، وراحة ولذة وسرور وغبطة «ولعلك يا أخي تتصور بعقلك ما تصور الحكماء، فتنتبه نفسك من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وتعيش عيش السعداء العلماء، وترتقي في المعارف، وتعلو همتك نحو ملكوت السماء، وتكون في الآخرة من السعداء...».

وفي رسالة «الآثار العلوية» يتحدث المؤلفون عن حوادث الجو وتغييرات الهواء من النور والظلمة والحر والبرد، وتصاريف الرياح من البحار والأنهار، وما يكون منها من الغيوم والضباب والطل والندى والأمطار والرعود والبروق والثلوج والبرد والهالات وقوس قزح والشهب وذوات الأذناب وما شاكل، والغرض من ذلك التفكر والاعتبار لعل نفس الأخ تنتبه من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، وتنفتح لها عين البصيرة فتنظر بنور العقل إلى هذا الصانع الحكيم المدبر، المبدع المخترع، الباري جل جلاله.

وفي رسالة «تكوين المعادن» يعلن الإخوان أن الجواهر المعدنية مع اختلاف طبائعها، وأنواع أشكالها، وفنون جواهرها وخواصها هي كالأدوات للطبيعة الفاعلة، والطبيعة إنما هي مَلَك من ملائكة الله، وقد انكرت طائفة من المجادلين أفعال الطبيعة لما جهلت ماهيتها، والله لا يباشر الأجسام بنفسه ولا يتولى الأفعال بذاته، بل يأمر الملائكة الموكلين، وعباده المؤيدين، فيفعلون ما يؤمرون، وإن هذه الصنائع والأفعال التي تجري على أيدي عباده إذا نسبت إلى الباري جلّ جلاله فإن نسبتها على مثل نسبة أفعال الملوك إذا قيل بنى فلان الملك مدينة كذا، وحفر نهر كذا، فهذه الطائفة من المجادلة لم يعرفوا ماالطبيعة، فنسبوا أفعالها كلها إلى الباري ووقعوا في شبهة عظيمة وحيرة وشكوك وتخبطوا بنسبة الشر إلى الله.

وقد تعمقّ الإخوان في رسالة «ماهية الطبيعة» أركانها الأربعة وهي الأمهات ومواليدها التي هي الحيوان والنبات والمعادن، وأظهروا أن الطبيعة إنما هي قوة النفس الكلية الفلكية السارية في جميع الأجسام التي دون فلك القمر من لون كرة الأثير إلى منتهى مركز الأثير. والغرض من هذه الرسالة تنبيه الغافلين على أفعال النفس وماهية جوهرها وبيان أجناس الملائكة وهي التي تسميها الفلاسفة روحانيات الكواكب الموكلة بإنشاء المواليد بتحريكها إلى استكمال صورها والتمام المعدّ لها.

ويمضي المؤلفون في رسالة «أجناس النبات» إلى إظهار كيفية سريان القوى الثابتة فيها وإظهار أن آخر مرتبة الجواهر المعدنية متصلة بأول مرتبة الجواهر النباتية، وآخر مرتبة النبات متصل بأول مرتبة الحيوان، يتضح ذلك أيضاً في رسالة «تكوين الحيوانات وأصنافها» وعجائب هياكلها وغرائب أحوالها ويخلصون إلى أن الانسان، وهو حيوان ناطق، إذا كان خيراً فهو ملك كريم خير البرية، وإذا كان شريراً فهو شيطان رجيم شر البرية. أما آخر مرتبة الإنسان فمتصل بأول مرتبة الملائكة «وهم سكان الهواء والأفلاك وأطباق السموات» وفي هذه الرسالة يعقد إخوان الصفا فصلاً يتحدثون فيه عن بدء الخلق

ويذكرون توالد بني آدم وانتشارهم في الأرض وتسخيرهم الأنعام والبقر والغنم والجمال والبغال والحمير لمآربهم من الركوب والحمل والحرث والدواس وقد أتعبوها في ذلك وكلفوها أكثر من طاقتها فهربت من ديار بني آدم وجدّ هؤلاء في طلبها والإيقاع بها لاعتقادهم أنها عبيد لهم هربت وخلعت الطاعة وعصيت إلى أن بعث الله محمداً فأجابته طائفة من الجن وحسن إسلامها ومضت على ذلك مدة من الزمان إلى أن ولي على بني الجان ملك منها عادل وكانت دار مملكته جزيرة عاشت فيها أصناف ـ الحيوانات متآلفة غير متنافرة إلى أن ظهر البشر واعتقدوا ما اعتقدوا فلما علمت تلك البهائم والأنعام هذا الاعتقاد منهم فيها جمعت زعماءها وخطباءها وشكت إلى بيراست الحكيم ملك الجن ما لقيت من جور بني آدم وتعديهم عليها فبعث ملك الجن رسولاً إلى أولئك القوم ودعاهم إلى حضرته فأجابه نحواً من سبعين رجلاً من بلاد شتى وأجرى محاكمة دارت فيها الخصومة والدفاع بين ممثلي البشر وممثلي العجماوات وكل ممثل من ممثلي هذين الطرفين يعتمد في هجومه أو دفاعه الدلائل الشرعية والحجج العقلية وانطوى الحوار الرمزي على نقد شامل سنعود إلى بعض أفكاره الأساسية فيما بعد. ولا ينسى المؤلفون أن يختموا رسالتهم بالتنبيه إلى أنها «ليست من ملاعبة الصبيان، ومخارفة الإخوان» إذ إن عادتهم جارية على كسو الحقائق ألفاظاً وعبارات وإشارات يخرج بهم القول عما هم فيه.

وفي رسالة «تركيب الجسد» يبين الإخوان أن الإنسان عالم صغير وأن بنية هيكله تشبه مدينة فاضلة، وأن نفسه تشبه ملكاً في تلك المدينة، وهذه النفس هي خليفة الله في أرضه، أقامها حاكماً بين خلقه، سائساً لبريته، وأن حال الجسد وقت النوم وهدوء الحواس وسكون الحركات تشبه حال تلك المدينة إذا أغلقت أسواقها، وتعطل صناعها، وخلت طرقاتها، ونام أهلها، وسكنت حركاتهم، وهدأت أصواتهم، وحال الجسد عند مفارقة النفس له تشبه حال تلك المدينة إذا رحل عنها أهلها وخلت من ساكنيها، وباد جيرانها، وبقيت خراباً. فإذا عرف الإنسان نفسه عرف ربه وأمكنه الوصول إليه والزلفى لديه، فائزاً بنعيم الأبد، والدوام السرمد.

ويحدد عنوان الرسالة التالية غرضها حين ينص على أنها رسالة في «الحاس والمحسوس في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق»، وهي تبرز علاقة القوى الحساسة الجسمانية والروحانية أي النفسية، وهذه القوى الأخيرة خمس ماثلة في القوى المتخيلة والمفكرة والحافظة والناطقة والصانعة، وأن أصل تكون الإنسان وارتباط النفس بالجسد يؤلف موضوع رسالة «مسقط النطفة» وتقلب حالات الجنين من الجماع إلى الولادة وذلك لبيان أن المكث في الرحم يستهدف تتميم البنية وتكميل الصورة، وحتى ينتفع المولود بالحياة الدنيا بعد الولادة. وكذلك تكون حياة الانسان العاقل الذي يمكث تحت الأمر والنهي إما بموجب العقل أو بطريق السمع بأوامر الناموس ونواهيه في طول عمره الطبيعي مدة ما، حتى تتم فضائل النفس وتستكمل أخلاقها المختلفة، ومعارفها الربانية بالتأمل والبحث في النظر والسعي والاجتهاد في العمل كما ذكر في حد الفلسفة أنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الانسانية أو بما رسم في الناموس من الوصايا والأوامر والنواهي كل ذلك كيما تستكمل النفس فضائل الملائكة فيها.

ويشرح الإخوان، من ثم، «قول الحكماء أن الإنسان عالم صغير» في رسالة خاصة، ليبينوا أن الإنسان خلاصة العالم وثمرته وزبدته، وأنه مختصر من اللوح المحفوظ، وأن على أخيهم تأمله وقراءة «هذا الكتاب» قائلين: «فانظر يا أخي إلى هذا الهيكل وتأمل هذا الكتاب المملوء من العلوم، وتفكر في هذا الصراط المستقيم المحدود بين الجنة والنار، فإن كنت لا تحسن كيف تقرأ هذا الكتاب... وكيف تجوز هذا الصراط، فهلم مجلس إخوان لك نصحاء، أو أصدقاء لك كرماء، فضلاء أخياراً علماء، محبين لك متوددين إليك، فيعرّفوك ما لا تنكره، ويعلّموك ما تتيقنه...».

أما رسالة «كيفية نشوء الأنفس الجزئية في الأجساد البشرية الطبيعية» فالغرض منها تبيان أن الجسد لهذه الأنفس بمنزلة الرحم للجنين، وأن العلم والحكمة للنفس كتناول الطعام والشراب للجسد فبالعلوم تتصور الأنفس الجزئية جواهرها، وبالحكمة تنمو ذواتها، وتضيء بالمعارف صورها وترقى في المراتب العالية بالنظر في الأمور الشريفة من الحكمة على المذهب السقراطي، والتصوف والتزهد والترهب على المنهج المسيحي، والتعليق بالدين الحنيفي، وهو التشبه بجوهرها الكلي، ولحوقها بعالمها العلوي... وبذا يصير الإنسان إلى رتبة الملائكة، ومنازل الروحانيين دار القرار، ومحل الأخيار، عند خلع المادة، وبلوغ الإرادة ونهاية السعادة إلى حلوله بعد الموت أو قبله بوجوده الصوري وجوهره النوري.

يلي ذلك رسالة في «طاقة الانسان في المعارف وإلى أي حد هو ومبلغه من العلم وإلى أي غاية ينتهي، وأي شرف يرتقي»، والغرض منها هو التنبه على معرفة الله تعالى، والقصد نحوه، واستنجاز لقائه، والوقوف بين يديه، والرجوع بالكلية إليه، كما كان منه المبدأ، وإليه المعاد والمنتهى.

ومن هنا يعرج المؤلفون إلى رسالة في «حكمة الموت والحياة»

لتبيان كيفية التأهب والاستعداد قبل الفوت، والاستعجال ما دام الخلاص ممكناً، والنجاة معروضة، والاستهانة بالموت والتجافي عنه، وإزالة الخوف منه ببقاء النفس بعد الموت الذي هو مفارقتها الجسد، وترك استعمالها إياه، واستراحتها من أذاه، ووصولها إلى عالمها، ووجودها مناها، وبلوغها منتهاها. «إن الدنيا كالميدان والأجساد خيل عقاق، والنفوس السابقة إلى الخيرات فرسان، والله تعالى الملك الجواد المجازي..». فما الموت إلّا نعمة وسرور وما الحياة الدنيا إلّا متاع الغرور.

ويربط الإخوان من ثم في رسالة تالية «خاصية اللذات وحكمة الحياة والموت وماهيتهما»، ويبينوا على كراهية الحيوانات الموت بسائق طلب اللذات الجسمانية كلذة الأكل والشرب والجماع والراحة من التعب ويخطىء البشر الذين يتصورون نعيم الجنة وسرور أهلها ولذاتهم على أنها أمور جسمانية شبه بساتين فيها أشجار وعليها ثمار.. وفي قصورها حور وغلمان وولدان مردان. أما نعيم الجنان فيكون مع الملائكة والروحانيين في سرور و خلود ولا يشرح الإخوان أسرار التنزيلات النبوية إلّا مع أقوام «علماء فضلاء مارسوا إخوان الصفا ورسخوا في العلم وارتاضوا بالرياضيات الحكيمة المقرونة بأسرار الكتب الإلهية وإشارات الأنبياء عليهم السلام». ثم نقرأ ما يلي: «فإن كنت أيها الأخ واحداً منهم فهلم إلى صحبة إخوان لك فضلاء واصدقاء كرماء، علومهم حكيمة وآدابهم نبوية وسيرتهم ملكية ولذاتهم روحانية، وهممهم إلهية واترك صحبة إخوان الشياطين الذين لا يريدونك إلّا لجر منفعة الأجساد أو لدفع المضرة عنها».

والرسالة الأخيرة من القسم الثاني تعالج «علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات» وتبين أن المعرفة تنتهي إلى درجة العارفين، ومقام المستبصرين، غير أن بلوغها يستلزم تحري الصواب في المذاهب والديانات، والآراء والاعتقادات، انطلاقاً من تمييز لغة العرب عن سائر اللغات، «لأن اللغة التامة لغة العرب، والكلام الفصيح كلام العرب، وما سوى ذلك ناقص. فاللغة العربية في اللغات مثل صورة الإنسان في الحيوان». ولكن العرب اختلفوا في كثير من كلامهم وما هم محتاجون إليه من أسماء مأكولهم ومشروبهم وقد جمعتهم لغة واحدة، وشريعة واحدة، حتى أن القراء اختلفوا في قراءاتهم، وتباينوا في رواياتهم.. وحتى أن كثيراً من العرب الذين يسكنون البراري البعيدة عن العمران من يجري في لغته أسماء كثيرة لا يعرفها من باقي العرب أكثرهم ولا يعرفها العرب الحاضرة إلّا بعد البيان والإيضاح..» وكذلك اختلفت المذاهب والآراء والديانات والاعتقادات فيما بين أهل دين واحد لافتراقهم في موضوعاتهم واختلاف لغاتهم.. وبحسب ما يتصورونه في نفوسهم، وتدركه عقولهم. وقد اختلفوا في خليفة الرسول عليه الصلاة والسلام وكان ذلك من أكبر أسباب الخلاف في الأمة إلى حيث انتهينا. وأيضاً فإن أصحاب الجدل والمناظرات ومن يطلب المنافسة في الرياسة اخترعوا من أنفسهم في الديانات والشرائع أشياء كثيرة لم يأت بها الرسول.. وبهذه الأسباب تفرقت الأمة، وتحزبت، ووقعت بينها العداوة والبغضاء أبداً، وصاروا إلى الفتن والحروب، واستحل بعضهم دماء بعض، فإن اتعظ بعض من يعرف الحق من العلماء وخاطبوا رؤساءهم في ذلك.. عدلوا إلى العوام وقالوا لهم هذا فلان ويغرون به العوام، وينسبون إليه من القول ما لم تأت به شريعة ولا قاله عاقل، ولا يتمكن ذلك العالم أن يبين للعوام كيف جرى الأمر في الشريعة، وينبههم على فساد ما هم عليه، لما قد غلب عليهم من العصبية التي ألفوها، ونشأوا عليها، وأخذها خلف عن سلف.. ولذا وجب على طالب الحق، والراغب في النجاة، أن يطلب ما يقربه إلى ربه ويخلصه من بحر الاختلاف، والخروج من سجن أهل الخلاف، وما الذي ينبغي له أن يعمل حتى يتخلص من هذه الورطة، ويتنبه عن هذه الرقدة. ويستيقظ من هذه الغفلة.

ج ـ الرسائل النفسانية العقلية:

وتشتمل على عشر رسائل تبحث المبادىء العقلية على رأي الفيثاغوريين، والمبادىء العقلية على رأي إخوان الصفا وخلان الوفا، ومعنى قول الحكماء إن العالم انسان كبير، والعقل والمعقول، والأكوار والأدوار، وماهية العشق، وماهية البعث، وكمية أجناس الحركات، والعلل والمعلولات، والحدود والرسوم.

الرسالة الأولى من هذا القسم تتناول مبادىء الموجودات العقلية على رأي الفيثاغوريين منطلقة من رأيهم في أن طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد، فمن عرف العدد وأحكامه وطبيعته وأجناسه وأنواعه وخواصه أمكنه أن يعرف كمية أجناس الموجودات وأنواعها، وما الحكمة في كمياتها على ما هي عليه الآن، ولم لم يكن أكثر من ذلك، ولا أقل منه؟ والغرض من هذا الرسالة بيان أن الباري تعالى هو مبدع علة الموجودات، وخالق المخلوقات ومخترعها، وهو العقل، واخترع المخترعات بوساطته في النفس، وخلقها مقدرة في الطباع، وكونها بحسب الأمهات والمواليد ورتبها ونظمها كمراتب الاعداد من الواحد قبل الاثنين، والاثنين قبل الثلاثة، وكذلك

ما بعده. إذ رأى ذلك أحكم وأتقن وأكمل وأهدى إليه وأبين.

وفي رسالة المبادىء العقلية على رأي إخوان الصفا يؤكد هؤلاء أن علة الأشياء وأسباب الكائنات عن الباري جل وعز هي كتركيب العدد الصحيح عن الواحد قبل الاثنين، والموجودات في رأيهم نوعان: كليات وجزئيات. فالكليات تسع مراتب محفوظ نظامها، ثابتة أعيانها، وهي كتسعة آحاد، أولها الباري الواحد الفرد جل ثناؤه، ثم العقل ذو القوتين، ثم النفس ذات الثلاثة الألقاب، ثم الهيولى ذات الأربع الإضافات، ثم الطبيعة ذات الخمسة الأسماء ثم الجسم ذو الست الجهات، ثم الفلك ذو السبع المدبرات، ثم الأركان ذات الثمانية المزاج، ثم المكونات ذوات التسعة الأنواع.

وتلي ذلك رسالة في معنى قول الحكماء إن العالم انسان كبير ذو نفس وروح حي عالم طائع لربه خلقه ربه يوم خلقه تاماً كاملاً وإن كل الخلائق داخلون فيه، وهو جملتهم، وليس خارج العالم شيء آخر، لاخلاء ولاملاء، وقوام هذه الرسالة أمثلة وتشبيهات على مجاري أحكام العالم الذي هو انسان صغير.

ويخص المؤلفون العقل والمعقول برسالة تستهدف بيان أن المعقولات كلها صور روحانية تراها النفس في ذاتها، وتعاينها في جوهرها، بعد مشاهدتها لها في الهيولى بطريق الحواس، إذا هي انتبهت من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، ونظرت بعين البصيرة إلى نور العقل، واستضاءت بضيائه وتجملت ببهائه. والعقل اسم مشترك يقال على معنيين: أحدهما ما تشير به الفلاسفة إلى أنه أول موجود اخترعه الباري وهو جوهر بسيط روحاني محيط بالأشياء كلها إحاطة روحانية. والمعنى الآخر ما يشير به جمهور الناس إلى أنه قوة من قوى النفس الانسانية التي فعلها التفكر والروية والنطق والتمييز والصنائع وما شاكلها. ومن خاصة هذه القوة النفسية بالفكر استخراج الغوامض من العلوم، وبالروية تدبير الملك وسياسة الأمور، وبالتصور درك حقائق الأشياء، وبالاعتبار معرفة الأمور الماضية من الزمان، وبالتركيب استخراج الصنائع أجمع، وبالتحليل معرفة الجواهر البسيطة والمبادىء وبالجمع معرفة الأنواع والأجناس وبالقياس درك الأمور الغائبة بالزمان والمكان، وبالفراسة معرفة ما في الطبائع من الأمور الخفية، وبالزجر معرفة حوادث الأيام، وبالتكهن معرفة الكائنات بالموجبات الفلكية، وبالمقامات معرفة الانذارات والبشارات وبقبول الخواطر والإلهام والوحي معرفة وضع النواميس وتدوين الكتب الإلهية وتأويلاتها المكنونة التي لا يمسها إلاّ المطهرون من أدناس الطبيعة الذين هم أهل البيت الروحانيون. وجلي أن وضع النواميس وتدوين الكتب الإلهية أعلى رتبة ينتهي إليها الإنسان بالتأييد الرباني، وهي أشرف صناعة تجري على أيدي البشر مثل شريعة صاحب التوراة والإنجيل والزبور والفرقان.

وفي رسالة «الأدوار والأكوار» يبين الإخوان أن للفلك وأشخاصه حول الأركان الأربعة التي هي عالم الكون والفساد أدواراً كثيرة لا يحصي عددها إلاّ الله تعالى، ولأدوارها أكوار، ولكواكبها في أدوارها وأكوارها قرانات. ويحدث في كل دور وكور وقران في عالم الكون والفساد حوادث لا يحصي عدد أجناسها إلاّ الله تعالى، والغرض من ذلك إظهار كيفية إنشاء العالم ومبدئه وترتيبه وظهوره وغايته وكيفية فنائه وخرابه لو انقطعت مواد بقائه عن مبقيه لينعدم في الحال، ويضمحل بلا زمان، وما أمر الساعة إلاّ كلمح البصر أو هو أقرب.

ويخص الإخوان، من ثم «ماهية العشق» برسالة يدرسون فيها محبة النفوس ونزوعها وتشوقها إلى الاتحاد، والمرض الإلهي، وحقيقته ومبدأه لإظهار أن السابق المشوق إليه المعشوق المطاع المراد المطلوب المحبوب على الحقيقة هو الباري جل ثناؤه وأن الخلائق وجملة العالم مشتاقة إليه، مريدة متحركة نحو الكمال باستتمام الصورية، وعاشقة إلى مصورها الذي هو فرق الصور والتمام والكمال وهو الباري المصور له الأسماء الحسنى والأمثال العلى.

إن النفوس الناقصة تكون قصيرة الهمم لا تحب إلاّ زينة الحياة الدنيا، ولا تتمنى إلاّ الخلود فيها لأنها لا تعرف غيرها، ولا تتصور سواها. واما نفوس الحكماء فإنها تجتهد في أفعالها ومعارفها وأخلاقها في التشبه بالنفس الكلية الفلكية وتتمنى اللحوق بها، والنفس الكلية أيضاً كذلك فإنها تتشبه بالباري في إدارتها الأفلاك، وتحريكها الكواكب، وتكوينها الكائنات، كل ذلك طاعة لباريها، وتعبداً له، واشتياقاً إليه ومن أجل ذلك قالت الحكماء: إن الله هو المعشوق الأول، والفلك إنما يدور شوقاً إليه، ومحبة للبقاء والدوام على أتم الحالات، وأكمل الغايات، وأفضل النهايات، وإنما الباعث للنفس الكلية هو الاشتياق منها إلى إظهار تلك المحاسن والفضائل والملاذ والسرور التي في عالم الأرواح التي تقصر ألسن الوصف عنها إلاّ مختصراً كما قال تعالى: ﴿وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين﴾ (الزخرف، 71)

ويتمهل المؤلفون في الرسالة التالية للكلام على البعث والقيامة وما إلى ذلك من شؤون الصور والنشر والحساب وكيفية المعراج، مؤكدين أن معرفة حقيقة الآخرة علم لا يناله أهل التقليد، بل يبلغه أفضل العلماء الذين هم أهل الدين والورع المتصفين بأنهم من أمر الآخرة على يقين وبصيرة، لا

على تقليد ورواية. وهذا العلم هو لب الألباب، وسر أولياء الله دون سواهم. ويود الإخوان أن يسندوا رأيهم إلى دلائل عقلية وحجج فلسفية مؤكدين أن هذا العلم هو الغرض الأقصى من رسائلهم كلها وأن المقر بالآخرة لا يعرف حقيقتها إلّا بعدما تنتبه نفسه من نوم الغفلة وتنبعث من موت الجهالة وتحيا بروح المعرفة وتنفتح عين البصيرة. ومن علامات أولياء الله المبعوثين من موت الجهالة، المنبهين من رقدة الغفلة.. إنهم قوم تستوي عندهم الأماكن والأزمان، وتغاير الأمور، وتصاريف الأحوال، كما يستوي عندهم مدح المادحين، وذم الذامين، لا تأخذهم في الله لومة لائم.

وفي رسالة كمية أجناس الحركات، يتحدث الإخوان عن الحركة والسكون وماهيتها والمشكلات المتصلة بها من حركات العالم والأفلاك إلى حركات البدن والأجسام وغرضهم بيان الضرر لمن يعتقد أن العالم قديم غير مصنوع، في حين أنه وجد عن الباري على النحو الذي يراه أولياء الله تعالى في علمهم ومعرفتهم بربهم.

وينتقل المؤلفون بعدئذ إلى رسالة «العلل والمعلولات» وفيها جواب اللمية، وهو أصعب الأجوبة الفلسفية لأنه جواب عن السؤال عن العلل والعلل كثيرة دقيقة غامضة تحتاج إلى بحث شديد وفهم صادق، ونفس زكية، ونظر دقيق، ومن هنا يجب على كل من يدّعي أنه يعرف الحكمة أو يتعاطى التحقيق أن يخبر إذا سئل عن علة كل موجود إن كان يحسن ذلك، وإلّا ينبغي أن يقول: الله ورسوله اعلم، ولا يأنف أن يقول لا أدري. إن العلة هي السبب الموجب لكون شيء آخر، وهي على أربعة أنواع: فاعلية وهيولانية وصورية وتمامية. والمعلول هو الذي لكونه سبباً من الأسباب. والمعلولات أربعة أنواع وهي المصنوعات كلها: فمنها مصنوعات بشرية حيوانية، ومنها طبيعية وهي المعادن والنبات والحيوان ومنها نفسانية بسيطة وهي الأفلاك والكواكب والأركان، ومنها الروحانية الإلهية وهي الهيولى والصورة المجردة والنفس والعقل. أما الصنعة فإنها إخراج الصانع في نفسه من الصورة ونقشها في الهيولى. وما الكائنات جميعاً سوى صنع صانع كريم ﴿وأن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾. (آل عمران، 13).

ويختم الإخوان القسم الثالث من رسائلهم برسالة تتناول الحدود والرسوم وهي تعرف المفاهيم المتداولة في معرفة حقائق الأشياء وماهياتها وأجناسها وأنواعها المركبة والبسيطة وذلك للوقوف على ذوات الأشياء وكيفياتها وفصولها لأن معرفة حقيقة الأشياء هي معرفة حدودها ورسومها.

د ـ الرسائل الناموسية الإلهية:

وتحتوي على إحدى عشرة رسالة تبحث في: الآراء والمذاهب، وماهية الطريق إلى الله، وبيان اعتقاد إخوان الصفا، وكيفية عشرة إخوان الصفا، وماهية الإيمان وخصال المؤمنين الحقيقيين، وماهية الناموس الإلهي والوضع الشرعي، وكيفية الدعوة إلى الله، وكيفية أفعال الروحانيين، وكمية أنواع السياسات، وكيفية نضد العالم بأسره، وماهية السحر والعزائم.

تعالج الرسالة الأولى من هذا القسم موضوع «الآراء والمذاهب في الديانات الشرعية الناموسية والفلسفية» وبيان اختلاف العلماء في أقاويلهم وما أدى إليه اجتهادهم من البحث والنظر والكشف عن الحقائق والأصول، وكمية تلك المقالات، وما يصلح للجميع، وما يصلح للخاص، وما يصلح للعام. ذلك أن الناس مختلفون في آرائهم ومذاهبهم كما هم مختلفون في صور أبدانهم وأخلاق نفوسهم وأعمالهم وصنائعهم ولهذا الاختلاف في العقول أسباب منها أن الخصال والمناقب لا يمكن أن تجتمع في شخص واحد، ولهذا فرقت في جميع أشخاص الإنسان كلها مع كثرتها، ولا تخرج من صور الإنسان البتة، وليس على العقلاء كثير عيب في مخالفة بعضهم بعضاً لأن ذلك من أجل تفاوت درجاتهم ومن العسير جداً اجتماع العقلاء على رأي واحد كلهم في شيء واحد، وإنما يتفقون في الأصول ويختلفون في الفروع. وقد نجد الرجل العاقل الذكي المحصل في أشياء كثيرة من أمور الدنيا فإذا فتشت اعتقادهم في أشياء بينة ظاهرة في العقول السليمة من الآراء الفاسدة وجدت رأيه واعتقاده في تلك الأشياء أسخف وأقبح من رأي كثير من الجهال والصبيان. والعلة في ذلك أسباب شتى: منها شدة تعصبه فيما يعتقده بقلبه من غير بصيرة، وأخرى إعجابه بنفسه في اعتقاده وأخرى اعتقاده لأصول خطأه بيّن ظاهر الشناعة في فروعها ويطلب لها وجوه المراوغة عن إلزام الحجة عليه، تارة يشغب، وتارة يموّه، وتارة يروغ في الجواب والإقرار بالحق ويأنف أن يقول لا أدري. وعلى هذا فإن من الآفات العارضة على العقل الهوى الغالب نحو شيء ما، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه والكبر المانع عن قبول الحق، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس، والحرص الشديد على طلب الشهوات، والعجلة وقلة التثبت في الأمور، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، والميل والتعصب لمن يهوى، والحمية الجاهلية عند الافتخار، والأنفة من الانقياد للطاعة، وحب الرياسة من غير استحقاق وما شاكل هذه الآفات العارضة للعقلاء، المضلّة لهم عن سنن

الهوى، المانعة عن الانتفاع بفضائل العقل ومنافعه ويترتب على ذلك أن المذاهب والديانات كلها وضعت كالعقاقير والأدوية والأشربة لمرض النفوس. ومن الناس من يتقرب إلى الله بأنبيائه ورسله وبأئمتهم وأوصيائهم، وهم الذين قصر فهمهم عن معرفة الله حق معرفته. اما من عرفه حق معرفته «فهو لا يتوسل إليه بأحد غيره، وهذه مرتبة أهل المعارف الذين هم أولياء الله».

أما مسألة الإمامة فإنها من أمهات مسائل الخلاف التي قد تاه فيها الخائضون، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال وابيحت بسببها الأموال والدماء، وهي باقية إلى يومنا هذا لم تنفصل، بل كل يوم يزداد الخائضون المختلفون فيها خلافاً على خلاف...

ومن مسائل الخلاف مسألة الصفات التي أدت إلى قول قائلين بخلق القرآن، أو بعدم خلقه. ومن العلماء من يرى أن كلام كل متكلم هو إفهامه غيره معنى من المعاني، وأن إفهام الله لجبريل ليس مخلوقاً لأن إفهام الله إبداع منه، والإبداع غير المبدع، وكثير من المجادلة لا يعرفون الفرق بين المخلوق وبين المبدع. وإنما الخلق إيجاد الشيء من شيء آخر، والإبداع إيجاد الشيء من لا شيء، وكلام الله ابداع أبدع به المبدعات كما قال: ﴿انما قولنا لشيء إذا أردناه - (أي أبدعناه) - أن نقول له كن فيكون﴾. (النحل، 40).

وفي الرسالة الثانية من القسم الرابع يوضح المؤلفون ماهية الطريق إلى الله عز وجل ويؤكدون ضرورة توافر خلتين هنا: صفاء النفس، واستقامة الطريق، وهما السبيل إلى تهذيب النفس، وإصلاح الأخلاق، وتطهير السرائر، وتنزيه الضمائر، وتنبيه النفوس الساهية عما بعد الموت في المعاد.

وتلي ذلك رسالة بيان اعتقاد إخوان الصفا وخلان الوفا، ومذهب الربانيين وبيان أن النفس تبقى بعد مفارقتها الجسد، وكشف الشبه بطريق اقناعي لابرهاني لأن الرسالة الجامعة مقصورة على البراهين وسائر الرسائل هي كالمدخل أو العنوان.

ويمضي المؤلفون في رسالة كيفية معاشرة إخوان الصفا وتعاون بعضهم مع بعض وصدق الشفقة والمودة في الدين والدنيا جميعاً إلى بحث خصائص الجماعة وبيان سيرهم في صلواتهم ومذاكرتهم ومجالسهم واجتماعهم، بغية تأليف القلوب، والتعاضد في الدين والدنيا جميعاً إذ هي سبب نجاتهم والمؤدية إلى خلاصهم وسنعود إلى المعطيات الرئيسية في هذه الرسالة والتي قبلها.

وفي رسالة ماهية الإيمان وخصال المؤمنين المحققين يتطلع الإخوان إلى ايضاح معرفة الجلالة الروحانية وحقيقة الإلهام والوسوسة وحال المنامات وتصاريفها وعجائبها وفنون تأويلها.

وتعقب ذلك رسالة في ماهية الناموس الإلهي وشرائط النبوة وكمية خصالهم ومذاهب الربانيين الإلهيين والغرض منها التنبيه على أسرار الكتب النبوية، ومرامي مرموزاتهم المقصودة، وأوضاعهم الناموسية الإلهية، والتهدي إليها، وكيفية الكشف لها من المهدي المنتظر والبرقليط الأكبر، إذ للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وتأويلات خفية باطنة، ولواضعي الشريعة موضوعات لها أحكام ظاهرة جلية وأسرار باطنة خفية، وفي استعمال أحكامها الظاهرة صلاح للمستعملين في دنياهم، وفي معرفتها الخفية صلاح لهم في أمر معادهم وآخرتهم. ومن شأن العقلاء الأخيار إذا انضاف إلى عقولهم القدوة بواضع الشريعة فلا يحتاجون إلى رئيس يرأسهم ويأمرهم وينهاهم، ويزجرهم ويحكم عليهم، لأن العقل والقدوة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الإمام، فهلم بنا أيها الأخ أن نقتدي بسنة الشريعة ونجعلها إماماً لنا فيما عزمنا عليه، والله يوفقك.

أما كيفية الدعوة إلى الله، فقد خصها المؤلفون برسالة هدفها بيان أن دولة أهل الخير تبتدىء أولها من قوم أخيار فضلاء أبرار يجتمعون ويتفقون على رأي واحد، ومذهب واحد، وسُنَّة رضية، وسيرة عادلة، من غير تخاذل ولا تقاعد. وسنعود إلى بعض ما جاء في هذه الرسالة مما يتصل بحقيقة الجماعة وأهدافها.

ويتمهل المؤلفون في رسالة كيفية أحوال الروحانيين والجن والملائكة المقربين والمردة والشياطين مؤكدين أن ليس في وسع امرىء معرفتها إلّا بعد معرفته بجوهر نفسه. يقولون: «أما نحن فقد بذلنا مجهودنا في هداية الضالين، وإرشاد التائهين، وتنبيه الغافلين، وخاطبنا كل قوم وصنف منهم. بما هو أصلح أن نخاطبهم به في رسائلنا».

وفي مطلع رسالة كيفية أنواع السياسات وكميتها يشير المؤلفون إلى الرسالة الجامعة ثم يقولون: «واما هذه الرسالة فقد وسمناها بالسياسة والرياسة لتحمل نفسك على موجبها، وتقرأها على من يخصك من إخواننا الكرام، وتذاكرهم في أوقات نشاطك ونشاطهم ونحن نأمرك أيها الأخ السعيد بعد وقوفك على هذه الرسالة - أن تتبع ما أمرناك به، فإنك تنال السعادة العظمى ديناً ودنيا إن شاء الله تعالى... واعلم أن منفعة الانسان تكون من وجهتين لا ثالث لهما، دنيوية وأخروية، وجسمانية ونفسانية، فإذا كملت للإنسان هاتان السياستان استحق اسم الانسانية وتهيأت نفسه لقبول الصور الملكية والانتقال إلى الرتبة السماوية عند مفارقة الجسد بالحال

التي تسمى الموت النازل عليه، والاضمحلال الواصل إليه. ثم إن العبادات والقرابين إما شرعية ناموسية وإما فلسفية إلهية، وكذلك أيام الأعياد. ولكن قربان إخوان الصفا قربان يجمع هذه الخصال كلها بأسرها شرعياً وفلسفياً».

وفي رسالة قصيرة عنوانها «كيفية نضد العالم بأسره» يلخص الإخوان آراءهم الأساسية في الكون والكائنات وانتظام علاقات بعضها ببعض ويخلصون إلى أن أدون رتبة الانسانية التي تلي الحيوانية هي رتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلاّ المحسوسات، ولا يعرفون من الخيرات إلاّ الجسمانيات، ولا يطلبون إلاّ صلاح الأجساد، ولا يرغبون إلاّ في زينة الدنيا، ولا يتمنون إلاّ الخلود فيها مع علمهم أنه لا سبيل لهم إلى ذلك، «أما الرتبة الانسانية التي تلي رتبة الملائكة فهي رتبة الذين نبهت نفوسهم من نوم الغفلة ورقدة الجهالة... فشاهدت بصفاء جوهرها عالم الأرواح.. وهي الصور المجردة عن الهيولى الجسمانية وهي أجناس الملائكة، وجنود ربك من الروحانيين والكروبيين وحملة العرش. «فاجتهد يا أخي في طلب ما طلبوه، وأرغب في صحبتهم، واقتد بسنتهم، وسر بسيرتهم، لعلك تحشر في زمرتهم إلى الجنة دار القرار».

وأما الرسالة الأخيرة من القسم الرابع فعنوانها: ماهية السحر والعزائم والعين وما يتصل بذلك من الزجر والفأل والرقى وكيفية أعمال الطلمسات، وقد نبّه المؤلفون إلى أن موضوعها هو أحد العلوم والمعارف المتعارفة وإن أنكر ذلك «المتعالمون والأحداث من حكماء دهرهم ادّعاء منهم بأنهم من خواص الناس المتميزين. وذلك لأنهم لما رأوا بعض المتعاملين بهذا العلم، والخائضين في طلبه من غير معرفة له إما أبله قليل العقل، أو إمرأة رعناء، أو عجوز خرقة بلهاء، فرفعوا أنفسهم عن مشاركة من هذه حاله إذا سمعوا بذكر السحر والطلمسات أنفة منهم لئلا ينسبوا إلى الجهل وإلى التصديق بالكذب والخرافات إذ كان أولئك السخفاء الطالبين بهذا العلم يطلبونه لأغراض لهم سخيفة دنيئة، من غير معرفة توجب الطلب ولا المقصود منه والغرض، ولم يعلموا أن هذا هو جزء من الحكمة، بل هو جزء وآخر علوم الحكمة، لأنه يحتاج قبله إلى تعلم علوم تقدمه: فمنها علم النجوم الذي هو معرفة ثلاثة أشياء وهي الكواكب والأفلاك والبروج. ولا يكاد يعرف تأثيرات هذه الكواكب وأفعالها في جميع ما في هذا العالم من الأجسام والأرواح والنفوس إلاّ الراسخون في العلم، البالغون في المعارف، والناظرون في العلوم الإلهية، المؤيدون بتأييد الله، والهامه لهم. ثم إن الإخوان لا يطلبون معرفة المستقبل بهذا العلم. يقولون: «إعلم أيها الأخ أنه ليس في معرفة الكائنات قبل كونها صلاح لكل احد من الناس، لأن ذلك منغص للعيش، وإنما يراد هذا العلم ليترقى فيه إلى ما هو أشرف منه، ويعرف الشر الذي فيه بمعرفة الأسباب والعلل، فتنتبه النفس من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، وتنبعث من موت الخطيئة، وتنفتح لها عين البصيرة، وتعرف حقائق الموجودات، وتتحقق أمر المعاد، فتزهد في الدنيا، وتهون عليها مصائبها ولا تحزن ولا تجزع إذا علمت موجبات أحكام النجوم والفلك».

إن ماهية السحر وحقيقته هو كل ما سحرت به العقول، وانقادت إليه النفوس، من جميع الأقوال والأعمال بمعنى التعجب والانقياد والاصغاء والاستماع والاستحسان والطاعة والقبول، والسحر حلال وهو الدعاء إلى الله سبحانه بالحق وقول الصدق، وباطل وهو ما كان بالضد من مثل ما يعمل به أضداد الأنبياء، وأعداء الحكماء، من تنميق الباطل وإظهاره، ودفعهم الحق وإنكاره بالباطل من القول وإدخال الشكوك والشبه على المستضعفين من الرجال والنساء ليصدوهم عن سبيل الله وطريق الآخرة.. وهم في كل عصر وزمان.

* * *

ويقول إخوان الصفا: «وقد لخصنا ما أوردناه في رسائلنا في رسالة مفردة سميناه الجامعة وهي خارجة من جملة الرسائل، أوردنا فيها بيان ما أخبرناه في غيرها بأخص ما أمكننا منه، فليس تكاد تجتمع رسائلنا كلها عند رجل واحد، إلاّ من سهّل الله تعالى له ذلك، فعملنا تلك الرسالة لتنوب عن أخواتها، غير أن الأصوب والأجود عندنا أن لا تقرأ الرسالة الجامعة إلاّ بعد قراءة رسائلنا..» والغاية من الرسالة الجامعة «ايضاح حقائق ما أشرنا إليه أشد الإيضاح والبيان.. ببراهين هندسية يقينية ودلائل فلسفية حقيقية، وبينات علمية، وحجج عقلية، وقضايا منطقية، وشواهد قياسية، وطرق إقناعية لا يقف على كنهها إلاّ من ارتاض بما قدمنا.. وهي أقصى المنى، ونهاية القصد وغاية المراد».

بيد أن قراءة الرسالة الجامعة لا تأتي بأشد الإيضاح والبيان، ولا تحل مشكلات جماعة الإخوان وما استغلق عن حقيقة مذهبهم وأسمائهم وتنظيمهم، وقد رتبت فحوى الرسالة الجامعة بحسب أقسام الرسائل رسالة رسالة إلاّ في «رسالة عشرة إخوان الصفا» التي أصبحت في نهاية الرسالة الجامعة وتقدمتها «رسالة السحر والعزائم»، وفي صفحات الرسالة الجامعة تلخيص واشارات إلى ما جاء في الرسائل، وتكرار لأهمية الكلام على «رسالة عشرة إخوان الصفا» واعتبارها

بالنسبة لـ لرسالة الجامعة في مثل موضوع الرسالة الخاصة بالنسبة إلى الرسائل عامة.

* * *

أما الرسالة التي حققها ونشرها الأستاذ عارف تامر بعنوان **جامعة الجامعة**، فالأرجح انها ليست من كلام إخوان الصفا، وإنما هي تلخيص لأفكارهم في اثنين وخمسين فصلاً، لا في اثنتين وخمسين رسالة، وقد ذكر في مقدمته قوله: «أما **جامعة الجامعة** هذه، أو زبد إخوان الصفا فتعتبرها فهرست الرسائل جميعها وزبدتها وخلاصتها» وقد جاء في النص المنشور بعد الحمدلة: «وبعد فهذه رسالة **جامعة الجامعة** أو زبدة رسائل إخوان الصفا، وخلان الوفا، صلوات الله عليهم، ونبدأها في بيان ماهية الموت والحياة». وجلي أن عبارة صلوات الله عليهم تدل في موضعها هذا على أن الكلام ليس للإخوان أنفسهم، بل لغيرهم ممن يجلّهم، وهذا وجه من أوجه الدلالة على أهمية الرسائل وعناية اللاحقين بها وإجلالهم لأصحابهم مما نذهب منه إلى أن الرسائل قد أثرت في بعض المذاهب أو النحل الاسلامية، بدل أن تتأثر الرسائل ذاتها بآراء هذه المذاهب أو النحل.

ثانياً ـ حصيلة الرسائل:

أ ـ أسلوب الرسائل:

رسائل إخوان الصفا، بنوعيها، هي المصدر الوحيد تقريباً الذي تستطيع اعتماده ينبوعاً لمعلومات أقرب إلى الصواب في طلبنا معرفة مذهب الإخوان وجماعتهم. ومن النافع أن نلمح إلى الخصائص الأساسية لأسلوب المؤلفين في عرض أفكارهم تمهيداً لكشف القناع عن مذهبهم ثم عن جماعتهم.

فهذا الانتاج الذي وصلنا عن الإخوان بوصف، أول ما يوصف، بأنه موسوعة، ولكننا ننبّه إلى أن هذا الوصف يصح في انطباقه على شمول فحوى الرسائل مختلف ضروب المعرفة السائدة في عصرهم كما رأينا، ولكن غرض المؤلفين لا يتوخى تعليم المعرفة للمعرفة، بل ينشد استخدام هذه المعارف كلها لمخاطبة كل قوم وصنف من معاصريهم بما هو أصلح لحملهم على قبول مذهبهم والانضمام إلى جماعتهم والتقيد بسيرهم وأوامرهم.

وقد قدّم الإخوان لرسائلهم بفهرست واضح أظهروا فيه أقسام هذه الرسائل وصلتها بـ **الرسالة الجامعة**. وهذا التصنيف يطرح مشكلة عدد الرسائل، وهل يبلغ عددها باستثناء الجامعة إحدى وخمسين أو اثنتين وخمسين. ولعل الرسالة الثالثة عشرة من القسم الأول هي تتمة الرسالة الثانية عشرة من هذا القسم، فيكون عدد الرسائل الاجمالي احدى وخمسين رسالة تضاف إليها **الرسالة الجامعة**. وقد جرت عادة المؤلفين ببدء كل رسالة بالحمدلة بعد البسملة باستثناء الرسالة الثانية عشرة المذكورة بحسب طبعة القاهرة 1928.

وبوجه عام، يعمد المؤلفون في بدء كل رسالة إلى تلخيص موضوع الرسالة أو الرسائل السابقة، كما يشيرون في خاتمة كل رسالة إلى الرسالة أو الرسائل اللاحقة، وفي هذا دلالة على طريقة كتابة الرسائل وبثها في الناس رسالة رسالة كما ذكر إخوان الصفا أنفسهم، وأشاروا إلى أن الرسائل لا تكاد تجتمع عند رجل واحد، ولذا نجدهم يعمدون إلى تكرار كثير من أفكارهم هنا وهناك، وحتى إلى صياغتها صياغة جديدة في كل تكرار، تبعاً لقرينة الرسالة الراهنة، ولذا فإن الرسائل كلها لا تقع على وتيرة واحدة من حيث الأسلوب، وكأنها كلها لا تتجه بآن واحد إلى نفس القوم أو الصنف من القراء، أو إلى نفس الرتبة من الأتباع والإخوان.

والثابت في الأمر أن الاعتبارات الصوفية والروحانية والأخلاقية، ولنقل المذهبية، تشغل مفاصل كثير من الرسائل، وتحتل خواتيم الرسائل كلها تقريباً، والغرض من ذلك كله دعوة الأخ وحضه على التفكر وإيقاظه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة. وهذه الصيغة الأخيرة التي تملأ جوانب الرسائل كلها، وبنوعيها، تشير إلى حرص الرسائل على ألا تكون موسوعة علمية حيادية متجردة وإنما هي كتب دعوة، أو دعاوة تسخّر كل فنون القول والمضمون لغاية الجماعة ومذهبها، حتى تولد النفوس بالفضيلة والعلم لملكوت السماء وسعة الأفلاك وتدخل الجنة عالم الأرواح التي هي دار الحيوان.

استعملت الرسائل صيغة الجمع في الدلالة على المؤلفين إلاّ في خاتمة الرسالة الخاصة باختلاف اللغات حيث وردت لفظة «ذكرت» (تحريفاً في الغالب عن كلمة ذكرنا)، وقد استخدم المؤلفون جميع أفانين الإقناع والبرهان، وصرحوا غير مرة باعتمادهم بعض هذه الأفانين هنا، وبعضها الآخر في أمكنة أخرى، ولكنهم ملأوا الصفحات كلها بالاستشهاد بآيات القرآن وبالأحاديث النبوية جنباً إلى جنب مع ذكر الحكم والأقوال المستمدة من سائر الديانات والنحل والمذاهب الفلسفية، مستخدمين الأمثال والتشابيه والرموز والإشارات والتلميحات في كل خطوة بالنثر تارة، وبالشعر العربي والفارسي تارة أخرى. ومن الثابت أن للرسائل أسلوباً بسيطاً موجزاً في أكثر الأحيان، جاداً في كل مكان، وهو أسلوب مشوق متنوع قريب من الأفهام في الظاهر، ولكنه في الحق

شديد الإبهام لأنه، يخفي أغراضاً بعيدة، ويرمي إلى أهداف مستغلقة لا يود المؤلفون التصريح عنها، بل يعمدون إلى التعريض والكناية والمجاز، وقد ألحفوا أي الحاف على واجب صون الرسائل بمضمونها المذهبي، بل على واجب منع قراءتها على من لا يستحق، وإن أصرّوا على ضرورة إبلاغها في الوقت ذاته لمن هو أهل لها، ولذا بات أسلوب الرسائل مغرياً في كل لحظة، إذ يحسب القارىء أنه يكاد يمسك بما يراد، ويستولي على مفتاح اللغز، ولكن كيف السبيل إلى درك كنه زئبق عقلي بارع الصنع، ماهر النضد حتى درجة المكر، وهو قريب اللمس بعيد المنال؟ ويكفي أن نتنبه هنا إلى أسلوب وغرض الحكاية العميقة الدلالة عن خصومة العجماوات مع البشر، فندرك لجوء الإخوان إلى الإفصاح من وراء حجاب عن مراميهم المذهبية من جهة، واضطرارهم إلى الاعتصام بالستر والكتمان والتقية مع رغبتهم في بعث الأفكار والدعوة إليها من جهة أخرى.

ب ـ مذهب الإخوان:

يذكر إخوان الصفا أن علومهم مأخوذة من أربعة كتب: أحدها الكتب المصنّفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعيات. والآخر الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها. والثالث الكتب الطبيعية وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك، حتى المصنوعات على أيدي البشر، والرابع الكتب الإلهية التي لا يمسها إلى المطهّرون الملائكة التي هي بأيدي صفوة كرام بررة، وهي جواهر النفوس... وهذا حال إخواننا الفضلاء الكرام كما يقولون.

ويتسق مع نظرة الإخوان إلى مصادر علومهم الشاملة ضروب الديانات والفلسفات والوقائع الخارجية للكون والوقائع الباطنية للنفوس دعوتهم الآتية: «ينبغي لإخواننا أيّدهم الله تعالى أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها. وقد عاب الإخوان على كل ذي رأي انحيازه لرأيه على أنه وحده حق وصواب، وتصرفه بحسب ما يراه هو حقاً وعدلاً. وهذا التعصب والانحياز مصدر الفساد الشامل الذي لا يصلحه سوى الأخذ بمذهبهم والانضمام إلى جماعتهم. ذلك أن الحقيقة عندهم نتاج العقل والنقل، وثمرة التطور في الطبيعة. والتاريخ والأديان كلها، والمذاهب كافة واللغات والأجناس والأقوام والأزمنة والبلدان، كل ذلك ينتهي إلى أن الحق ما رأى الإخوان في مسعاهم للتوفيق بين المذاهب كافة في مذهب المذاهب الذي يدعون إليه في إطار مرحلتين: الأولى سلبية والثانية إيجابية.

فمن الناحية السلبية يسهب إخوان الصفا في نقد الآفات العارضة على العقل، كما رأينا، وذلك مثل الهوى الغالب نحو شيء ما، والعجب المفرط من المرء برأي نفسه، والكبر المانع عن قبول الحق، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس، والحرص الشديد على طلب الشهوات، والعجلة وقلة التثبت في الأمور، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، وحب الرياسة من غير استحقاق. ويتبع فساد العقل بالآفات فساد الآراء والمعتقدات التي لا يقرها العقل السليم، ولا يستسيغها المنطق الصحيح وهي آراء ضالة رديئة مؤلمة لنفوس معتقديها، مثل القول بأن العالم قديم لا صانع له، والقول بأن العالم محدث وله صانع حكيم، مع أفكار البعث والقيامة والحشر والنشر، وقول من يرى أن بارئه وإلهه روح القدس الذي قتلته اليهود، وصلبت ناسوته، وذهب لاهوته لما رأى ما نزل بناسوته من العذاب فتركه مخذولاً، ومثل القول بأن الإمام الفاضل المنتظر المهدي مختف لا يظهر من خوف المخالفين، فيفني المرء عمره ويموت بحسرة وغصة لا يرى إمامه ولا يعرف شخصه.

ومن هذه الآراء الفاسدة أيضاً رأي من يرى ويعتقد أن الله الرحيم الرؤوف الحنان يعذب الكفار والعصاة في خندق في النار غيظاً عليهم وحنقاً، وكلما احترقت أجسادهم وصارت فحماً ورماداً عادت فيها الرطوبة والدم لتحرق مرة ثانية.. وهذا الرأي يسيء ظن صاحبه بربه ويعتقد فيه قلة الرحمة وشدة القساوة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ومن الآراء الفاسدة أيضاً أن يرى أن أهل الجنة أجسادهم لحمية وأجسامهم طبيعية مثل أجساد أبناء الدنيا قابلة للتغيير والاستحالة، متعرضة للآفات... وهذا الرأي الصالح للنساء والجهال والصبيان لا يليق بمن رزقه الله قليلاً من التمييز والعقل والفهم لأنه إذا عرض هذا الرأي على عقله أنكره. «وإن أسوأ الناس مذهباً، وأشنعهم رأياً من يعتقد أمراً ويكون عقله منكراً عليه ونفسه مرتابة، وظنه سيئاً بربه».

ومن هنا نجد مؤلفي الرسائل يوجبون دفع الشك والريب بالعلم والحقيقة، وإذ ذاك تسقط الغشاوة، وتتمزق السجف، وتبدو قيم المعرفة والسلوك واضحة جلية في إطار مذهب الإخوان.

شكت البهائم إلى ملك الجان العادل الحكيم بيراست ما لقيت من جور بني آدم وضلالهم في اعتقادهم بأنها مسخرة لهم

فأقام الملك محاكمة تبارى فيها الخصوم في الهجوم وفي رد الهجوم والدفاع. وفي تضاعيف هذا الحوار العنيف تتجلى الروح الانتقادية لدى جماعة إخوان الصفا، ورفضهم ما يرون من فساد في الرأي وفي العمل لدى معاصريهم من البشر كافة، وهم يكشفون النقاب عن جوانب هذا الفساد التي لا تحصى، على ألسنة ممثلي العجماوات. ومن ذلك على سبيل المثال، ادعاء البشر الفضل على الحيوانات التي منها الكبش وهو عظيم القرنين، كبر الإلية، ليس له لحية، والتيس طويل اللحية ليس له إلية، مكشوف العورة، والأرنب صغير الجثة كبير الأذنين... وعلى هذا المثال اضطراب بنية الحيوانات والسباع والوحوش والطيور والهوام وانها غير متناسبة الأعضاء. فيرد زعيم البهائم قائلاً: إذا كان حسن الصورة شيء مرغوب فيه عند ابناء الجنس من الذكور والإناث ليدعوهم ذلك إلى الجماع والسفاد والنتاج والتناسل لبقاء النسل، فإننا لا نرغب في محاسن اناثنا، ولا إناثنا في محاسن ذكراننا، كما لا يرغب السود في محاسن البيض، ولا البيض في محاسن السود، وكما لا يرغب اللواط في محاسن الجواري، ولا الزناة في محاسن الغلمان، فلا فخر لكم علينا بمحاسن الصور أيها الأنسي.

وترفض الخنازير من جهة اخرى، نظرة البشر إليها على اختلاف مشاربهم ودياناتهم بقولها: «إن المسلمين يقولون إنا ممسوخون ملعونون ويستقبحون صورتنا، ويستثقلون أرواحنا. ويستقذرون لحومنا ويتشاءمون من ذكرنا. أما أبناء الروم فينافسون في أكل لحومنا في قرابينهم ويتبركون بها إلى الله. أما اليهود فينعتوننا ويشتموننا ويلعنوننا من غير ذنب منا إليهم، ولا جناية عليهم، ولكن لعداوة بينهم وبين النصارى وأبناء الروم. وأما أبناء الأرمن فحكمنا عندهم كحكم البقر والغنم عند غيرهم يتبركون بنا من خصب أبداننا، وسمن لحومنا، وكثرة نتاجنا، وغزارة ألباننا. وأما الأطباء من اليونانيين فيتداوون بشحومنا ويتواصفونها في أدويتهم وعلاجاتهم. وأما ساسة الدواب فيخالطوننا بدوابهم وعلفها لأن حالها يصلح عندهم بمخالطتنا وشمها روائحنا. وأما الأساكفة والجزارون فيتنافسون في شعر أعرافنا ويتبادرون في نتف أسلتنا في شدة الحاجة إليها، وقد تحيرنا لا ندري لمن نشكر، ولمن نشكو وممن نتظلم..

ولما افتخر البشر على ألسنة ممثليهم: العراقي والهندي والعبراني والسرياني والقرشي واليوناني والخراساني ومن إليهم رد عليهم ممثلو العجماوات، فقال متكلم النحل مثلاً: «إن أنواع الحشرات والهوام تبيض وتحصن وتربي أولادها بعلم ومعرفة ودراية وشفقة ورحمة ورأفة وتحن لطف ورفق ولا تطلب ويمنون عليهم في تربيتهم إياهم. وأين هذا من المروءة والفضل والكرم والجود والسخاء الذي هو من شيم الأحرار الكرام من أرباب الفضل، وبماذا يفتخر الأنس علينا إذ ألذ مأكولاتهم، فضالتنا، وأحسن ملبوساتهم فضالة دودة القز، فهم في مأكولاتهم وملبوساتهم تحت منّتنا، ولنا أبداً النعمة عليهم، فكيف يدعون أنهم أرباب لنا، ونحن عبيد لهم؟

ويضيف زعيم الطيور وهو الهزارداستان: إن البشر يجمعون مأكولاتهم ومشروباتهم بكد أبدانهم، وتعب نفوسهم، وجهد أرواحهم، وعرق جبينهم، وما يلقون في ذلك من الشقاوة والهوان مما لا يعد ولا يحصى، من كد الحرث والزرع وإثارة الأرض وحفر الأنهار.. والجهد والعناء في اكتساب الأموال والدراهم وتعلم الصنائع والمكاسب المتعبة للأبدان والأعمال، الشاقة على النفوس والمحاسبات والتجارات والذهاب والمجيء في الأسفار البعيدة في طلب الأمتعة والحوائج والجمع والإدخار والاحتكار والانفاق بالتقتر مع مقاساة البخل والشح. فإن كان جمعها من حلال وإنفاقها في وجه الله فلا بد من الحساب، وإن كان من غير حل وانفاقها في غير وجه الله فالويل والحساب والعذاب إذ لا بد من القوت والثياب مثل ما لا بد من الموت والحساب.

يقول زعيم الطيور: «إعلم أيها الأنسي أن الله تعالى لم يبعث رساله ولا أنبياءه إلّا إلى الأمم الكافرة الجاهلة وعامة المشركين معه غيره، والمدّعين معه إلهاً آخر مثل القول بأن الله ثالث ثلاثة أو أنه عزيز ابن الله أو أن مسيح ابن الله أو أن الله تعالى على صورة شاب أمرد له جعد قطط.. فلهذا بعث الأنبياء، وهم أطباء النفوس ومنجموها، ولا يحتاج إلى الطبيب إلّا المرضى وصاحب العلة المزمنة، ولا يحتاج إلى المنجم إلّا المنحوسون الأشقياء، والضالون عن نجم الهدى».

ويمضي زعيم الطيور قائلاً: «ثم اعلم أيها الأنسي أن الغسل والطهارة إنما فرضت عليكم من أجل ما يعرض لكم من عند النكاح من الجماع وشدة الشبق وشهوة اللواط والجلق والبغاء والسحق ومن نتن الصنان ورائحة العرق لاستكثارها واستعمالها ليلاً ونهاراً، وغدواً ورواحاً، صحوة وبكرة.. وأما الصوم والصلاة فإنما هي فرضت عليكم ليكفر عنكم سيئاتكم من الغيبة والنميمة والقبيح من الكلام واللعب واللهو والهذيان فالأنبياء يعالجونكم بهذه المداواة إذ أنتم مرضى من المعاصي، ونفوسكم قد امتلأت من مأكولات الذنب، ومشروبات النميمة والغيبة، وهي تتناول لحم الإخوان، فأمرت الشريعة بالحمية عن المأكولات الرديئة المضرة والحمية هو الصوم، لأن

الحمية رأس الدواء، والبطن رأس الداء. ولما نظر الأنبياء في أحوالكم وعصيانكم في الليل والنهار وتناول طعام الذنوب والشكوك.. أمروكم بالحركات المختلفة الأشكال لتستمري عنكم تلك المتناولات والحركات المختلفة الأشكال وهي الصلوات الخمس لأن الطبيب يأمر بحركات وخطوات من الأعلى إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى، وعلى وجه الأرض بعد ثقل الطعام على المعدة، وتناول الأشياء الثقيلة في الليالي. وأما الصدقات والزكوات فإنما فرضت عليكم من أجل أنكم تجمعون من فضول الأموال من الحلال والحرام والغصب والسرقة واللصوصية من البخس في الكيل والموازين وكثرة الجمع والذخائر والإمساك عن النفقة في الواجبات فضلاً عن المسنونات، والبخل والشح والاحتكار ومنع الحقوق.. فلو أنكم كنتم تنفقون ما فضل عنكم على فقرائكم وضعفائكم لما وجبت عليكم الزكوات والصدقات.. وإن أحكام الحلال الحرام قيود وأغلال وسلاسل عليكم إذ الحكمة الإلهية اقتضت هذه الأسرار الواجبة وجعلت الموضوعات الشرعية والحكمية أستاذاً ومؤدباً لكم..».

وعندما افتخر الزعيم الفارسي بطبقات الملوك والأمراء والخلفاء وبأصحاب المهن والصناعات تصدى له البيغاء قائلاً: «خذ الآن أيها الأنسي إزاء كل ما ذكرت وافتخرت به بقولك قولاً آخر معكوساً، وبدل كل حسن نسبت أصنافاً أخر قبيحة: إن عندكم الفراعنة والتهاردة والجبابرة والفسقة والمشركين والمنافقين والملحدين والمارقين والناكثين والخوارج وقطاع الطريق واللصوص والعيارين والطرارين، ومنكم أيضاً الدجالون والباغون والطاغون والمرتابون ومنكم أيضاً القوادون والمخانيث والمؤاجرون واللواطة والسحاقات والبغايا، ومنكم أيضاً الغمازون والكذابون والنباشون، ومنكم أيضاً السفهاء والجهال والأغبياء والناقصون وما شاكل هذه الأوصاف والأصناف والطبقات المذمومة أخلاق أهلها، الردية طباعهم، القبيحة سيرتهم وأفعالهم، السيئة سيرهم وأعمالهم المذمومة الجائرة..

«إن أكثر ملوك الأنس ورؤساءها لا ينظرون في أمر الرعية وجنودهم وأعوانهم إلاّ لجر منفعة منها، أو دفع مضرة عنها، أو إلى نفس من يهواه لشهواته، ولا يفكر بعد ذلك في واحد لا يهمه كائناً من كان».

«وأما افتخاركم بأطبائكم والمداوين لكم فلعمري أنكم محتاجون إليهم ما دامت لكم البطون الرحبة، والشهوات المؤذية، والنفوس الشرهة، والمأكولات المختلفة وما يتولد منها من الأمراض المزمنة، والأسقام المؤلمة، والأوجاع المهلكة تلجئكم إلى باب الأطباء.. فزادكم الله أطباء، لأنه لا يرى على باب دكان الطبيب إلاّ كل عليل مريض سقيم.. والمتطببون منكم يزيدون العليل سقماً، والمريض عذاباً بالحمية عن تناول أشياء ربما كان شفاء العليل في تناولها.

«وأما تجاركم ورؤساؤكم ودهاقينكم الذين ذكرتم وافتخرتم بهم فلا فخر لكم ولا لهم، إذ كانوا أسوأ حالاً من العبيد الأشقياء، والفقراء والضعفاء، وذلك أنك تراهم طول نهارهم مشغولي القلب، متعوبي الأبدان، مغمومي النفوس، معذبي الأرواح فيها يبنون ولا يسكنون، ويغرسون ما لا يجنون،... يجمع أحدهم الدنيا، والمتاع ويبخل أن ينفق على نفسه ويتركه لزوج امرأته أو لزوج ابنته أو لزوجة ابنه ولوارثه.. وإن تجاركم ليجمعون من حرام وحلال، ويبنون الدكاكين والخانات ويملأونها من الأمتعة ويحتكرونها.. ويمنعون الفقراء والمساكين حقوقهم، ولا ينفقون حتى تذهب جملة واحدة اما في حرق أو غرق أو سرقة أو مصادرة سلطان جائر أو قطع طريق..

وأما الذين ذكرتهم من الكتّاب والعمال وأصحاب الدواوين وافتخرت بهم فهكذا يليق بكم الافتخار بالأشرار... وأما قراؤكم وعبادكم الذين تظنون أنهم أخياركم وترجون استجابة دعائهم وشفاعتهم لكم عند ربكم فهم الذين غروكم باظهار الورع والخشوع والتقشف والنسك.. حتى انحلت أبدانهم، وتغيرت ألوانهم، وانحنت ظهورهم وقلوبهم مملوءة بغضاً وحقداً وجفاء لمن ليس مثلهم، ونفوسهم مملوءة وساوس وخصومة مع ربهم بضمائرهم لم خلق ابليس والشياطين والكفار والفراعنة والفساق والفجار والأشرار ولم رباهم ورزقهم ويمكنهم ويمهلهم ولا يهلكهم.

«وأما فقهاؤكم وعلماؤكم فهم الذين يتفقهون في الدين طلباً للدنيا وابتغاء للرياسة والولاية والقضاء والفتاوى بآرائهم وقياساتهم فيحللون تارة ويحرمون تارة بتأويلاتهم ويتبعون ما تشابه.. وأما قضاتكم وعدولكم والمزكون لكم فأدهى وأظلم وأبطر وهم أشر سيرة من الفراعنة والجبابرة..

«وأما خلفاؤكم الذين تزعمون أنهم ورثة الأنبياء فإنهم يسمون باسم الخلافة، ويسيرون بسيرة الجبابرة وينهون عن منكرات الأمور، ويرتكبون هم منها كل محظور ويقتلون أولياء الله وأولاد الأنبياء ويسبونهم ويغصبونهم على حقوقهم، ويشربون الخمر، ويبادرون إلى الفجور، اتخذوا عباد الله خولاً، وأيامهم دولاً، وأموالهم مغنما.. إذا ولي أحد منهم ابتدأ اولاً بالقبض على من تقدمت له حرمة لآبائه وأسلافه،

وأزال نعمته، وربما قتل أعمامه وأخوانه وأبناء عمه وأقرباءه وربما كحلهم أو حبسهم ونفاهم أو تبرأ منهم . . ».

ويستأنف الهزارداستان نقده كثرة الآراء واختلاف المذاهب في فنون الديانات قائلاً: «انك تجد فيهم اليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركين ومن عبدة الأصنام والنيران والشمس والقمر والنجوم وغيرها، وتجد أيضاً أهل الدين الواحد مختلفي المذاهب والأراء مثل سامري وغيابي وحالوتي ونسطوري ويعقوبي وملكاني وشنوي ومانوي وخرمي ومزدكي ويصباني وبهرمي وشمسي وخارجي ورافضي وناصبي وقدري وجهمي ومعتزلي وسني وجبري وما شاكل هذه المذاهب التي يكفّر أهلها بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً، ويقتل بعضهم بعضاً.

وفي ضوء هذا النقد الشمولي اللاذع يتجه إخوان الصفا إلى البشر كافة بدعوتهم إلى الإصلاح الأخلاقي الحقيقي فيطلبون من الناحية الايجابية أن يتواصل الناس، ويتهادوا، ويتحابوا، ويتناصفوا ولا يعصي بعضهم بعضاً، ولا يتخاصموا ولا يتعادوا ولا يتقاطعوا، ولا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن مذهب هؤلاء الإخوان يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعاً ويأخذ المعرفة من الكتب المنزلة وكتب الفلاسفة وكتب الطبيعة الخارجية وكتب الطبيعة النفسية الروحانية كما ذكرنا. أما لباب النهج الذي بني عليه هذا المذهب الذروة، مذهب المذاهب، فهو اعتبار صورة الانسان، وهذه الصورة وحدها وحسب.

يقول المؤلفون: «اعلموا أيها الإخوان، أيدكم الله وإيانا بروح منه، إن الجواب على أصول مختلفة، والحكم بقياسات متفاوتة، تكون متناقضة غير صحيحة. ونحن قد أجبنا عن هذه المسائل كلها، وأكثر منها مما يشاكلها من المسائل على أصل واحد، ومقياس واحد، وهو صورة الإنسان، لأن صورة الانسان أكبر حجة لله على خلقه، ولأنها أقرب إليهم، ودلائلها أوضح، وبراهينها أصح. وهي الكتاب الذي كتبه بيده. وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي الميزان الذي وضعه بين خلقه. وهي المكيال الذي يكيل لهم به يوم الدين ما يستحقونه من الثواب والجزاء، وهي المجموع فيها صور العالمين جميعاً، وهي المختصر من العلوم في اللوح المحفوظ. وهي الشاهد على كل جاحد، وهي الطريق إلى كل خير، وهي الصراط المحدود بين الجنة والنار».

وبالإجمال يرى إخوان الصفا أن لا نجاة للناس إلاّ بالأخذ بمذهبهم والانضمام إلى جماعتهم، فالحق ما رأوا، ومثال هذا الحق اتحاد كلمة البشر ـ من حيث وحدة صورتهم الانسانية ـ فيكون مثالهم الأسمى هو «العالم الخبير الفاضل الذكي المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف، الصمداني».

ج ـ جماعة إخوان الصفا:

يصف إخوان الصفا جماعتهم بقولهم: «إنا نحن جماعة إخوان الصفا أصفياء واصدقاء كرام» يتطلعون إلى إنقاذ المجتمع الانساني على أساس تآلف القلوب والعقول والأعمال انطلاقاً من وحدة الصورة الإنسانية، واتساق تعاليم الديانات والفلسفات كافة، مع الواقع الكوني الخارجي والداخلي النفساني، لينجو البشر على سفينة مثل سفينة نوح، ودعوتهم تصاغ على النحو الآتي: هل لك يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه، أن تبادر وتركب معنا في سفينة النجاة التي بناها أبونا نوح عليه السلام فتنجو من طوفان الطبيعة وتسلم من أمواج بحر الهيول ولا تكون من المغرقين».

ذكروا أنه كان في الزمان السالف، رجل من الحكماء، رفيقاً بالطب دخل إلى مدينة فرأى عامة أهلها بهم مرض خفي لا يشعرون بعلتهم، ولا يحسون بدائهم الذي بهم، ففكر ذلك الحكيم في أمرهم كيف يداويهم ليبرأهم من دائهم، وعلم أنه إن أخبرهم بما هم فيه لا يستحقون قوله، ولا يقبلون نصيحته بل ربما ناصبوه العداوة. . فاحتال عليهم في ذلك لشدة شفقته على أبناء جنسه. . وحرصه على مداواتهم طلباً لمرضاة الله بأن طلب من أهل تلك المدينة رجلاً من فضلائهم الذين كان بهم هذا المرض فأعطاه شربة من شربات كانت معه قد أعدّها لمداواتهم فوجد صحة في جسمه، وقوة في نفسه، فشكر له واتفقا على مداواة رجل آخر أعانهما على مداواة رجل جديد، ثم تفرقوا في المدينة يداوون الناس واحداً واحداً في السر حتى أبرأوا أناساً كثيراً، وكثر أنصارهم وأخوانهم ومعارفهم، ثم ظهروا للناس وكاشفوهم.

على هذا النحو يتطلع إخوان الصفا إلى التعاون وتأسيس جماعتهم لشفاء أبناء الجنس ومداواتهم طلباً لمرضاة الله تعالى. وقد أصبح لهم إخوان وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم متفرقين في البلاد فمنهم طائفة من أولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمال والكتاب، ومنهم طائفة من أولاد الأشراف والدهاقين والتجار والتُناء، ومنهم طائفة من أولاد العلماء

والأدباء والفقهاء وحملة الدين، ومنهم طائفة من أولاد الصناع والمتصرفين وامناء الناس. يقولون: «قد ندبنا لكل طائفة منها أحداً من إخواننا ممن ارتضيناه في بصيرته ومعارفه لينوب عنا في خدمتهم بإلقاء النصيحة إليهم بالرفق والرحمة والشفقة عليهم». ولئن اعتمد الإخوان هذا السبيل الرحيم الشفوق من سبل الدعوة المتجردة إلّا عن الإخلاص للإنسان فليس ذلك خوفاً بل صيانة للحكمة. يقول الإخوان: «اعلم أنّا لا نكتم أسرارنا عن الناس خوفاً من سطوة الملوك ذوي السلطنة الأرضية، ولا حذراً من شغب جمهور العوام ولكن صيانة لمواهب الله كما أوصى المسيح فقال: «لا تضعوا الحكمة عند غير أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم». ونحن لا نحسد ملوك الأرضين ولا نتنافس في مراتب أبناء الدنيا، لكن نطلب الملك السماوي ومراتب الملائكة.

وهبوا رسائلهم إلى الناس جميعاً، وأعلنوا حرصهم على إصلاح المجتمع بأسره، وصمموا على البدء بتخير الأتباع من «الشباب السالمي الصدور، الراغبين في الآداب، المبتدئين بالنظر في العلوم المريدين طريق الحق والدار الآخرة، والمؤمنين بيوم الحساب، المستعملين شرائع الأنبياء، الباحثين عن أسرار كتّهم، التاركين الهوى والجدل، غير متعصبين على المذاهب» ولا بد لكل اخ من الإخوان إذا راد أن يتخذ صديقاً مجدداً، أو أخاً مستأنفاً، أن يعتبر أحواله، ويتعرف أخباره، ويجرب أخلاقه، ويسأل عن مذهبه واعتقاده، ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودة وحقيقة الأخوة أم لا.. وأن ينتقد وضعه كما ينقد أبناء الدنيا أمر التزويج وشري المماليك والأمتعة بل إن الخطب في اتخاذ الإخوان أجل وأعظم خطراً.

ويترتب على الأخ المنتمي إلى الجماعة الاقتداء بالإخوان، والرغبة في صحبتهم، وحضور مجالسهم والإسهام في نشاطهم. حتى يرقى في معارج درجاتهم ومراتبهم. يقولون: «انظر لنفسك يا أخي وبادر واعمل عملاً صالحاً وتزود فإن خير الزاد التقوى وحاسب نفسك.. وإن كنت لا تدري ولا تحسن فهلم إلى مجلس إخوان لك نصحاء كرام فضلاء ليعرفوك كيفية محاسبة نفسك ووزن حسناتك، فانهم أهل هذه الصناعة، وقد قيل: «استعينوا على كل صناعة بأهلها».

وهذا المجلس يعقد بالضرورة حيث كان الإخوان من البلاد. جاء في الرسائل: «ينبغي لإخواننا أيدهم الله حيث كانوا في البلاد أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة، لا يداخلهم فيه غيرهم، يتذاكرون فيه علومهم، ويتحاورون فيه أسرارهم، وينبغي أن تكون مذاكرتهم أكثرها في علم النفس، والحس والمحسوس، والعقل والمعقول، والنظر والبحث عن أسرار الكتب الإلهية، والتنزيلات النبوية، ومعاني تضمنها موضوعات الشريعة».

وللجماعة ترتيب يشمل مراتب الإخوان فيها على أربع مراتب: أولها رتبة الشبان الذين تتراوح أعمارهم بين خمس عشرة إلى ثلاثين سنة وهم يعرفون بصفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور، ويخاطبهم مؤلفو الرسائل عامة بعبارة: الأخ البار الرحيم. وتليها رتبة الرؤساء ذوي السياسات، ومهمتهم مراعاة الإخوان وسخاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة بالقوة الحكمية الواردة على القوة العاقلة، وهي رتبة الأعضاء بين سن الثلاثين والأربعين، ويعرفون باسم الإخوان الأخيار الفضلاء. أما الرتبة الثالثة فهي رتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف بالرفق واللطف والمداراة في إصلاحه، وهي القوة الناموسية وأفراد هذه الرتبة تتراوح أعمارهم بين الأربعين والخمسين، ويحملون إسم الإخوان الفضلاء الكرام، وهم الذين ألفوا الرسائل وعملوا في نشرها. وتأتي فوق هذه الرتبة الرتبة الرابعة وهي التي يُدعى إليها كل الإخوان من أي مرتبة كانوا، وهي رتبة التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً، وهي قوة الملكية الواردة بعد سن الخمسين، وهي الممهدة للمعاد والمفارقة للهيولى، وعليها تنزل قوة المعراج، وتصعد إلى ملكوت السماء، فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنشر والحشر والحساب.. وحتى مجاورة الرحمن ذي الجلال والاكرام.

ويبقى من الثابت واجب تعاون إخوان الصفا كافة فيما بينهم بالجنسين الأساسيين للمواهب التي أنعم بها الله على البشر وهما قنية جسدانية يمثلها المال، وقنية نفسانية يمثلها العلم. «والناس في هاتين النعمتين العظيمتين على منازل أربع: فمنهم من قد رزق الحظ من المال والعلم جميعاً، ومنهم من قد حرمهما جميعاً، ومنهم من رزق المال ولم يرزق العلم، ومنهم من رزق العلم ولم يرزق المال». ومن هنا يصدر الواجب الآتي، ينبغي لإخواننا ـ ممن قد رزق المال والعلم جميعاً ـ أن يؤدي شكر ما أنعم الله جل وعز به عليه بأن يضم إليه أخاً من إخوانه ممن قد حرمها جميعاً ويواسيه من فضل ما أتاه الله تعالى من المال ليقيم به حياة جسده في دار الدنيا ويرفده ويعلمه من علمه لتحيا به نفسه للبقاء في دار الآخرة فإن ذلك من أقرب القربات إلى الله وأبلغ لطلب مرضاته. ولا ينبغي أن يمن عليه بما ينفق عليه من المال ولا يستحقره ويعلم أن الذي حرم أخاه هو الذي أعطاه وكما أنه لا يمن على ابن له جسداني.. كذلك لا يجب أن يمن على ابنه النفساني. فبيّن أن

النسب الجسداني لا ينفع في الآخرة. وأما من رزق المال ولم يرزق من العلم من إخواننا فينبغي له أن يطلب أخاً ممن قد رزق العلم ويضمه إليه ويواسيه من ماله ولا يحتقره لفقره لأن المال قنية جسدانية تقام بها حياة الجسد في دار الدنيا، والعلم قنية نفسانية تقام بها حياة النفس في دار الآخرة وينبغي للأخ ذي العلم والحكم أن لا يحسد أخاً ذا مال له ولا يستحقره لجهله، ولا يفتخر عليه بعلمه ولا يطلب منه عوضاً فيما يعلمه لأن مثلهما في صحبتهما وتعاونهما: هذا لهذا بماله، وهذا لهذا بعلمه، كمثل اليد والرجل في اتصالهما بالجسد وخدمتهما وتعاونهما في إصلاح الجملة. وأما من رزق العلم ولم يرزق المال ولا يجد من يواسيه بالمال من إخواننا فينبغي له أن يصبر وينتظر الفرج فإنه لا بد أن يؤيده الله عز وجل بأمر أو بأخ يخفف عنه ما يحتمله من ثقل الفقر.. وأما من ليس بذي مال ولا علم من إخواننا فهو الذي له نفس زكية جميلة الأخلاق سليم القلب من الآراء الفاسدة، محب للخير وأهله، صابر راض بما قسم له خير من الذي منع من المال والعلم لأنا نجد في الناس من أعطي العلم والمال أو أحدهما ولم يرزق من هذه الخصال.

وجملة القول إن هذه التعاونية الاشتراكية الانسانية لا تستهدف سوى غرض أخلاقي يمثل في القضاء على آفات الفكر والرأي لإنقاذ العقل من الانحراف والزلل، والقضاء على آفات العمل للخلاص من الهلاك والتفرقة والتنافر والشحناء. وبهذا النهج تطهر اليد ويطهر الذهن، ويتم، من ثم، اتفاق العقول والجوارح، ويتحقق المثل الأعلى في الأرض، بتحقق جوهر الانسانية. ولعل هذا ما عناه إخوان الصفا، وخلان الوفاء من تفاؤلهم بقرب ظهور دولة أهل الخير، بعد أن تناهت قوة أهل الشر، وكثرت أفعالهم في العالم، في هذا الزمان، وليس بعد التناهي في الزيادة إلاّ الانحطاط والنقصان.

ثالثاً ـ حقيقة إخوان الصفا:

أ ـ النظريات المرفوضة:

كثرت في الماضي والحاضر النظريات التي تحاول حل لغز إخوان الصفا وتحديد هويتهم. ونحن نكتفي هنا بالإلماع إلى أشهر هذه النظريات في زمرة نظريات سابقة أولاً، ونرى أنها نظريات ناقصة أو متحيزة، ثم نتبعها باقتراح نظرية تسعى إلى تحديد هوية نفسية عقلية، أي مذهبية، لجماعة إخوان الصفا في ضوء رسائلهم وحدها تقريباً.

1 ـ النظرية التقليدية:

ذكر أبو حيان التوحيدي في **المقابسات** أن وزير صمصام الدولة سأله في حدود سنة 373هـ. عن زيد بن رفاعة الذي أقام بالبصرة زماناً طويلاً وصادف بها جماعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة منهم أبو سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالمقدسي وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني وأبو أحمد المهرجاني والعوفي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم، وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله، وذلك أنهم قالوا: إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلاّ بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال. وليس بخاف أن حديث التوحيدي عن الإخوان ورسائلهم ينمّ عن بعض خشية من الإفصاح الصريح، ولعله كان ينتمي إلى الجماعة بدون أن يجهر بهذا الانتماء. وتبقى المعلومات التاريخية عن زيد بن رفاعة وصحبه معلومات ضئيلة بوجه عام، ومتناقضة في غير موضع. وقد تباينت آراء مؤرخي الفلسفة القدامى وصرح القفطي قائلاً: «ولما كتم مصنفو الرسائل أسماءهم اختلف الناس في الذي وضعها فكل قوم قالوا قولاً بطريق الحدس والتخمين. فقوم قالوا: هي من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب واختلفوا في اسم الإمام الواضع اختلافاً لا يثبت له حقيقة». أما البيهقي في **تاريخ حكماء الإسلام** فيذهب إلى أن ألفاظ الرسائل للمقدسي بالرغم من تنبيه القفطي إلى اختلاف الناس في موضوع مؤلفي الرسائل.

2 ـ نظرية المجريطي والكرماني:

قال بهذه النظرية بعض الباحثين ومنهم أحمد زكي باشا الذي استند إلى بعض فتاوى ابن حجر وفيها أن مؤلف الرسائل هو مسلمة بن قاسم المجريطي وقد ناقشها وخلص إلى أن أبا الحكم الكرماني هو أول من جلب إلى الأندلس الرسائل المعروفة بـ **رسائل إخوان الصفا**. وقد أشار ابن خلدون وابن أبي أصيبعة. (**عيون الأنباء**، ج 2، ص 39) إلى أن الرسائل من تأليف المجريطي. وإلى مثل هذا الرأي ذهب الحمداني وبالاسيوس بنسبة الرسائل إلى المجريطي أو إلى الكرماني. وجلاء الأمر بإيجاز هو أن المجريطي يمتلك نسخة

مخطوطة من الرسائل رقمها في المكتبة الأهلية بباريس 2303، وقد كتب اسمه على حرف النسخة جرياً على العادة القديمة بكتابة اسم مالك النسخة على جملة صفحاتها فيقرأ الإسم عند جمع صفحات النسخة بإغلاقها وحسب، وقد أطلع غير واحد على هذه النسخة وربما اعتمدها الناظر إليها وظن أنها من تأليف المجريطي. والواقع أن ليس المجريطي ولا الكرماني بمؤلف الرسائل، ولا الرسالة الجامعة، كما فطن لذلك أيضاً جميل صليبا بالنسبة للمجريطي وإنما صلة أحدهما أو كليهما بالرسائل لا تتعدى نقل نسختها من المشرق إلى الأندلس.

3 ـ النظرية القرمطية:

اعتنق هذه النظرية كثيرون منهم دي بور وماكدونالد ونيكلسن وماسينيون ولكن دي بور ما لبث أن تراجع عن رأيه لأن جماعة إخوان الصفا جماعة مسالمة وليس بثورية قرمطية، على نحو فرعها في بغداد. ويربط مكدونالد الجماعة «بالحركة الفاطمية والحركة القرمطية والحركة الدرزية وبحركة الحشاشين» معاً. وأما ماسينيون فإنه يربط حركة الإخوان بالجماعة السرية التي ألفها عبدالله بن ميمون القداح. غير أن هذه النظرية القرمطية مرفوضة لأن الحركة القرمطية لم تعش طويلاً من الناحية التاريخية، وأن غرضها كان ماثلاً في الإلحاد والإباحية كما يرى دو ساسي فضلاً عن خصوم القرامطة من المسلمين، وقد انتقدت الرسائل سلوك القرامطة ومثلا بالإشارة إلى اقتلاعهم الحجر الأسود من جانب الكعبة.

4 ـ النظرية النصيرية:

اكتفى الغزالي في المنقذ بفضح إخوان الصفا لاستدراجهم قلوب الحمقى إلى الباطل لاستشهادهم بآيات قرآنية للمخادعة كما أشار إلى تأثرهم بآراء فيثاغورس ووصف كتابهم بأنه حشو الفلسفة، وأما ابن تيمية فيقرر تماثل مذهب الإخوان والعقيدة النصيرية. ولكن نصوص الرسائل لا تنمّ عن هذا الالتقاء الاعتقادي إلاّ إذا قصد ابن تيمية تأثر النصيرية بالرسائل لقوله إن أصحاب الرسائل أئمتهم. ونحن نجد الإخوان يذكرون أن محمداً هو مدينة العلم، وأن عليا بابها، ولا يذكرون اسم سلمان الفارسي إلاّ مرة واحدة وعلى أنه من الصحابة وحسب.

5 ـ النظرية الدرزية:

أشرنا إلى ما رأى ماكدونالد القائل بأن انتقائية إخوان الصفا تؤلف المذهب الحقيقي للفاطميين والحشاشين والقرامطة والدروز، ولكن من الثابت أن الرسائل سبقت ظهور المذهب الدرزي المتصل باختفاء الحاكم بأمر الله سنة 711هـ. /1021م. ويؤكد عمر فروخ النسبة بين الدرزية أو الحاكمية وبين إخوان الصفا، ولكن على أساس أن المذهب الدرزي هو الذي بني في كثير من أسسه على عقيدة الإخوان، ولا عكس.

6 ـ النظرية الاسماعيلية:

اعتنق هذه النظرية من المستشرقين كازانوفا بالاستناد إلى رأي ستانيسلاس غويار و م. د. كونرنبرغ وهو يعزو الرسائل إلى الاسماعيلية عامة، وتارة إلى جماعة من الفاطميين. وقد رجعنا إلى المخطوطة رقم 2309 في المكتبة الوطنية بباريس، وكان قد اعتمدها في تأييد رأيه، ووجدنا أنها تضم بعض مقتطفات من نص الرسائل ومقالة من الرسالة الجامعة، وهذه المخطوطة ضمن مجموعة تضم في الوقت ذاته، وبصورة منفصلة عن هذا النص، بعض نصوص من أصل فاطمي وحشّاشي. وبديهي أن الجوار المادي في نصوص هذه المجموعة من المخطوطات لا تعني صلة مذهبية بحال من احوال. أما غويار فيقول بصلة بين الإخوان والاسماعيلية لأنه وجد عبارة «إخوان الصفا وإخوان التجريد» في الرسالة التي انتبه إليها كونرنبرغ، ولكننا لا نجد في نصوص الرسائل المعروفة الآن وصف إخوان الصفا أنفسهم باسم إخوان التجريد.

ولا ريب أن النظرية الاسماعيلية تصبح أكثر جدية لدى حسين همداني وهو يقيم نظريته على أن الإمام هو محور الرسائل، وإلى مثل ذلك، ذهب برنار لويس و ي. ماركيت من المعاصرين.

أما المؤلفون باللغة العربية فقد أشرنا إلى قول القفطي منهم أن الرسائل من كلام بعض الأئمة من نسل علي بن أبي طالب ولكنه سارع إلى التعليق على هذا الرأي بقوله: «إن الناس اختلفوا في اسم الإمام الواضع لها اختلافاً لا يثبت له حقيقة». وذهب آخرون إلى أن مؤلف الرسائل هو احمد بن عبدالله الإمام المستور، حين خشي أن يزيغ المسلمون عن الشريعة المحمدية إلى علوم الفلاسفة فألف رسائل إخوان الصفا. وبالرغم أن قراءة الرسائل لا تؤيد تحقيق مثل هذا الغرض بوجه من الوجوه، والرسائل اميل إلى موقف الفلاسفة كما رأينا، فإن عبداللطيف الطيباوي لا يرد هذه النظرية وإنما يكتفي باعتبار هذا الامام منشىء الرسائل لا واضعها. وفي وقت لاحق يؤيد آغا خان الرواية القائلة بأن المأمون اطلع على الرسائل فذهل وطلب مؤلفها وقتل أحد دعاة الإمام وفي أحمد

الذي كان مقيماً في سليمة فخشي الإمام على نفسه، وتنقل في البلاد، حتى توفي سنة 212هـ. في بلدة محمود اباد وخلفه ابنه تقي أحمد واسمه الحقيقي أحمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق، وإليه تنسب الرسائل. ومن الطبيعي أن نجد باحثين معاصرين مثل مصطفى غالب وعارف تامر يعتنقون النظرية الاسماعيلية جملة وتفصيلاً.

وليس من شأننا هنا الدخول في تفاصيل عرض هذه النظرية ومناقشتها. ولكن يكفي الانتباه إلى أن الرسائل ليست، ولا يمكن أن تكون من وضع شخص واحد، كشخص الإمام المذكور، ولاسيما وأن عصره سابق العصر المقترح لبدء وضع الرسائل وانجازها، وقد احتوت على معلومات واشعار تنسب إلى فترة لاحقة بالفترة التي عاش فيها الإمام جعفر أو الإمام المستور احمد بن عبدالله كما ويمكن الانتباه إلى رفض الإخوان فكرة أن يحتاج العقلاء إلى رئيس برأسهم كما جاء في رسالة ماهية الناموس الإلهي لأن العقل والقدوة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الامام، ولأن الخصال والمناقب، كما جاء في رسالة «الآراء والمذاهب» لا يمكن أن تجتمع في شخص واحد. ولهذا أفرقت في جميع أشخاص الإنسان كلها مع كثرتها، ولا تخرج من صور الإنسان البتة، والعقل الانسان في نظر الإخوان، كما ذكروا في رسالة «العقل والمعقول» يصل إلى أعلى رتبة وأشرف صناعة تجري على أيدي البشر في وضع النواميس وتدوين الكتب الإلهية مثل شريعة صاحب التوراة والانجيل والزبور والفرقان، وقد ندد الإخوان أكبر التنديد وأشده بالانحياز والتحزب ووجودا أنه سبب العداوة والبغضاء والفتن والحروب التي يستحل بها بعض الناس دماء بعض، وهذه ورطة يستغيث مؤلفو الرسائل من شرها، ولذا يتعذر قبول انهم ينتسبون إلى فئة معينة أو مذهب سابق أو معاصر لهم معين، وهم يوجبون على طالب الحق والراغب في النجاة أن يطلب ما يقربه إلى ربه ويخلصه من بحر الاختلاف والخروج من سجن أهل الخلاف وما الذي ينبغي له أن يعمل حتى يتخلص من هذه الورطة ويتنبه عن هذه الرقدة، ويستيقظ من هذه الغفلة. ولا يهمل الإخوان الإلحاف في أكثر من موضع على أن مذهبهم يشمل المذاهب كافة، وأنهم لا يقتصرون على جانب الديانة الإسلامية ولا على جانب الديانات كلها بل يودون الإحاطة بالديانات جميعاً وبالفلسفات كلها وبآن واحد معاً. وقد ذكروا مثلاً في رسالة «كيفية انواع السياسات وكميتها» أن قربان إخوان الصفا قربان يجمع هذه الخصال كلها بأسرها شرعيها وفلسفيها.

ومن هنا يتضح واجب الانتباه إلى الصبغة الانسانية الثابتة التي يتصف بها مذهب إخوان الصفا. كما بينا، وهذه الصفة المفتوحة، تباين، بل تناقض، أية دعوة مذهبية خاصة محدودة، وترفض أي نوع من أنواع التعصب والآراء الضالة المؤذية، ومهما كانت براعة التحليل الباطني والرمزي لإشارات الرسائل وحتى معمياتها. وما النصوص التي قد توحي بمثل هذه الصلة المنحازة إلى مذهب معين سابق أو معاصر للإخوان سوى نصوص متفرقة وجّهها المؤلفون إلى طبقة طبقة، أو صنف صنف من أصناف جميع الناس الذين خاطبوهم بحسب معتقدهم، لابحسب معتقد إخوان الصفا، حتى تنجح دعوتهم إياهم للالتحاق بمذهب الإخوان الانساني التعاوني الاشتراكي الأخلاقي والروحاني. أضف إلى ذلك أن وجود معلومات مستمدة من ثقافة العصر وجوداً مشتركاً بين أثرين أو في كتابين ليس بذي شأن، أو بذي شأن حاسم، في الدلالة على أن هذين الأثرين من صنع عقل واحد، وإنما يرجع الأمر إلى الصيغة العقلية التي يدمج، بل يصهر، فيها فكر المؤلف تلك المعلومات الشائعة أو المعروفة أو المشتركة في بنية ما يتوخى المؤلف من اقتباسه إياها أو تضمينه لها.

ب ـ النظرية المقترحة:

حاصل ما يمكن استنتاجه من القرائن المستمدة من تفحص نصوص الرسائل من جهة، ومن كلام التوحيدي المتوفى سنة 380هـ. وإعلانه أنه اطلع على الرسائل وحمل جملة منها إلى شيخه أبي سليمان، ومن صلة المجريطي المتوفى سنة 395هـ. بالرسائل من جهة أخرى، يبين أن زمن تصنيف الرسائل هو في الأرجح أواخر القرن الهجري الرابع، كما ينتج عن شتى المعطيات التاريخية احتمال أن يكون منطلق حركة الإخوان أو مقر جماعتهم هو البصرة، وأن لهم فروعاً في بلدان كثيرة، قد يكون المجمع الذي حنَّ إليه المعري في بعض أشعاره فرعاً من فروعهم. إن لم يكن جماعة سرية أخرى مماثلة لحركتهم.

أما تسمية الإخوان أنفسهم باسم إخوان الصفا فقد يكون متأثراً بهذه العبارة التي وردت قديماً في أبيات لأوس بن حجر أو أبيات أخرى لأبي حناك البراء بن ربعي أحد شعراء الحماسة أو بما جاء في باب الحمامة المطوقة من كتاب كليلة ودمنة، ولكن الثابت في الأمر أن العبارة ذاتها ليست بدعاً في عصر الإخوان، وإنما الجدير بالملاحظة هو أن الباحثين لم يعنوا من اسم الجماعة إلاّ بعبارة إخوان الصفا، بينما الإسم الكامل لهم يشتمل على عبارة خلان الوفا وهي تكاد ان تكون مرادفة العبارة الأولى، وعلى عبارة «أهل العدل» وهو تعبير ذو دلالة رئيسية في نظرنا، لأنه يتسق من الناحية الفكرية والمذهبية مع

اقتراحنا أن تكون الهوية العقلية لجماعة إخوان الصفا هي هوية اعتزالية متأخرة، تتميز عن الموقف الاعتزالي الكلامي العام بأن السمة العقلية التي تميز المعتزلة وتحثهم على التأويل المعقول وتجعلهم يفردون أنفسهم بالانتساب إلى أصلهم الفكري في التوحيد والعدل لم تبق سمة دفاع عن ديانة معينة من وجهة نظر محددة، وإنما غدت لدى إخوان الصفا سمة دفاع عن الانسان، كل إنسان، وعن الصورة الانسانية الواحدة التي اعتمدها الإخوان حلاً وحيداً لمشاكل البشر في كافة المجتمعات والأزمنة ولم تبق هذه السمة سمة مفكرين اسلاميين وحسب، بل أصبحت في الرسائل كلها، وبنوعيها، أداة تفكير فلسفي عقلي انساني لامحدود.

وغاية ما يمكن ايضاحه في علاقة مذهب الإخوان بالجوانب الفكرية من الحركات الاسماعيلية أو الفاطمية أو الدرزية هو أن هذه العلاقة تتجه اتجاهاً وحيداً بالانطلاق من تأثير الرسائل في سواها، ولاعكس. وقد بلغ هذا التأثير ما جعل الرسائل تسمى «قرآن الأئمة» بدل أن تكون من وضعهم، كما ظن ظانون، ومن الجلي أن مثل هذا التعبير، بالقياس إلى القرآن، لا يمكن أن يعني من إضافة حديه أحدهما إلى الآخر، أن يكون الأئمة واضعي الرسائل، بل شدة عنايتهم بالرسائل إلى درجة الاجلال. ويؤكد ايفانوف أن الأدب الاسماعيلي في ظل الفاطميين في مصر لا يذكر رسائل الإخوان، وإنما يذكر هذا الأدب في اليمن الرسائل ذكراً ملحقاً في أثر الداعي اليمني ابراهيم بن حسين الحامدي المتوفى سنة 557هـ. والداعي اليمني الثالث حاتم بن ابراهيم المتوفى سنة 596هـ. وقد نقل إلينا حسين همداني اجلال الأئمة الرسائل بمثل اجلالهم الفرقان.

مصادر ومراجع

- ابن القفطي، أخبار العلماء في أخبار الحكماء، اختصار وتحقيق ج ليبرت، لايبزغ، 1903.
- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، القاهرة، 1929.
- ـــــ، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، القاهرة، 1939-1942.
- إخوان الصفا، الرسائل، طبعت في بومباي 1888. وفي القاهرة 1928. وفي بيروت 1957.
- ـــــ، الرسالة الجامعة، جزءان، تحقيق جميل صليبا، دمشق، 1948.
- ـــــ، جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر، بيروت، 1959.
- إيفانوف، دليل الأدب الاسماعيلي، لندن، 1933.
- بالاسيوس، آسين، الأصل العربي لخصومة اسنو مع انسلمو تورميدا، مدريد، 1914.
- البيهقي، ظهير الدين، تاريخ حكماء الاسلام، تحقيق محمد كرد علي، دمشق، 1946.
- تامر عارف، حقيقة إخوان الصفا، بيروت، 1957.
- حاجّي خليفة، كشف الظنون على أسماء الكتب والفنون، طبعة فلوجل، 1850.
- حسين، طه، مقدمة للرسائل، طبعة القاهرة، 1928.
- دسوقي، عمر، إخوان الصفا، القاهرة، 1947.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة الانكليزية، لندن، 1933، الترجمة العربية بقلم عبدالهادي ابو ريدة، القاهرة، 1938.
- ديتريصي، فلسفة العرب في القرن العاشر الميلادي، 16 جزءاً، برلين - لايبزغ، 1858-1891.
- ـــــ، مختارات من رسائل إخوان الصفا، 1886.
- دي مينار، باربيه، «ترجمة جديدة لرسالة الغزالي المنقذ من الضلال»، الجريدة الأسيوية، كانون الثاني، 1877.
- زكي، أحمد، «فصل في رسائل إخوان الصفا» الرسائل: طبعة القاهرة، 1928.
- سترن، س. م.، «مؤلفو رسائل إخوان الصفا»، مجلة الثقافة الاسلامية، عدد 20، 1964.
- ـــــ، «معلومات جديدة عن مؤلفي رسائل إخوان الصفا»، مجلة دراسات اسلامية، المجلد 3، العدد 4 كانون الأول، 1964.
- طيباوي، عبداللطيف، جماعة إخوان الصفا، بيروت، 1930-1931.
- ـــــ، «إخوان الصفا ورسائلهم: عرض انتقادي لمائة وخمسين سنة من البحث»، مجلة افريقا اسماعيلي، المجلد الأول، العدد 14-30 أيار، 1969.
- عبدالنور، جبور، إخوان الصفا، القاهرة، 1954.
- عوا، عادل، الفكر الانتقادي لدى جماعة إخوان الصفا، بيروت، 1948.
- غالب مصطفى، في رحاب إخوان الصفا، بيروت، 1969.
- غويار، ستانيلاس، «معلم كبير للحشاشين في زمن صلاح الدين»، الجريدة الأسيوية، كانون الثاني، 1915.
- فروخ، عمر، إخوان الصفا، ط 2، بيروت، 1953.
- كازانوفا، «ملاحظة على مخطوطة لفرقة الحشاشين»، الجريدة الأسيوية، جلسة 14 كانون الثاني، 1898.
- ـــــ، «تاريخ فلكي في رسائل إخوان الصفا»، الجريدة الأسيوية، كانون الثاني - شباط، 1915.
- كرد علي، محمد، «أبو حيان التوحيدي»، مجلة المجمع العربي، آذار - أيار، 1928.
- لويس، برنار، أصول الاسماعيلية، كمبريدج، 1940.
- لين - بول، ستانلي، جماعة إخوان الصفا، لاهور، 1960.
- ماركيت، ي.، «منزلة العمل في تسلسل المراتب الاسماعيلية بحسب موسوعة إخوان الصفا»، مجلة آرابيكا، المجلد 8، العدد 3، 1961.
- ـــــ، «إخوان الصفا» الموسوعة الاسلامية، الطبعة الثانية، 1970.
- ـــــ، «إخوان الصفا» موسوعة يونيفرساليس، باريس، 1976.
- ماسينيون، «حول تاريخ تأليف رسائل إخوان الصفا»، مجلة الاسلام الالمانية، 1913

- ـــــ، المتنبي إمام القرن الاسماعيلي في الاسلام، بيروت، 1936.
- ماكدونالد، نحو اللاهوت والفقه والتشريع في الاسلام، لندن، 1903.
- نيكلسن، تاريخ أدب العرب، لندن، 1941.
- همداني، حسين، بحث تاريخي في رسائل إخوان الصفا، القاهرة، 1935.
- ـــــ، «رسائل إخوان الصفا في أدب الدعوة الاسماعيلية، مجلة الاسلام الالمانية، المجلد العاشر، 1912.

عادل العوا

الارادية

Voluntarism
Volontarisme
Voluntarismus

ليس هناك تيار فلسفي قائم بذاته يحمل اسم الارادية اللهم الا اذا استثنينا فلسفة شوبنهور باعتبار الطابع المحوري لمفهوم الارادة في الحياة عنده. وما عدا هذه الفلسفة التي سنرجع الى أطروحتها المركزية، فإن الارادية تتوزع نعوتاً على مفاهيم متنوعة المعنى والدلالة داخل منظومات فلسفية وأخلاقية مختلفة. ولا يسعنا في هذا المقام الا أن نأخذ عينة ممثلة لتلك المفاهيم، انطلاقاً من وحدة الكلمة ارادة، وهي، كما عرفها ديكارت في القسم الرابع من التأملات، «تكمن فقط في أنه، لكي نثبت أو ننفي ونتبع أو نتنكب الأشياء التي يعرضها علينا العقل المدرك، لنا أن نعمل بحيث لا نشعر بتاتاً أن أي قوة خارجية ترغمنا على ذلك».

الارادة الحرة

يعطي تعريف ديكارت للارادة، المذكور أعلاه، فكرة أولية عن مفهوم الارادة الحرة libre-arbitre/ free-will كطاقة عملية لا تخضع لأي حتمية أو ضغوط خارجية. لكن، قبل ديكارت أو بوسيي Bossuet متوفى 1704 م صاحب كتاب الارادة الحرة، كان التنظير على اشده في الفلسفات القديمة والوسيطة، عند اليونان والمسلمين خاصة. ولا يسع المجال هنا إلا للتذكير بمثال مذهب المعتزلة الذي مما اشتهر به أقواله ودفاعه عن الارادة الحرة أو، حسب تعابيره المتداولة، التخيير والاستطاعة. وقد سمي المعتزلة أيضاً بالقدرية لسبقهم الى الكلام المستفيض في القدر وأضداده ولقولهم بخصوصية القدرة الانسانية وفاعلية ما نالته من تفويض إلهي، خلافاً لما تذهب إليه الجبرية التي تسلب ارادة الانسان من كل حرية وتجعلها مسيرة، لا حول لها ولا قوة في الاختيار أو في التقرير... وهذه الجبرية، عند المعتزلة، باطلة لأنها متناقضة مع روح المنطق ومقاصد الدين. فطالما أن أساس الشريعة والاخلاق الدينية يقوم على التكليف بالأمر وبالنهي وجب أن يكون المكلف مختاراً في أفعاله حتى يكون مسؤولاً ومحاسباً عنها. وبالتالي لا يقوم للتكليف والثواب والعقاب معنى إلا بثبوت واقع الارادة الحرة كمعطى وجودي تتحدد به شروط الفكر والعمل لدى الانسان. وهكذا «أجمعت المعتزلة، كما يسجل الاشعري، على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده. وهي غير موجبة للفعل. وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه» (مقالات الاسلاميين، القاهرة، 1950, 1, 275).

والجدير بالاشارة أن قضية حرية الارادة في الاسلام لم تكن مجرد قضية كلامية تأملية، بل أنها كانت مسألة نظرية جوهرية ترتبط جدلياً ومباشرة بدوائر المواقف والسلوك في السياسة والاخلاق. ولا أدل على ذلك من كون تاريخ القول بحرية الارادة وقدرة الانسان على خلق أفعاله كان له شهداؤه، أو لهم معبد الجهني الذي قتله الحجاج أو عبد الملك بن مروان سنة 80 هـ، ثم تلميذه غيلان الدمشقي الذي قتله هشام بن عبد الملك ما بين 120 و125 هـ.

الارادة الحسنة

قد عرف هذا المفهوم خصيصاً عند كانط في فلسفته الاخلاقية، أي في نقد العقل العملي وأسس ميتافيزيقا الأخلاق. وهذا المفهوم، خلافاً للارادة السيئة، يدل على النية والسعي الحازم في فعل الخير. إن الشيء الذي يمكن اعتباره حسناً من الوجهة الاخلاقية هو بالذات الارادة الحسنة. وهذه لا تكون حسنة إلا بكيانها الباطني وليس لمصلحة معينة كالسعادة أو الشهوة وما إلى ذلك. وبالتالي، لا يمكن إرجاع تلك الارادة الا الى الواجب، فيكون تعريفها به وقائماً عليه.

إن العمل بمقتضى الواجب أو الارادة الحسنة أمر لا يهتم بالدوافع الترغيبية ولا بالغائيات المادية بقدرما يستجيب للقواعد الصورية الصارمة، ويخضع للقانون الاخلاقي الذي تنطبق عليه، في حكم كانط، خاصيات القانون الطبيعي. ومن ثمة أتى الأمر القطعي الأول على هذا النحو: «اعمل كما لو كنت تريد أن يصبح مبدأ عملك قانوناً كلياً للطبيعة».

ارادة الحياة

أهم مرجع لشوبنهور في فلسفة هذا المفهوم هو كتاب **العالم كإرادة وكتصور**، حيث يرى أن مفهوم الارادة الحسنة عند كانط لا مضمون له ولا فعالية بحكم انتمائه الى أخلاق صورية متعالية. ان استقراء الوجود بمنهج حدسي استنباطي يطلعنا على أنه، كوجود في ذاته وليس كظواهر، قائم لدى الإنسان وفي عناصر الكون كلها بالارادة في الحياة Wille zumleben. ولا أدل على حقيقة هذه الارادة من شعورنا بذواتنا عبر تجارب الجسم والرغبة أو من واقع الصراع من أجل البقاء والهيمنة في العالم.

ارادة الحياة هي إذن بمثابة قوة متحركة ومندفعة دوماً. ولا تعرف ما تريد وتسعى اليه الا بالتمثل والتصور. انها، أساساً، العامل الحاسم في اعادة انتاج الافراد والاجناس بلا انقطاع.

صفتان بارزتان تعرفان ارادة الحياة وهما: أ ـ انها بقدر ما هي مطلقة وسرمدية، بقدر ما هي عبثية، لا أصل لها ولا دلالة، ب ـ إن ما تنطبع به تلك الارادة هو أيضاً الالم والمأساة، من حيث أن الانسان ينفق ارادته في تأرجحه بين ألم الرغبة وضجر انطفائها بإشباعها.

إن ما سمي بتشاؤم شوبنهور يجد أصله في تلك الصفتين وبالتالي في كون السعادة لدى الانسان ليست سوى حالة عابرة مهزوزة، وليدة غفلات ارادة الحياة وسهاتها.

اذا كان ذلك هو وضع الانسان من حيث وجوده، فماذا على الفرد أن يفعله في مجال الاخلاق وطلب الخلاص؟ يرى شوبنهور أن الفرد لا يسعه الا أن يتخذ موقف العطف والشفقة حتى يغالب نزوعاته الأنانية الهوجاء ويضبط ارادته الطليقة بإرادات الآخرين. ان هذا الموقف، بخلاف مبدأ العدالة المعقلن المجرد، هو وحده الكفيل بخلق علاقات التآزر والتعاطف بين الافراد والجماعات والحيلولة دون الاحتكام الى شريعة الغاب والاقوى... أما غاية الاخلاق العليا، وقد تحولت الى حكمة، فهي العمل على تجاوز الألم أي نفي مصدره الذي هو الارادة في الحياة. وهذا النفي هو بالذات انطفاء الرغبة، أو النيرفانا كما تسميه الديانة البوذية... والنفي بهذا المعنى ليس هو الانتحار، بل انه اتخاذ موقف الزهد في الانجاب وبقاء النوع البشري. وهذا الموقف العدمي الذي تنتهي اليه الحكمة عبر الفلسفة والفن (والموسيقى منه على الاخص) لمن شأنه أن يلغي الوجود بالغاء جوهره العبثي المأساوي ويؤمن بالتالي سبل الخلاص منه...

ارادة القوة

كرد فعل على ما يعتمل في فلسفة شوبنهور من بغض للحياة وزهد فيها أقدم نيتشه على استبدال مفهومها الاساس ارادة الحياة ومستنبطاته المريضة بمفهوم ارادة القوة will zur Macht كما سيأتي تعريفه.

موت الإله عند نيتشه قد أدى الى الحاق التفكك والتشتت بكل الأصول والجذور لتاريخ الانسانية، بحيث أصبح من الممكن اعادة كتابة هذا التاريخ على أساس سيكولوجي يُظهره كسلسلة من الاقنعة والتأويلات واللغات متداخلة الحلقات، لا تعكس معنى واحداً ولا حقائق ثابتة، بل قوى متصارعة من أجل الحياة والسيطرة.

إن الغوص في هذا العمق التاريخي من أجل فضحه وعرضه على السطح يقنعنا بأن المقياس المتحكم في تلك الصراعات ليس هو المنطق وقيم الحق والغير، بل هو الأفيد والأصلح لبقاء النوع البشري. وهذا البقاء نفسه صنفان: بقاء ضعيف رديء، وبقاء رفيع سخي خلاق... لهذا يلزم أن تردنا التأويل بادىء ذي بدء الى المؤولين أنفسهم، من حيث موقعهم وهويتهم وانحدارهم النَّسَبي أو الجينيالوجي. وبهذه المقاربة، تعلمنا جينيالوجيا الاخلاق أن ما يوجد في آخر المطاف وراء القناع والتأويل ليس سوى ارادة القوة التي هي الميل الى تحويل وصقل الاقنعة والاستحواذ على الحق في التأويل والتقييم.

هذه الارادة هي ما يسكن حتى حياة الانسان الضعيف، المليئة بالعجز والاستلاب. انها هنا، ارادة الوصول الى الاحسن والحصول على الجاه والمال والسلطة الاجتماعية. وارادة القوة بهذا المعنى هي عند نيتشه من المراتب السفلى وتختلف من حيث الدرجة والطبيعة عن ارادة القوى كما يعرفها عند زرادشت، نبي الفرس الأقدمين ومصلح ديانتهم الأولى، أو عند ديونيزوس وأبولون والأقوياء عموماً. إنها في هذا المقام إثبات وتأكيد للمغايرة والاختلاف، انها لهو ومتعة وعطاء، وبالتالي إبداع وتحليق...

ان ارادة القوة بهذا المعنى العُلوي يكون من شأنها أن تصمد أمام العود الدائم، بل وأن تحوّله لفائدتها ولصحتها. العود الدائم، عند نيتشه، ليس عوداً للكل ولا للشيء نفسه أو الى نفس الشيء. كما أنه لا يشبه في شيء نظريات الكون

الدائرية عند الاغريق. فزرادشت لم يقف عند هذه التبسيطات الا في أيام سقوطه مريضاً. أما حين أصبح في طور النقاهة فقد أدرك أن ما يصطحب العود الدائم هو اللاتساوي والانتقاء. فما لا يصمد أمام الحياة ويقوى عليها لا يمكنه أن يتكرر. وان تكرر فكشيء مائل الزوال. . . ان عمل العود الدائم هو ما تسعى ارادة القوة أن تضطلع به وتقدر عليه لدى «الانسان المتفوق»، الذي يعلن الحرب على عالم الضعف والانهيار قصد استبداله بعالم خلق القيم والجنوح الى القوة الكبرى والحرية اللامتناهية.

اضافات

1 ـ في دائرة العينات يمكن التذكير بمفهومين اضافيين هما: الارادة الكلية وارادة الاعتقاد. فالأول قد كان متداولاً لدى مفكري فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر، تحت اسم Volonté générale وهي عند ديدرو وروسو مثلاً التعبير المعقول والمكتوب عن التراضي والعقد الاجتماعيين. انها تفوق الارادات الفردية وتعلو عليها من حيث كونها تتضمن موافقات مصالحها وتعكس وجه السيادة العامة. انها باختصار مقياس الحكم الديمقراطي ومبدأ العدالة الاجتماعية. (راجع ديدرو **الانسكلوبيديا**، ج 5، ص 116؛ وروسو **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل 7، الكتاب الثاني، الفصل 1 ,3). . . أما المفهوم الثاني ارادة الاعتقاد Will to Believe فهو عنوان لكتاب ألفه وليم جيمس ونحا فيه نفس الاتجاه البراغماتي النفعي الذي ساهم في تأسيسه والتنظير له. ومفاد ذلك المفهوم أن صحة الاعتقادات تقاس بمنافع نتائجها العملية وليس بمقدار انسجامها مع مقتضيات العقل والتبريرات العقلية. ان اجرائية تلك الاعتقادات تظهر لدى الافراد في قدرتها على تزويدهم بالدوافع الذاتية الوجدانية لمقاومة النكسات وصعوبات الحياة اليومية.

2 ـ في الفكر الماركسي، يمكن اعتبار مفهوم الارادية من المفاهيم الأساسية من حيث أنه متضمن في نظرية البراكسيس أو في مفهوم العمل السياسي الثوري.

فعند ماركس مثلاً، كما هو بيِّن من أطروحاته حول فويرباخ تكون قضية النظرية والبحث في الحقيقة قضية مدرسية مجردة ان هي انفصلت عن البراكسيس أو الممارسة العملية أما إن التحمت جدلياً بهذه الممارسة، وبالتالي عولت على الارادة الانسانية، فإنها ستكف عن مجرد قراءة العالم وتأويله لتصبح سعياً الى تغييره وتطويره، (انظر على وجه الخصوص الأطروحات الثانية والثالثة والثامنة والحادية عشرة). كما أن مفهوم الارادة السياسية حاضر حتى في أكثر نظريات ماركس تأكيداً على صرامة قوانين التغيير الاجتماعي والتمرحل التاريخي. وكمثال واحد على ذلك، عندما يقر ماركس: «حتى لو كان مجتمع قد وصل إلى اكتشاف طريق القانون الطبيعي الذي يشرف على حركته [. . .]، فإنه لا يستطيع أن يتجاوز بطفرة أو يلغي بمرسوم مراحل نموه الطبيعي»، فإن نفس المؤلف، وفي سياق نفس النص من توطئته للطبعة الأولى من **رأس المال**، يتابع قائلاً: «غير أن (ذلك المجتمع) بمقدوره أن يختصر حقبة مخاضه وأن يلطف آلام الولادة». فكيف لهذه القدرة على اختزال مراحل التطور ان تقوم من غير الاستناد على الارادة السياسية التي ترفض الاستسلام وتتنكب المواقف الانتظارية، مثل التي سقط فيها الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني والجمعية العالمية للعمال الثانية؟

أما عند لينين فإن دور الارادية يبرز أكثر كعامل حاسم في إنضاج التناقضات بين قوى وعلاقات الانتاج وفي تحقيق الانقلاب الثوري من أجل بناء المجتمع الاشتراكي. ومن أهم النصوص في هذا الباب كتابه **ما العمل؟** و**أطروحات أبريل 1917**. ففي النص الأول يناهض لينين توجهات الاقتصاديين الروس الذين يعملون بنظرياتهم الدوغمائية و«العلمية» المزيفة على تقوية عفوية العمال وتدجينها في مسالك النقابوية التعاونية التي لا تخدم إلا مصالح البورجوازية وأرباب رؤوس الأموال والعمل. ضد هذه النزعة يرى لينين أن الطبقة العاملة هي أحوج ما تكون إلى إرادة سياسية تنمي لديها الوعي بذاتها وبمهامها التاريخية في تغيير وجه الحياة والمجتمع. وهذه الارادة السياسية لا يمكن أن تأتيها إلا من النظرية الماركسية بواسطة حزب يقوده ثوريون محترفون ويعمل على تحويل عفوية العمال إلى إرادة ثورية واعية وقوية. . . أما في أطروحات أبريل فقد طالب لينين في النقطة الثالثة من تقريره هذا حول مهام البروليتاريا في الثورة الحاضرة بالانتقال الفوري الى جمهورية السوفيات الشيوعية التي من شأنها أن تعفي من المرحلة البورجوازية الديمقراطية والنيابية. وهذه الأطروحة التي قال بها لينين، رداً على إصلاحية المثقفين وانتظاريتهم، ما كانت لتصبح حقيقة وواقعاً في أكتوبر من نفس السنة 1917 لو لم يكن صاحبها يقيم وزناً للعامل الانساني ممثلاً في إرادية الطبقات الاجتماعية الثورية. . .

سالم حميش

اضافة
فلسفة الارادة من سقراط الى نيتشه

لقد قال سقراط بأنه ليس من انسان شرير بمحض أرادته، فجعل الارادة تصبح صنواً للعلم، فلا ارادة للانسان بدون المعرفة. وتكتمل الارادة باكتمال المعرفة، وكل شيء يقوم به الانسان لا يأتي من ارادته بل يأتي من نقص في العلم، يأتي من جهل ما يزال في داخل النفس. ومثل هذا القول يعني ان المعرفة هي الخير، بمعنى أن من عرف استهوته المعرفة بالخير الذي تحتويه، فأبعدته حتماً عن اهواء الجسد وفتنه. وطهّرت نفسه فلم يعد يستطيع الا ان يلازم الخير، وكلما قام بعمل ارادي فعل الخير بالضرورة. المعرفة تقوم بعملية تطهير فتصبح طريق التحرير، ويعتبر الانسان سيداً لنفسه مالكاً لارادته، ملتزماً فعل الخير ضرورة. من سيطر على أهواء جسده، عن طريق المعرفة، ملك ارادته حقاً لم يعد قادراً الا على فعل الخير، اذ ان اي نكوص او تراجع لا يعود ممكناً، وهذا يذكرنا بما كان يردده المتصوفون: «لو وصلوا ما رجعوا». فارادة الانسان تكمن في فعل الخير، انها الخير لانها الحرية التي تمر عبر المعرفة، وكل شر يعني أن الانسان لم يملك بعد ارادته. ومثل هذه الارادة تقوم اذن على اساسين متلازمين: المعرفة والتزام الخير. المعرفة تطهر، والخير يهيمن سيداً مطلقاً.

أما ديكارت فقد جعل من الارادة «في التأمل الرابع» أعظم واسمى ما يملك الانسان؛ فهي كبيرة جداً لأنها قدرة لا متناهية على الاثبات أو النفي، فإذا كان العقل يعرض الاشياء امامنا، فان الارادة هي التي تجعلنا نحسم الموضوع اما بالاثبات وأما بالنفي، دون أن يكون عندنا ادنى شعور بضغط يأتينا من الخارج. مثل هذه القدرة النائمة الكامنة في أعماق النفس تسمو بالإنسان لتقربه من الألوهية، انها اللامتناهي الحق الذي يترك القرار الأخير والتنفيذ لمسؤولية الفرد، وكل معرفة طبيعية أو نعمة إلهية تزيدان مثل هذه القدرة ولا تنقصانها. ان الادراك يضع امامنا مجموعة من البواعث والمحركات والدوافع والاسباب، فتأتي الارادة كقدرة داخلية غير خاضعة على الاطلاق لقوانين السببية والحتمية التي تتحكم في العالم الطبيعي الخارجي، فتنظر في كل هذه الدوافع وتتداول في امرها وتعيش لا تناهي الحرية، اذ ان قرار قبول اي باعث او رفضه يتوقف عليها وحدها بمعزل عن اي اكراه خارجي، ثم يأتي القرار بالتحرك الذي ينتهي بالتنفيذ أو بالامتناع النهائي.

اما كانط فقد جعل من الارادة وسيلة حرية الانسان في قبول القوانين أو رفضها، فهو بعد ان بين، أن العقل المحض لا يستطيع ان يصل الا الى متنافيات، وبالتالي فهو عاجز عن معرفة ماهية الاشياء، عاد ليؤكد بأن الانسان يملك عقلاً عملياً هو الارادة، ذلك ان كل شيء في الطبيعة يجري حسب قوانين علمية محددة لا يستطيع ان يحيد عنها، عالم الظواهر عالم تتحكم فيه الرياضيات، في حين أن العقل العملي يسمح للإنسان ان يتمثل هذه القوانين وبالتالي ان يسير أو الّا يسير وفق مبادئها، وهكذا فان الارادة، التي هي عقل عملي، هي ملكة الفعل تبعاً لقواعد، ذلك ان الارادة: اما ان تتبع الافعال التي يقرها العقل اقراراً مستقلاً عن كل ميل ويؤكد بأنها ضرورية عملياً أي خيرة، وإما ان تتبع ميولها الذاتية التي تأتي من الطبيعة الحساسة. ولكي تصبح الارادة عقلاً/عملياً بذاته اي خالصاً، عليها الا تستعير من الطبيعة الحساسة معطيات قواعدها. هنا نصبح اذن امام ارادتين مختلفتين أ) الارادة الخيرة أو الطيبة، اي تلك التي تتقبل ما يمليه العقل من مبادىء وتعمل حسب هذه القواعد، دون ان تدخل في اعتبارها معطيات الحس، ولا تشعر بهذه المبادىء انها عملية قسرية تفرض عليها، لانها تتقبلها عن طيبة خاطر، فلا يعود هناك اي تعارض بين الوجهة الذاتية والوجهة الموضوعية، فيصبح في طبيعة تحديدها ان تفعل الخير والخير وحده، ب) الارادة السيئة أو الشريرة: هذه الارادة ترى أوامر العقل وموضوعية اتباعها، ولكنها تستسلم للأهواء والرغبات الذاتية، فيكون هناك تعارض بين الوجهة الموضوعية والوجهة الذاتية، ومن هنا يدخل الشر.

لقد جعل كانط من الارادة الملكة التي تميز الانسان عن عالم الظواهر بحيث تمكنه من تخطي العمل تبعاً لقوانين طبيعية تتحكم فيه، ليمتثل لاوامر العقل، ويمتلك القدرة على القبول بها وجعلها جزءاً لا يتجزء من طبيعته، أو مخالفتها؛ غير أن **الارادة الحقيقية في نظره تظل تلك التي تتوافق قواعدها مع أوامر العقل أي تلك التي تجعل من العقل العملي عقلاً خالصاً.**

عاب هيغل على كانط مفهومه للارادة، اذ اعتبر ان مثل هذا المفهوم يظل مفهوماً مجرداً وصورياً ولا يأخذ بعين الاعتبار الصيرورة، يظل في عالم التجريد ولا يرى المحتوى المجسد للمفاهيم. ان اي كلام عن فلسفة الارادة عند هيغل - كما تجلت بشكل خاص في كتابه مبادىء فلسفة الحق - يقودنا الى الكلام عن كل المنظومة الهيغلية. ان فلسفة هيغل هي فلسفة الروح Geist الذي يتخذ في الصيرورة شكل الفكرة Idee أو المفهوم Begriff؛ اي ان كل اشكالية هيغل هي أشكالية

«ظهور الروح»، الروح يظهر أي يتجلى، يبرز الى الخارج، يعي، ويعي ذاته ويتوسط بالغير ليعود الى وعي ذاته الكلي، فلا يعود يرغب الا بنفسه، فيصالح ذاته والموضوع ليصبح روحاً مطلقاً. التجلي، الظهور، الوعي يسلك طريق ثلاثية الديالكتيك، هذا الديالكتيك الذي يستعير لصالحه القيمة السلبية، كل معاناة الانسانية وحروبها وتمزقاتها ويوظفها من أجل تقدمه، من اجل وعي الروح لذاته، وهكذا تصبح المأساة الشاملة ـ تراجيديا الانسانية ـ عقلانية شاملة، انتصاراً مطلقاً للروح والعقل على المأساة. فالآلام هي تفسير الانبعاث والقيامة. وهكذا فإن فلسفة هيغل هي تأليه لصنع البشر Werke، هذا الصنع الذي يتجلى عبر صيرورة التاريخ في شتى المظاهر الثقافية: الدولة، الدين، العلوم، الفلسفة، الفنون، القانون. اذا كان الروح يتجلى في التاريخ في عالم مضطرب قلق مثله، فإن الفضل في ذلك يعود الى الارادة اولاً قبل المعرفة، الروح يحوز ملكة الارادة، وهذه الملكة تجعله يبحث عن ذاته فيكوّن التاريخ، الروح له تاريخ لأنه يملك الارادة وبفضلها يتميز الروح عن الطبيعة، انه قلق مستمر يبحث، ليظهر في التاريخ، عن طريق الديالكتيك، اما الطبيعة فهي تاريخ كتب مرة واحدة وتجمد. اذا كانت الارادة هي التي تميز الروح عن الطبيعة فان الروح بفضل هذه الارادة يمر بديالكتيك المراحل الثلاث: أ) مرحلة الروح الذاتي، وفي هذه المرحلة تخرج الارادة الروح من التيه والضياع والغموض ليصبح الروح نفياً للطبيعة، وتتميز هذه المرحلة بالتمرد على نظام العالم ورفض كل تنظيم يحاول ان يقيم نسقاً معيناً، انها مرحلة «الكلي المجرد» اي: مرحلة الاحجام عن كل محتوى محدد، مرحلة «حرية الفراغ»، مرحلة الفردية التي لا تريد ان تقيد. ب) مرحلة الروح الموضوعي: الارادة لا تبقى في المرحلة السلبية السابقة، اذ انها تشعر بأن عليها ان تختار محتوى معيناً، غير انها تريد في الوقت نفسه ان تظل كلية وان يظل محتواها نابعاً من ذاتها، لا ان يكون غريباً عنها، وتتجلى مثل هذه الارادة في النظام العام للقوانين، ولا تعود الارادة مجرد نفي للطبيعة بل تخلق طبيعة ثانية. جـ) مرحلة الروح المطلق: الارادة تبحث عن هويتها من خلال الاختلاف الحاصل بين الذاتية والموضوعية، ذلك ان غريزة «الروح الحر»، مصيره المطلق هو ان «تكون له حريته كموضوع»؛ ذلك ان الروح لا يرغب بشكل مطلق الا الروح، اننا هنا أمام ما يسميه هيغل الموضوعية المزدوجة: موضوعية النسق العقلي الذي يقيمه الروح، وموضوعية الحقيقة المباشرة وهو الواقع الفعلي، اي ان هذه الموضوعية المزدوجة تزيل كل تناقض بين الذاتية والموضوعية، لأن ذروة الموضوعية هي ذروة الذاتية؛ بما ان الروح يصبح موضوعاً لا موضع لبحثه ومصيره سوى الروح نفسه، ويتجلى هذا الروح المطلق الذي موضوعه ذاته في الدين والفن والفلسفة. ان تصالح الذاتية والموضوعية في الروح المطلق هو الهدف الاخير والمعنى النهائي لكل فلسفة هيغل.

اما شوبنهاور فهو خير ممثل للإرادية Volontarisme، هذا المذهب الفلسفي الذي ساد في القرن الماضي واعتبر ان الارادة هي اساس الاشياء لا الفكر ولا العقل. يعتبر شوبنهاور الارادة المبدأ الأول الذي يشكل نقطة الانطلاق، والارادة لا تتجلى عند الانسان فحسب لتميزه عن الطبيعة، كما عند هيغل، بل هي تتجلى في كل الكائنات الحية وفي الطبيعة ايضاً. هذه الارادة هي كما حددها في كتابه العالم كارادة وتمثل «هي ارادة الحياة **Wille zum leben**، الارادة في ذاتها غير قادرة على المعرفة اذ انها دفع اعمى لا يقاوم، ولكنها بفضل التمثل أو التصور تصبح قادرة ان تعرف ماذا تريد، وبما يتكون ما تريد. «انها تريد الحياة كما هي بالضبط، وبما ان ما تريده الارادة هو دائماً الحياة، لان الحياة ليست سوى رسم هذه الارادة، كما يبدو في التمثل ـ لذا فاننا حين نقول ارادة الحياة او الارادة نقول الشيء ذاته».

ومما يجدر ابرازه في فلسفة شوبنهاور الدور الذي يلعبه الجسد في هذه الارادة، اذ ان العقل لا يتحكم فيها وان كان يقدم البواعث والدوافع، الارادة تظل قوة لا عقلانية لا يستطيع الفهم تفسيرها لأنها سابقة لكل تفسير، وهي تقيم صلة حميمة مع الجسد، اذ انه المكان الذي تتفجر فيه الارادة، الارادة تسبق الجسد، انها الينبوع الأول والمصدر، ولكن بفضل الجسد يمكننا ان نقيم معرفة موضوعية للإرادة: «الارادة هي المعرفة القبلية للجسد، والجسد هو المعرفة البعدية a posteriori للإرادة. . . جسدي هو موضوعية ارادتي».

ونأتي أخيراً إلى نيتشه الذي اشتهر بأنه فيلسوف ارادة القوة **Wille zur Macht**، وهذا العنوان اعطته اخته لأحد كتبه، بعد أن أصيب فيلسوفنا بالجنون. ولقد أسيء فهم مثل هذه الفلسفة اساءة بالغة اذ ان نيتشه كان قد أكد بأن «ما يريده الانسان وكل حي هو زيادة في القوة»، ولقد فسرت هذه الزيادة في القوة تفسيراً بيولوجياً على أنها السعي لخلق صنف جديد من البشر، صنف الانسان المتفوق. والواقع ان نيتشه كان يبغي من ارادة القوة قلب لوح القيم، تحويل كل القيم

القديمة الى قيم جديدة، نسف اخلاق القطيع من التافهين والضعفاء، واقامة اخلاق الاسياد للانطلاق نحو آفاق الحياة الرحبة البريئة المتمثلة بالعود الابدي، والرجوع الابدي يعني أن كل الأشياء والصور والاشكال تعود مئات المرات دون أن يكون هناك أي مثل اعلى تسعى الحياة لتحقيقه، هناك فقط صيرورة دائمة بريئة خالية من اي هدف ومن أي خطيئة تكمل حلقتها لتعود فتبدأ حلقة جديدة: وهذا يعني بأن الحياة تكرر نفسها المرة تلو الأخرى، وان الطاقة التي تستخدمها ثابتة لا تزيد ولا تنقص، وان القوة التي تحركها محدودة. غير ان العود الابدي يعني ايضاً ديونيسوس Dionysos رمز نشوة الحياة، وهوس الخلق، وروعة المغامرة، وفرح البراءة، وهذا يعني ان كل شيء يتغير باستمرار وان الحركة لا تتوقف وان كانت الاشكال والصور تعود مرات لا متناهية.

غير أن ارادة القوة، ارادة الحياة، لا تعني الفرح الجنوني للابداع فحسب، بل تعني كذلك القبول المتشائم بمأساة الحياة، هذا القبول المتشامخ لقساوة حياة تخلو من كل هدف سام ومن كل معنى.

لقد أراد نيتشه بإرادة القوة ان يعود الى وثنية يونانية متحررة من فكرة الخطيئة، تحله بالحياة المتدفقة في تغيرها الدائب، رغم الطابع المأساوي القاسي الذي يلف الوجود البشري.

مصادر ومراجع

- ديكارت، رينه، تأملات ميتافيزيقية، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت، باريس، 1977.
- كانط، ايمانويل، أسس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة محمد الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- هيغل، مختارات، جزءان، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة بيروت، 1987.

- Bouamrane, c.,*Le Problème de la liberté humaine dans la pensée islamique: solution mu'tazilite,* éd. vrin, Paris.
- Hegel, *Principes de la philosophie du droit,* éd. Gallimard, Paris, 1968.
- Nietzsche, *La Volonté de puissance,* 2 vol., éd. Gallimard, Paris.
- Ribot, *Th., La Philosophie de Schopenhauer,* Paris, 1874.
- Ruyssen,*Th., Schopenhauer,* Paris, 1911.
- Schopenhauer, Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante,* dissertation philosophique, trad, J. Gibelin, éd. Vrin, Paris.
- ————, Le Monde comme volonté et représentation, trad. Burdeau, 1888-1890, Paris.

جورج زيناتي

الإشتراكية والاشتراكية العلمية
Socialism and Scientific Socialism
Socialisme et socialisme Scentifique
Sozialismus und Wissenschaftlicher

أ ـ في التسمية ومضمونها:

الاشتراكية العلمية مصطلح مركب من لفظة الاشتراكية التي دخلت لغة الأفكار الاجتماعية الأوروبية في نهاية العقد الثالث من القرن التاسع عشر، وصفة العلم التي أضفتها عليها اكتشافات ماركس وانغلز لقوانين الطبيعة والمجتمع في نهاية العقد الخامس من القرن التاسع عشر، وهي القوانين المعبّر عنها باسم المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، والتي التصقت باسم ماركس فعرفت بالماركسية، ومن ثم بالماركسية ـ اللينينة، إثر تعميمات لينين الفلسفية للوقائع والاكتشافات التي حملتها الحقبة التاريخية الجديدة لتخوم القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، وتميز بالتحولات الاشتراكية في مواجهة الامبريالية، أعلى مراحل الرأسمالية. فالإشتراكية العلمية والماركسية هما اسمان لمدلول واحد، هو النظام الاجتماعي القائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج.

والإشتراكية العلمية هي وريثة الاشتراكيات المثالية السابقة على الماركسية ومتممة لها، ذلك لأن ماركس وانغلز لم يكونا مجرد متابعيْن لمن سبقهما من النظريين الاشتراكيين، وإنما توصلا ـ من مواقع النقد التي زودتهما بها الحقبة التاريخية ـ إلى اكتشاف نظرية، تعبّر علمياً عن المصالح الجذرية لأكثر الطبقات طليعية وثورية هي طبقة الكادحين، البروليتاريا، وتزود هذه الطبقة بسلاح فكري لتحويل العالم هو الإيديولوجيا الماركسية. والعيب الرئيسي الذي تأخذه الاشتراكية العلمية على سابقاتها قصورها عن فهم الاشتراكية بوصفها حتمية تاريخية، ويرى أنغلز في كتابه **تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم** أن الاشتراكية بالنسبة إلى الطوباويين هي تعبير عن الحقيقة المطلقة وعن الحكمة والعدالة، ولا يتطلب الامر ـ حسب رأيهم ـ سوى اكتشافها، فتتم السيطرة على العالم بواسطة القوة الذاتية. ولذا لم يتصرف الطوباويون بوصفهم ممثلين لمصالح البروليتاريا وحسب، بل كانوا يرمون في الوقت نفسه إلى تحرير البشرية بأسرها، إذ أنهم لم يروا في البروليتاريا «سوى طبقة معذبة مضطهدة عاجزة عن القيام بتحرك سياسي بالاعتماد على ذاتها». ويثبت انغلز في الكتاب نفسه أن

الماركسية هي التي استطاعت أن تقدم المادية الديالكتيكية للبروليتاريا بمثابة نظرية علمية متكاملة في المجتمع وفي قوانين تطوره. فالإشتراكية العلمية هي، على خلاف الاشتراكية الطوباوية، تنطلق في تعليلها لظواهر الطبيعة والمجتمع من تصور مادي، يعتبر أن لهذه الظواهر وجوداً أو كياناً مستقلاً تتجه إليه أفكار الإنسان ونشاطاته العملية، وهذا الوجود هو الحقيقة الموضوعية الموجودة بصورة مستقلة عن الوعي والمعطاة للإنسان في حواسه. وهذه النظرة المادية تشكل منعطفاً في تاريخ الفكر الأوروبي الذي ظل حتى مجيء ماركس يعتبر أن الأفكار هي أساس الوجود وهي التي تسيِّر العالم.

ب ـ من الاشتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية العلمية:

الجوهر التقدمي والطابع المثالي للإشتراكية الطوباوية: عرض ونقد.

إن الاشتراكية العلمية أو الماركسية هي، في نظر أعلامها المؤسسين وأتباعهم، الوريث الشرعي لخير ما أبدعه الإنسان في القرن التاسع عشر: الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي الإنكليزي، والاشتراكية الفرنسية. وهذه المكونات الثلاثة كانت تحمل نزعة اشتراكية تتسم بالطوباوية سواء على الصعيد النظري أم على صعيد التطبيق العملي، فجميعها كانت مشبعة بالمثالية الفكرية للقرنين السابع عشر والثامن عشر. وإن كان مفكرو هذين القرنين قد توصلوا إلى مبدأ خضوع الحوادث الاجتماعية لقوانين لها صفة الحتمية، فإن هذه الحتمية ظلت مسيِّرة بالعقل الذي يدير العالم، فالإنسان يعيش حسبما يفكر، والعقل البشري قادر على معرفة الأقدار التي تنتظره والتحكم بها، وطبيعة الانسان المعتدلة والرفيقة والعاقلة، والتي هي هبة من الله تقبل بالخيِّر من الأخلاق والواجبات والقوانين إذا ما اهتدت إليه. ويكاد يكون هنالك إجماع لدى فلاسفة هذين القرنين على وجود روح عامة هي وراء كل تجديد في المؤسسات الاجتماعية والأخلاق وأنماط التعبير و«القوى المحركة في الانسان هي محركات التاريخ».

وإن كانت نتائج الثورة الفرنسية قد خيبت طموحات النفوس الخيِّرة في العدالة والأخوة والمساواة، فإن ذلك لم يضعف الثقة بالمبادىء التي قامت عليها هذه الثورة وأسيء تطبيقها، إما لسوء فهم أو غلطة في طباع المسيئين إلى هذه المبادىء. فالإشتراكية الفرنسية نشأت كرد على فوضى الاقتصاد الفرداني Individualiste الذي اتسم به النظام المنبثق عن الثورة الفرنسية، والقائم على تقديس الملكية الفردية، والحرية المطلقة في النظام الاقتصادي Laissez passer, laissez faire، وأولوية الحقوق السياسية على الحقوق الاجتماعية.

وتيارات الاشتراكية الطوباوية كان القاسم المشترك فيما بينها هو الانتقاد الذي لا هوادة فيه للنظام الرأسمالي، هذا النظام القائم على التنافس الذي ألحق الأذية بمجموع الفعاليات والطبقات، لا سيما الطبقة العاملة، التي أطلق عليها سان سيمون اسم «الطبقة الأكثر عدداً والأشد فقراً». ولكن هذه التيارات، عندما عمدت إلى التخطيط الجديد للمجتمع المثالي الخالي من الاستغلال، وجدت الطريق المؤدي إلى هذا الهدف هو تنوير المجتمع وإثارة الحوافز الأخلاقية عند المستغِلّين. والاشتراكية العلمية وجدت في تعرية الطوباويات للنظام الرأسمالي والكشف عن طبيعته الاستغلالية جانباً إيجابياً، وهي وإن انتقدت بشدة عجز هذه الطوباويات عن تفسير طبيعة العبودية المأجورة في ظل النظام الرأسمالي، والكشف عن قوانين التطور الرأسمالي، والقوة الاجتماعية القادرة على خلق المجتمع الاشتراكي الجديد، والقوة الدافعة في عملية التطور، فإنها ربطت هذا القصور بطبيعة المرحلة التاريخية التي نشأت فيها هذه الاشتراكيات، وهيمنة الأفكار التي حفل بها عصر الأنوار في العدالة والأخوّة والمساواة. وإن كانت الاشتراكية العلمية قد حصرت نقدها في التيارات الاشتراكية الثلاثة: سان سيمون St-Simon 1760 - 1825، وشارل فورييه Ch. Fourrier 1770 - 1837 في فرنسا، وروبرت اوين R. Owen 1771 - 1858 في انكلترا، فلأن هذه المذاهب كانت قد استنفدت كامل الأفكار الاشتراكية التي ظهرت بذورها في العهود السابقة، وقدمت فلسفتها في شكل من الأعمال المنظمة البادية التماسك.

فلفظة اشتراكي Socialiste اصطنعت لأول مرة عام 1827 في المجلة التعاونية الأوينييه *Coopérative Magazine*، لتدلّ على أتباع مذهب اوين التعاوني، ولفظة الاشتراكية Socialisme ظهرت في عالم الطباعة لأول مرة عام 1832 في مجلة لوغلوب الفرنسية *Le Globe*، لسان حال السان سيمونيين التي كان يحررها آنذاك بيير لورو P. Leroux أحد السان سيمونيين البارزين، والذي عاد فتوسع في معاني هذا المصطلح الجديد في الانسيكلوبيديا الجديدة *La nouvelle Encyclopédie* التي أصدرها بالتعاون مع جان رينو J. Reynaud، ودرج استعمالها فيما بعد في فرنسا وبريطانيا للدلالة على مفهوم إقتصادي واجتماعي لحقوق الانسان يتميز بعدالة اجتماعية ومساواة حقيقية، ليس فقط في الحقوق السياسية، بل في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية. وسرعان ما انتقل هذا الاستعمال إلى المانيا ثم إلى أميركا، وبات يرمز

إلى أولئك الذين دعوا إلى واحد من تلك الأنظمة الكثيرة التي كان يجمع بينها جامع الخصومة المشتركة للنظام الفرداني الداعي إلى عدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية، والمتمثل آنذاك في الاقتصاد الرأسمالي بالشعار المعروف «دعه يمر دعه يفعل»، وما ترتب على نتائجه التنافسية على الصعيدين القومي والعالمي من بطالة وعوز وحروب استعمارية غرقت فيها أوروبا عقب الحروب النابوليونية. وعلى أصحاب هذه الأنظمة الاجتماعية ذات المنحى التعاوني الساذج خلع العالم الاقتصادي جيروم بلانكي J. Blanqui في كتابه الرائد **تاريخ الاقتصاد السياسي** *Histoire de l'économie politique*، المنشور عام 1839 اسم الاشتراكيين الطوباويين، وهو الاسم الذي قدر له أن يخلد بعد أن تبناه ماركس وانغلز في **البيان الشيوعي** عام 1848، وأعاد انغلز استخدامه في مؤلفه **انتي دهرنج**، ثم في كتابه **تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم**، أهم مؤلفات مؤسسي الماركسية وأوسعها انتشاراً. وفي هذه المواطن جميعها كان مضمون الاستخدام هو محتوى توماس مور في كتابه **المدينة السعيدة** *De optimo republicae statu deque nova insula utopia* والذي أطلق فيما بعد على كل كتاب يصور النظام المالي للمجتمع الإنساني، والمثل العليا السياسية والاجتماعية التي يتعذر تحقيقها لعدم بنائها على الواقع، أو لبعدها عن طبيعة الإنسان وشروط حياته، ومنها الاشتراكية الطوباوية، اشتراكية سان سيمون، وفورييه، وأوين.

كان الحلم الذي راود الجماعات الاشتراكية السابقة للماركسية Prémarxistes إقامة مجتمع الرفاهية عن طريق تحسين الإنتاج، وعدالة توزيع الثروة بالاعتماد على التبشير والإعداد التربوي والأخلاقي الصالح، دونما إشارة إلى البروليتاريا أو إلى الصراع الطبقي؛ فلم يرد عند أيٍّ من سان سيمون، أو فورييه، أو اوين، ما يُفَادُ منه اعتبار طبقة العمال وطبقة الرأسماليين طبقتين اقتصاديتين متنازعتين، بل على العكس من ذلك تماماً، جرى التركيز على اعتبارهما طبقة واحدة في مواجهة البطّالين Les oisifs من ارستقراطية النظام القديم L'ancien régime وطبقة الجند، وشاع لدى معظم الاشتراكيين إطلاق مصطلح سان سيمون لضحايا الاستغلال الرأسمالي من العمال، الطبقة الأكثر عدد والأشد فقراً La classe la plus pauvre et la plus nombreuse.

وأصحاب المذاهب الاشتراكية الطوباوية وتلامذتهم، سان سيمون وفورييه واوين، كانت تجمع بينهم صفة الممارسة العملية للتنظير الفلسفي، وذلك عن طريق إقامة المشتركات المحلية Les communautés على أساس تعاوني. ولم تخل العلاقات فيما بينهم من منافسة إيديولوجية حول أفضلية المناهج التي اختارها كل منهم؛ ففيما وجه السان سيمونيون أنظارهم نحو الإنجازات الهندسية الكبرى كحفر الترع، وري الأراضي، وشق الطرق، وإنشاء الخطوط الحديدية وتنظيم الصناعة المصرفية وتنظيم المالية بوصفهما وسيلتين للتخطيط الاقتصادي، ركز الفوريون كامل اهتمامهم على الزراعة، مبعدين التجارة والصناعة إلى مواقع ثانوية، وتوجهت أنظار الأونيين في انكلترا إلى العمل الصناعي، والإفادة من ثمرات الثورة الصناعية التي ظهرت بقوة في إنكلترا، وعملوا على إقامة نوع من التوازن بين الصناعة والزراعة مع إعطاء الأولوية إلى الصناعة، واعتبار الزراعة رديفاً يفيد من خبرات العمل الصناعي وتقدمه.

كان سان سيمون معجباً بتقدم العلوم الاختبارية، مؤمناً بأن تطبيقاتها في المجال الاقتصادي ستنقل أوروبا والعالم إلى مشارف عهد جديد من الرفاهية الاجتماعية، ولذا كان يدعو إلى توحيد العلوم والتنسيق فيما بينها بما يتيح للجنس البشري التنبؤ بمعرفة مستقبله على نحو ثابت. ولم تكن وحدة المعرفة هذه عند سان سيمون سوى التركيب الضروري Synthèse للتقدم العلمي الكبير الذي تمّ منذ بيكون وديكارت في فروع العلوم الطبيعية ذات الصفة التخصصية المتعاظمة. ثم ما لبث أن وسع نطاق هذه العلوم لتطال حقول المعرفة البشرية في تكاملها الشمولي، وذهب إلى القول بأنه يجب أن يكون ثمّتَ علم للأخلاق يبحث في الغايات يواكب العلم الطبيعي الذي يعني بالوسائل، فتتم بذلك سيطرة العقل بسيطرة الإنسان على بيئته وصقل قواه الإنسانية. ووراء هذا التطلع كانت تكمن عنده وحدة المعرفة المعبّر عنها في أشكالها الكبرى الثلاثة: الفنون، والعلوم الطبيعية، وعلم الأخلاق، كما كانت تكمن فلسفة التاريخ الكلية الساعية إلى وحدة المعرفة الإنسانية، وهي الأفكار التي بنى عليها أوغست كونت، سكرتير سان سيمون، عمارة فلسفته الاجتماعية. وإخفاق الثورة الفرنسية مردّه في نظر سان سيمون إلى فقدان المعرفة الموحدة في فلسفتها النظرية والتطبيقية، فهذه الثورة، التي هي أبرز حدث عالمي في تاريخ الإنسانية، توقفت عن إكمال رسالتها بعد عملها العظيم في تدمير المؤسسات القديمة الفاسدة، وإن كانت قد أخفقت في تحقيق أيّما شيء إنشائي Constructif، فذلك بسبب فقدانها المبدأ الموحد في غاياتها الكبرى.

ففي جميع مراحل التاريخ كانت حاجة الجنس البشري ماسة إلى بنية اجتماعية تتناسب والتقدم الكبير الذي تحقق في دنيا الأنوار والمعارف المستجدة. والمؤسسات التي كانت صائبة

ونافعة في مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري، تنقلب، بعد أن تكون قد حققت غايتها، إلى مؤسسات ضارة متشبثة بالحياة بعد أدائها رسالتها، وإزاء تقدم الأفكار تمعن هذه المؤسسات في مقاومة أحداث التغيرات الضرورية التي يتطلبها الفكر، وهذا ما تم خلال حقب التاريخ المتتابعة، وكان أبرز مثال له ما حدث للكنيسة المسيحية في العصور الوسيطة، وسقوطها إثر إخفاقها في تعديل نفسها وفقاً لحاجات التقدم العلمي، وهذا نفسه ما تكرّر مع الثورة الفرنسية.

ورغب سان سيمون في إقامة نظام عالمي يخضع لقانون مشترك، قائم على فلسفة علمية وعملية تكون نواته قيام اتحاد أوروبي، قوامه التحالف بين فرنسا وبريطانيا العظمى، بوصفهما البلدين القادرين على توجيه أوروبا وهدايتها، فرنسا في حقل الأفكار العظيمة، وبريطانيا في حقل تنظيم الصناعة لتحسين قدر الإنسان. فالسيطرة يجب أن تكون للمعرفة، والقادة الطبيعيون للشغيلة الفقراء عموماً هم العلماء والصناعيون الكبار، وأصحاب المصارف الذين يزودون الصناعة بالاعتمادات المالية، وإذا ما تم ذلك زادت قوى الإنتاج، وتوسعت القوة الشرائية، وارتفع المستوى الشرائي العام. والقرن التاسع عشر، في نظر سان سيمون، مقبل على حقبة جديدة، هي حقبة العلم الطبيعي التطبيقي، يكون فيه المنتجون ورجال العلم وأهل الفن هم منظمو المجتمع الجديد.

وهكذا ظل سان سيمون مقتنعاً بأن عالم الأفكار هو الذي يسيِّر المجتمع، ولكنّه كان في الوقت نفسه مؤمناً بأن مهمة الإنسان الأساسية هي العمل، وأن الاعتبار الحقيقي يجب ألاّ يمنح إلاّ وفقاً للخدمات التي يؤديها الفرد لنفسه ولمجتمعه، وتنبأ بأن حق الملكة الخاصة لن يعمِّر طويلاً إلاّ على شكل حق المرء في السيطرة على الممتلكات بنسبة مقدرته على إصطناعها في الأغراض الصالحة. ولكن ذلك لم يكن يعني المطالبة بانتزاع حق الملكية، لا بل كان خصماً للمتطرفين القائلين بحتمية التنازع بين الطبقات المنتجة، وكان يدرك أن الإرهاب في فرنسا كان لسيطرة الجماهير المعدمة فكان يهتف بأتباع هؤلاء: «انظروا ما حل بفرنسا عندما سيطر رفاقكم هناك! لقد تسببوا في المجاعة». فلا مجال في رأيه للاصطدام بين خادمين ومُستخدِمين، ما دام القاسم المشترك بينهما هو العمل المنتج، ولكن هذا الاصطدام يصبح وارداً بين المنتجين والبطالين، والثورة الفرنسية في رأيه لم تكن سوى صراع طبقي بين النبلاء والبورجوازية وحلفائها من المعدمين، ويعلن عام 1816 أن السياسة هي علم الإنتاج، ويتنبأ بالانحلال الكامل للسياسة في الاقتصاد. ومن هنا كان استنتاج تلاميذه بأن الثروة الوطنية يجب أن تمتلك على نحو جماعي، وهذا يقتضي وجود الدولة، وتنظيم الإنتاج تنظيماً مخططاً وفقاً لمقتضيات المصلحة العامة، كما آمن بتوفير حق العمل للجميع، وأن الجميع ملزمون بالعمل من أجل المجتمع كل حسب كفاياته، وشجب الاستغلال الذي أخضع له العمال في النظام القائم على الإقرار بحقوق الملكية، وفي ذلك يكون سان سيمون سابقاً لماركس في الاعتقاد بأن صلات الملكية التي يدعمها أي نظام اجتماعي إنما تضفي عليه صفته الأساسية في مختلف مظاهره الرئيسية، وآمن مثل ماركس بأن المجتمع البشري يتقدم في سير التاريخ نحو نظام تشارك كلي Association، وأن نظام التشارك الكلي الجديد هذا سيكون الضمانة للسلم وللتطور التقدمي. ولكنه على خلاف ماركس اعتبر العوامل الاقتصادية على أهميتها، هي نتائج وليست أسباباً، وأن التبدلات الاقتصادية هي حصيلة الاكتشافات العلمية، هي نتائج وليست أسباباً، وأن التبدلات الاقتصادية هي حصيلة الاكتشافات العلمية، وأن جذور التقدم البشري كامنة في المعرفة، وأن المكتشفين الكبار هم صانعو التاريخ الرئيسيون. ورغم أن ماركس أفاد من نظرية سان سيمون في الحتمية، فإنه صاغ نظريته في الحتمية على أساس مادي مختلف جذرياً عن فكرات سان سيمون المثالية القائلة إن هذه الحتمية يقررها الفكر.

وهنالك فارق أساسي في نظرة كل من الاثنين إلى مسألة الترابط بين الاقتصاد والسياسة؛ ففي حين كان سان سيمون يعتبر الاقتصاد منفصلاً عن السياسة، أو يجب أن يكون مستقلاً عنها، ولم تظهر عنده فكرة أن الوضع الاقتصادي هو قاعدة المؤسسات السياسية إلا كبذرة، فإن الإشتراكية العلمية مع ماركس وانغلز كانت تعتبر الترابط بينهما جذرياً، وأن كل نضال اقتصادي هو نضال سياسي بالضرورة. وإن كان الاشتراكيون الطوباويون ـ وفي طليعتهم سان سيمون ـ قد هاجموا التفاوت المفرط في دخل الأفراد والجماعات، فإنهم لم يشيروا إلى مصدر هذا التفاوت. وإن كانوا قد طالبوا بتحديد الملكية الخاصة التي يسيء استعمالها المتبطلون، فإنهم كانوا يعتقدون بإمكانية تعاون التقنيين الصناعيين مع أرباب العمل والعمال في سبيل الخير العام، وفقاً لبرنامج محدد في توزيع المكافآت توزيعاً عادلاً على أساس من تراتب الكفايات التقنية والخدمات الحقيقية، يكون فيها لأرباب العمل ريوع ضخمة ـ تراوحت نسبها ـ مقابل خدماتهم للجمهور.

وفيما كانت أفكار سان سيمون الاشتراكية تحمل خلاصة لكل النزعات الانسانية ذات المنحى الاشتراكي في القرنين

السابع عشر والثامن عشر، وكانت في سعة رؤياها وشمولها متضمنة تقريباً لجميع الأفكار الفلسفية للاشتراكيين اللاحقين باستثناء الدراسات الاقتصادية الصرف، فإن كتابات فورييه تمثل الصورة الأرقى لنقد الأوضاع الاجتماعية التي تكشفت عنها الممارسات البورجوازية فيما بعد الثورة الفرنسية. والوصف الساخر للبؤس المادي والأخلاقي للعالم البورجوازي في مقارناته لوعود فلاسفة الأنوار المعسولة عن المجتمع الذي بشروا بقيامه، هذا المجتمع الذي سيسوده العقل وحده، والحضارة والتي ستوفر السعادة الكونية والكمال البشري غير المحدود، وهذا ما جعل انغلز في كتابه تطور الاشتراكية يعتبر فورييه ليس مجرد ناقد وحسب، «فطبيعته المرحة أبداً تجعل منه هجّاء، لا بل أحد كبار هجائي كل الأزمنة».

فقد عكست كتابات فورييه الصورة المقيتة للمضاربات التي ترافقت مع انحدار الثورة، والعلاقات الجنسية المستهترة بحقوق المرأة كعضو اجتماعي، رابطاً بين هذا الانهيار الأخلاقي وانهيار النظام الاجتماعي، مستخلصاً من ذلك «أن توسيع حقوق المرأة هو المبدأ الأساسي لكل تقدم اجتماعي».
ويقسم فورييه تاريخ المجتمعات في تطورها إلى أربع مراحل: الهمجية والبربرية ثم البطريركية Patriarcat ثم مرحلة المدنية، أي حقبة نشوء المجتمع البورجوازي وتطوره بدءاً من القرن السادس عشر، ويبيّن فورييه «أن النظام المتمدن يمنح كلّاً من الرذائل التي تتعاطاها البربرية بسذاجة شكلاً معقداً وملتبساً ومرائياً... وأن المدنية تتحرك في حلقة مفرغة وسط تناقضات تعيد انتاجها باستمرار دون التمكن من تجاوزها، بحيث أنها تتوصل دائماً إلى عكس ما تريد بلوغه أو تدعي الرغبة في بلوغه، بحيث أنه في المدنية يتولد الفقر من الوفرة نفسها».

ولذلك عدّ انغلز فورييه، إلى جانب هيغل، واحداً من كبار المفكرين الذين طوعوا الديالكتيك لدراسة الوقائع الاجتماعية، وأن كل مرحلة تاريخية، خلافاً للنظرة الفلسفية القائلة بالخط الصاعد للكمال البشري غير المحدود ـ «لها فرع صاعد، كما لها فرع هابط. ويطبق هذا التصور على مستقبل البشرية بمجملها. وكما أن كانط أدخل النهاية المقبلة للأرض في العلوم الطبيعية، كذلك أدخل فورييه النهاية المقبلة للبشرية في دراسة التاريخ».

وإن كان الديالكتيك يشكل قاسماً مشتركاً بين سان سيمون وفورييه، فإن تصورهما للإشتراكية يحمل أكثر من وجهة خلاف واحد. فمفهوم سان سيمون للإشتراكية سيطر عليه مفهوم الوحدة العالمية للحضارة وتطور التاريخ، فهو من خلال استشرافه للمسألة المعرفية تاريخياً، بدت له هذه المعرفة عالمية الجذور والعصر الصناعي يحمل في طياته ـ أكثر من أي عصر سابق ـ مرحلة جديدة في التطور البشري تحتاج إلى توسيع المعرفة الإنسانية وتوحيدها على النطاق العالمي. وفيما كان سان سيمون ينطلق من العصر الصناعي ومتطلباته، وحاجاته والتوفيق بين العلاقات الإنسانية على أساس هذه المتطلبات في التنظيم الضخم والتخطيط الشامل، واصطناع المعرفة العلمية والتكنولوجية إلى أبعد حد مستطاع، وكان أشد مريديه حماساً من بين طلاب كلية الهندسة المعروفة بالبولتكنيك وخريجيها École polytechnique، كان فورييه يذهب بنظره إلى عصر ما قبل الصناعي Préindustriel العصر الزراعي، الذي يتوافق مع طبيعة الإنسان، ويلبي نوازعه الطبيعية ورغباته النفسية، ولذا كان كارهاً لعالم الصناعة الضخمة، كارهاً للمكننة mécanisation، والمركزة Centralisation، لأنها لا توفر الشروط اللازمة للعناية بالإنسان وسلوكه الفردي الحر، بل هي على العكس من ذلك تحول الناس إلى إعداد وأرقام لاهوية لها، حيث المهندسون والإداريون ينظرون إلى أفراد العمال كآلات سيئة الصنع. وآمن فورييه بأن إشباع الحاجات الحقيقية عند بسطاء الناس يكمن في الزراعة، ولكنها ليست الزراعة المعدة للمقايضة الكبرى على صعيد محلي وصعيد عالمي، بل الزراعة الكثيفة التي هي من نوع البستنة Horticulture وما يستتبعها من تربية للماشية والدجاج وما إليها على نطاق ضيق. وعلى أساس من هذا التصور أقام فورييه مشتركاته الزراعية الصغيرة Les Petites communauté domestiques التي أطلق عليها اسم الكتائبيات Phalanstères، وكانت النسبة العالية من أتباعه هي من الأشخاص المعادين للتطورات الحديثة المتمثلة في الصناعات الضخمة ومن المؤمنين بفضائل الحياة البسيطة.

كان تصور فورييه هذا ردة لما انطوت عليه المنافسات في عالمي الصناعة والتجارة من إضاعة لجهود الناس دون طائل، وإفسادها للأخلاق، أخلاق أرباب العمل والعمال على حد سواء، ولا بدّ لتخليص الناس من جميع عمليات البيع والشراء المعقدة التي يضيعون فيها أعمارهم، من استنباط وسائل تمكنهم من أن ينتجوا ويستهلكوا بأسهل الطرق الممكنة التي تمتع نفوسهم امتاعاً حقيقياً ليس غير، وإمكان تحقيق هذا الغرض متوفر في الصناعة اليدوية البارعة، وفي الزراعة التي تشكل العمل الرئيسي لرفاه الناس. وفي مشتركاته المقامة على شكل تعاوني طوعي وفر للعمال حرية التنقل بين أكثر من مجموعة انتاجية يكون فيها العامل في نجوة من السأم. فالعمل الطوعي، واصطفاء الأعمال هما في أساس مذهب فورييه،

لأنـه يتفق مع الـطبيعة البشريـة والتنوع الـطبيعي في الرغبـات والميول، ومن هنا كان فورييه خصماً لجميـع الأخلاقيـين الذين أقـامـوا أنـظمتهم عـلى أسـاس فكـرة التعـارض بـين العقـل والعاطفة، وألحَّ على خلق بيئة اجتماعية تلائم الطبيعة البشريـة كما هي، لا خَلْقَ بيئة يـراد بها تحـويل هـذه الطبيعـة إلى شيء مختلف. وراعى في مشـاركه ومُشـتركاتـه Phalanstères ميول الناس، وجعلها من حيث حجمها وبنيتها وافية بهذا الغرض؛ مشـارك أو مشـتركـات ليست صغيرة، وليست أكبر مما هـو ضروري لسد الحاجة. 1600 شخص يزرعون نحواً من خمسة آلاف آكـر acres أي ما يسـاوي 20 ألف متر مـربع، وارتفـع هذا العدد في كتاباته المتأخرة إلى حدود 1800 شخص يسكنون في مبنى مشترك ضخم أو مجموعة من المباني مزودة تزويداً كاملاً بـالخدمـات العامـة، ومشتملة عـلى مـآوٍ Crèches يُنَشَّـأ فيهـا الأطفال ويعنى بأمرهم على نحو جماعي.

ولكن فورييه الذي كان يؤكد أن كل شيء فاسد في النـظام الصنـاعي، وأن المصانـع تتقدم عـلى حسـاب فقـر العـامـل، والذي كان يحمل حقداً صلباً ضد التجـارة والتجار بـاعتبارهـم طفيليـين، وإن تجارتهم تخلق اقـطاعية مـركنتلية تفـرز الفوضى والبؤس، كـان يحـترم الإرث ويعتـبر الـثروة والفقـر أمـرين طبيعيـين، ويحاول أن يغـري الرأسـماليين بـالتلويح لهم بـأمـل الربح المدهش إن هم وظفوا أموالهم في مشاركه. وكان يسخـر من دعوة بعض أتباع سان سيمون وأتباع اوين إلى الغاء الملكية الخـاصة والإرث الـذي اعتبره شيئاً طبيعياً ومتـوافقاً مـع رغبة عميقة الجذور في طبيعة الإنسـان ـ ولكنه رغب في جعل أنْصِبَة رؤوس الأموال والمديرين مقصورة عـلى نسب محددة في النتـاج الإجمالي، وفرض ضريبة حادة على الدخـول الناشئـة في الملكية الخاصة دونما تفكير في انتزاع هذه الملكيـة أو فرض المسـاواة في الدخول. وكان توزيعه المناسب « 5/12 للعمـل، 4/12 لرأس المال، 3/12 للموهبة».

ولم يكن فورييه يعتمـد على الـدولة في إقـامة مشـاركه، لأن هذه المشارك يجب أن تقام بحريـة أي بموجب «اتفـاق حبي»، وإعادة تنظيم المجتمع يجب أن تنطلق من تحت لا من فوق كما كان يؤمن السان سيمونيون، ولذا كان فورييه يخطط لكتائبيـاته كي تنشأ على أساس من العمل الطوعي تمويلاً وإنتاجاً في منأى عن تـدخل الـدولة أو أيـة وكالـة عمـوميـة غـايتهـا الاستثـمار الجماعي. فاكتفى في نداءاته بالدعـوات الفردية للأثـرياء، ولم يستثن الملوك من الإسهـام في هـذه المشـارك أو المجمعـات التعـاونية بمـالهم الخاص. ورسم في كتـابـه التشـارك العـائلي الزراعي *L'association domestique agricole* صورة لهـذه المشارك التي لا بدَّ أن تثبت قـوتها الأسرة، وهـذا وحده كـاف ليلهم النـاس إلى الاقتداء بهـا. وهذه التعـاونيـات تقـوم عـلى فلسفة سيكولوجية مستمدة من تحليل للطبيعـة البشرية لا سيـما العواطف، بوصفها ذات أثر كبير في السعادة الإنسـانية، وهـو في ذلك وريث لنزعـة القرن الثـامن عشر في الاعتقاد بـأن الله والطبيعة شيء واحد، أو على الأقل بأن الإرادة الالهية هي التي تحرك الطبيعة البشرية وتوجهها، وذهب إلى حد الافتراض أنـه لا يوجد في الواقع رغبات طبيعية عنـد الإنسان ليس بـإمكاننـا أن نفيد منها لخدمة الحياة الصالحة.

كان فورييه ساعياً الى إقامة التنظيم الاجتـماعي الذي يؤمن السعادة والحريـة على اسـاس من التوافق الـطوعي الذي يخلق عـالم الانسجام عـلى انقاض العـالم المتحضر. فالعمـل لم يعـد اكراهاً، لأن المجمـوعـات والافـراد يمـارسـونـه وفقـاً لأذواقهم وميـولهم، والملكية لا تُلغى، ولكنها تحاط وتصقـل في العمـل بحيث تفقـد قدرتهـا عـلى استثـمار الآخـرين دون وجـه حق، ويفقـد المـال قـدرتـه عـلى أن يكـون مصـدر نهب إذ لم يعـد ضروريـاً، وبـذلـك يخلق المجتمع الـذي يحمي الفـرد دون أن يخشى فيه الفرد تسلط المجتمـع. وهكذا فـان فورييـه يتفق مع الاشتراكيين في ارساء قواعـد العدل عـلى اساس الحصـول على الحـد الأدنى من الـرفـاه المضمـون لكـل فـرد، والغـاء مبـدأ الأجـراء، لكنه يبتعـد عنهم من خـلال الحصـة التي يخصصهـا للحرية، فالحرية في كل مكان عند فورييه الى حـد الغاء فكـرة الـدولة بـالذات. فـالـدولـة الحقيقيـة هي اتحـاد الأذواق وفقـاً لنـاموس سيكـولوجي هـو نامـوس الجاذبيـة الاجتماعيـة المتمم لنـاموس الجـاذبية الـذي اكتشفـه نيـوتن في عـالم المـادة. ففي السياسة كما في الاقتصاد تعطي مبادىء الليـبرالية القـائمة عـلى التنافس الافضلية الدائمة للأقوى، للأكذب، للأخدع والأكثر أنانية، فالمجتمع البورجوازي منظم في التنافـر والتفكك بحيث يضيع الجهد الانساني القائم على الخلق، ليصل الى قيـادة هذا المجتمع اسوأ الطفيليـين من الصناعيين والريعيين rentiers من التجار والجنود. وهو يؤكد هذا التنافـر في حقول الصنـاعة كـما في حقول التجارة: «بدأت اشتبه في اختلال اساسي في الأوالية الصنـاعية، ومن هنـاك نشأت بحوث جعلتني اكتشف قوانـين الحركة الكونية التي غابت عن نيوتن، وسيكـون ممكناً حسبـان اربع تفاحات شهيرة، تفاحتان تسببتا بالكوارث هما تفاحة آدم وتفاحة باري Pâris وتفاحتان طيبتان، تفاحة نيـوتن وتفاحتي. وتصورت للتجارة صورة مثيرة للاشمئزاز الـداخلي، فـاقسمت وأنا في السـابعة القسم الذي اقسمه هنيبعل ضـد روما وهـو في التاسعة: حلفت بحقد خالد على التجارة».

إن فورييه يلتقي مع الاشتراكيين العلميين في نقده للمنظومات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في المجتمع البورجوازي، وفي طروحاته لرفض الاكراه، ورفضه أن تبقى الطبقة العاملة خادمة أبد الدهر للقوى المالية المتحكمة يشكل حجر الزاوية في المادية التاريخية، وإن كان هو قد تصور لها حلولاً سيكولوجية. وكتب فورييه حافلة بالمصطلحات التي دخلت في معجمية التفكير الاشتراكي؛ من مثل التناغم Harmonie، والتشارك Association، والدولة المجتمعية Etat sociétaire والتضامن La solidarité والوحدة الكلية Unité Universelle والوحدوية Unitéisme والجماعية collectivisme، وهذه المصطلحات جميعها كانت تهدف الى التركيز على مفهومه للجماعة المتشاركة من العمال الذين يفرغون همهم في أداء مهمة مشتركة، ويقوم تعاونهم في الانتاج لا على التنافس المفسد للطبيعة الانسانية.

إن أفكار فورييه هذه انتقلت الى انكلترا وتأثرت بها المذاهب المتأخرة من الاوينية، وكان ممثلها في انكلترا هو هيوغ دوهرتي Hugh Doherty الذي اصدر عام 1840 مجلة فورية باسم **نجمة الصباح** *Morning Star*، ونشر عام 1851 ترجمة لنصوص فوريَّة جمعت في كتاب تحت عنوان **أهواء الروح البشرية** *The passion of the human soul*، اشتمل على مقاطع وافية لفكرات فورييه ومعتقداته. وفي امريكا كان ممثل الفورية الأبعد نفوذاً هو البرت بريسبان Albert Brisbane 1809-1890، الذي نشر عام 1840، كتابه **قدر الانسان الاجتماعي** *Social Destiny of Man*، وانشئت على اساس مبادىء فورييه في العقد الخامس من القرن التاسع عشر مزارع تعاونية اميركية لم تعمر سوى سنوات محدودات انحسرت بزوالها الأفكار الفورية نفسها.

وفي انكلترا نشأ روبرت أوين 1771 - 1858 مؤسس الاشتراكية الانكليزية في عصر الثورة الصناعية الكبرى في انكلترا، عصر الانتقال من المانوفاكتوره manifacture المحدودة الانتاج الى الصناعة الضخمة الحديثة المسيَّرة بقوة البخار والمزودة بأحدث الآلات العصرية، وترافق النمو السريع للميكانيكة المتطورة مع التشريعات السياسية التي فرضت على البروليتاريا الانكليزية شروطاً قاسية. وهزت البلاد ما بين 1815 - 1845، أزمات أقتصادية دورية حادة؛ اذ بسرعة متنامية فقدت الطبقة المتوسطة المؤلفة من الحرفيين وصغار التجار مكانتها المستقرة، لتشهد انقسام المجتمع الجديد الى طبقتين متواجهتين: طبقة كبار الرأسماليين وطبقة البروليتاريا المعدمة الملقى بها في الظروف الجديدة في وتيرة من العمل المرعب في المصانع لا سيما عمل النساء والاطفال الذي كان مُعَدَّله 14 ساعة في اليوم الواحد. وحوالى 1830 - 1840 كان التعبيران الاونية (نسبة الى أوين) والاشتراكية يعتبران مترادفين.

وتميزت شخصية أوين في الجمع بين كونه رب عمل عصامي، وزعامته البارزة الملهمة لحركة نقابات العمال. وكان هذا الرجل العصامي الدائم التفاؤل، رجل عمل يؤمن بالعقل القوي القادر، وكان مثاله «الإعداد المتكامل جسدياً واخلاقياً للرجال والنساء الذين يفكرون ويعملون بصورة عقلانية» وكان يؤمن بأن الشخصية هي نتاج الوسط الاجتماعي والظروف الخارجية، فالانسان هو منتوج مصنوع تسمو فضائله وتصقل بالتربية والعمل المنتج، وأوين يعتبر من الناحية التاريخية من اوائل المربين في عصر تربوي متطرف.

برز تألق شخصية أوين في حقبة تملكه لمصانع القطن الشهيرة في نيو لانارك New Lanark عام 1800 وختمت تجربته التعاونية بإقامته مشترك كوين وود Queen Wood Community عام 1845، وكان قد انسحب من مركزه كربِّ عمل وصناعي كبير انسحاباً كاملاً من انكلترا عام 1829 عندما اشترى من الرباطيين Rappites مزارعهم المعروفة بـ New Harmony في انديانا، لينشىء عليها مشتركا أونياً هناك متحرراً من قيود ما دعاه «العالم اللاأخلاقي القديم The Old Immoral World» الضاغط في بلاده.

كان أوين رجل اعمال، وكانت الأفكار الاساسية التي قامت عليها اشتراكيته قليلة محدودة. واشتراكيته حصيلة شيئين اثنين: وجهة نظر في عملية تكوين الخلق التي تبناها في فترة مبكرة جداً من حياته، وثانيهما خبرته كصاحب مصنع في مانشستر ثم في نيو لانارك. ولعله استوعب مذهب فلاسفة عصر الأنوار الماديين، الذي كان يرى أن طبع الانسان هو من جهة اولى نتاج تكونه الجسماني الذي ولد عليه، وهو من جهة ثانية نتاج الظروف التي تحيط بالانسان طوال حياته، لا سيما اثناء فترة تكونه ونموه. وليس بمستبعد أن يكون قد تأثر بكتاب وليم غودوين W. Godwin **العدالة السياسية** *Political Justice* إذ كانت الغودونية شديدة الذيوع في الأوساط الطليعية الانكليزية، لا سيما أوساط جمعية مانشستر الأدبية الفلسفية Literary and phylosophical society التي تحلقت حول الكيميائي المعروف جون دالتون John Dalton، والتي استمع فيها أوين لكثير من المناظرات حول نظريات غودوين وعلاقتها بهلفيتيوس Hilvitius وغيره من رسل حركة التنوير الفرنسية.

ولئن كان أوين معجباً بثمار الثورة الصناعية وامكاناتها التقنية، فانه كان مشمئزاً أعمق الاشمئزاز من آثارها الاجتماعية، وتكالب اصحاب رؤوس الأموال على الاثراء السريع، إما عن جهل بالآثار الاجتماعية المترتبة على تكالبهم هذا، واما بدافع قسوة قلوبهم الى حد الوحشية الخالصة. وكان موقفه الثابت هو موقف المدافع عن العمال الفقراء في وجه الذين يميلون الى تحميل هؤلاء العمال مسؤولية فقرهم، ومسؤولية عاداتهم السيئة وعدم كفاءاتهم، جاهلين أن هذه المسؤولية تقع على آثار البيئة الفاسدة، وانها حصيلة النظام الاجتماعي المبني على مقدمات زائفة، كما كان في الوقت ذاته مدافعاً عن الصناعة وتطوراتها التقنية، معتبراً أن النظام الاجتماعي، وليست الآلة، هو المسؤول عن الفوضى السائدة في المجتمع الصناعي. وكان مخططه إدخال النظام في الفوضى، وذلك عن طريق رفع المستوى العمالي بوسائل التربية الصحيحة، ومزاولة العمل المنتج الحسن الأجر، واقناع زملائه باطراح المنافسة غير المنسّقة، ومهاجمة الاقتصاديين المنادين بفضائل نظام الحرية المطلقة في الاقتصاد Laissez faire وغير ذلك مما تراه مفصلاً في كتابه استشراف جديد للمجتمع *New View of Society* المنشور 1813، والذي كانت غايته منه خلق المجتمع الناضج الذي تغلب فيه صفات مشتركة وقيم مُشتركة، على خلاف مجتمع الكفاح التنافسي المثير للجشع البشري، والمودي الى الأحوال المادية الرديئة، والمكوّن للبيئات الاخلاقية الفاسدة. وكان هذا الكتاب حصيلة لخبرة أوين الشخصية في ادارة العمل في مانشستر، وكشريك في معمل نيو لانارك لغزل القطن حيث حوّل خليطاً من عناصر سكانية ارتفع عددهم الى حوالى 2500 نفس الى جالية نموذجية خالية من الفوضى وفساد الخلق، يعملون في ظروف لائقة وتربية متقنة، وعمل لا يزيد عن عشر ساعات مقابل 13 و14 ساعة في بقية المصانع، دون ان يلحق ذلك أية خسارة بالشركة التي كان يديرها. وإن كان لا بدّ لرأس المال من مكافأة، فان هذه المكافأة العادلة يجب أن تكون مقصورة على عائدات عادلة، وأن يوظف رصيد الربح في المؤسسة، لا لتزويدها بأدوات الانتاج الاضافية وحسب، بل لتحسين حال العمال والمستخدمين فيها وتعزيز رفاهيتهم. وكان أوين جاد السعي لاقناع الحكومات ورجال السياسة وزملائه من اصحاب المصانع ليحذوا حذوه في إدارة مصانعه، وكان هو، الى جانب روبرت بيل R.Peel وراء الحركة التي أدّت الى سن أول قانون فعّال من قوانين المصانع عام 1819؛ فقد حاول أوين، بدون جدوى، الحصول على تبني قانون يعدل شروط عمل الاطفال تعديلاً جذرياً، وجاء القانون الذي أقر أخيراً عام 1819، ولكن دون مستوى الطموحات التي كان يتمناها له.

ظل أوين طوال حياته ثابتاً في اعتقاده أن النظام التنافسي هو السبب الرئيسي في الشقاء البشري، وفي غلبة السلوك الاجتماعي الانحطاطي عند الاغنياء والفقراء سواء بسواء. وفي سلسلة رسائله الموجهة الى الصحف عام 1817 لم يقف عند البوح بالشجب الكامل للنظام التنافسي، بل بالدعوة الى قلب النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم رأساً على عقب، لأن فضل القيمة الزائدة المقتطعة من أجور العمال هي التي تخلق الثروات الكبيرة التي يحتكرها المتنافسون ويحرمون العمال من فيض نعيمها. وفي كتابه تقرير الى اقليم لانارك *Report to the County of Lanark* عام 1821 قدم أوين أول نص على نظرية العمل كمعيار للقيمة Labour Theory، وهي النظرية التي اصبحت حجر الزاوية الاقتصادي في نظام كارل ماركس. ففي هذا التقرير يقارن أوين قوة العمل Labour Power بقوة الحصان Horse Power كوحدة قياس، وقوة العمل هذه هي الوسيلة الوحيدة القادرة على اضفاء القيمة على السلع، مجدِّداً في ذلك ما ذهب اليه آدم سميث وريكاردو بأن القيمة الطبيعية للسلع التي يصطنعها الانسان تتوقف على مقدار العمل المنفق فيها، وهذا العمل يقاس بوحدة زمنية تدعى زمن العمل، ونتيجة لذلك يحل العمل كمعيار لقياس القيم النسبية للسلع المختلفة، وتبادل السلع يتم على اساس قيمتيها النسبيتين المثبتتين على هذا النحو. وهذا ما دفع أوين عام 1832 الى تأسيس مصرف يتم فيه تبادل بونات Bons العمل البنك التبادلي العادل Labour Exchange الذي لم يعمر سوى سنتين ليزول عام 1834، وهي التجربة التي عاد برودون Proudhon لينادي بها سنة 1848 - 1849 في مشروع تأسيس بنك الشعب، ومشروع شركة المعروضات الدائمة عام 1855.

وعند برودون كما عند أوين كانت الاشتراكية مقصورة على التبادل بدون تنظيم اشتراكي للانتاج. وهذا ما جعل عقيدة أوين مقبولة لدى البورجوازية، بل ظلت في عمقها عقيدة بورجوازية ذات منحى أخلاقي. فاذا وضعنا جانباً شيوعية قراه الزراعية، والتي كان من السهل نسبياً أن تحتفظ البورجوازية منها بمزيج من المنفعية والمثالية، ومن الابوية والتعاضدية، فان اشتراكيته المبهمة التحديد لم يكن فيها ما يخيف رجال المال، وان يعلن رجال من مختلف الاتجاهات قبولهم بها وتتلمذهم لها. ومن لا يوافق من البورجوازيين ورجال الدين على هذا التحديد الغامض للاشتراكية الذي اطلقه عام 1841 «بانها المنهاج العقلاني للمجتمع المؤسس على

الطبيعة»؟. إن اشتراكية مطلقة كهذه كان نجاحها رهناً بحماس صاحبها ونزعته الاخلاقية الانسانية دون اللجوء الى ايديولوجيا اشتراكية تقوم عليها مؤسسات تشريعية، فتفانيه ومحبته الابوية الصادقة التي طبقها على عماله في نيو لانارك، واستطاع بها الحصول على نتائج أدهشت معاصريه في تحسين المسكن، والحالة الصحية، وبناء المدارس، وزيادة الأجور مع تخفيض ساعات العمل وزيارة الانتاج، كانت جميعها عمل مدبّر مستنير تحركه دوافع أخلاقية، وليس عمل اشتراكي يحمل ايديولوجيا طبقية لها صفة الديمومة والثبات بمعزل على الأشخاص وتوعيتهم الفريدة في مثاليتهم الأخلاقية، وهذا ما أشار اليه انغلز في أن التفكير الصرف لرجل الأعمال لا يؤسس اشتراكية إذ يقول: «وكان الانتقال الى الشيوعية نقطة تحول في حياة أوين. وطالما كان يكتفي بدور محب للبشر، كان يحصد الغنى والاطراء والسعادة والشهرة؛ وكان الرجل الأكثر شعبية في أوروبا، وكان يصغي اليه ويثني عليه، ليس زملاؤه وحسب، بل رجال دولة وأمراء. غير أنه عندما تقدم بنظرياته الشيوعية تبدل كل شيء. ثمة ثلاث عقبات كانت تقطع الطريق على الإصلاح الاجتماعي: الملكية الخاصة، الدين، والشكل الحالي للزواج. كان يعرف ما ينتظره لو حمل عليها: ازدراء عام في المجتمع الرسمي، وفقدان كل مكانته الاجتماعية. بيد أنه لم يتردد في مهاجمتها بلا هواده، وحصل ما كان يتوقعه. وعلى اثر طرده من المجتمع الرسمي، وغمره بمؤامرة الصمت الصحافية، وترديه في الفقر من جراء تجاربه الشيوعية الفاشلة في أميركا ـ تلك التجارب التي كلفته كل ثروته ـ توجه مباشرة الى الطبقة العاملة، وتابع العمل في وسطها ثلاثين سنة أخرى. . .».

وعلى الجملة فان اشتراكيات الثلث الاخير من القرن التاسع عشر التي أطلق لويس روبود Louis Rebaud على أعلامها سان سيمون وفورييه وأوين، في سلسلة الدراسات التي كتبها عنهم في مجلة العالمين *Revue de deux mondes* عام 1842 اسم الاشتراكيين المحدثين، كانت تشكل نقلة نوعية في الفكر الاشتراكي. فهذه الاشتراكيات التي نشأت في البلدان الأوروبية الاكثر تصنيعاً لا سيا في انكلترا موطن أوين، وفي فرنسا التي لم تكن قد عرفت بعد حمى التصنيع الكبرى، والتي وضع فيها سان سيمون وفورييه جوهر مؤلفاتها، كانت في اصلاحاتها الاجتماعية تختلف بعمق عن الطوباويات الانسانية والثورات العاطفية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، وكذلك عن مؤامرة الأنداد Conspiration des Egaux التي قادها بابوف Babeuf إبان الثورة الفرنسية الكبرى. لأنها واجهت مشكلة ضخمة لم تكن قد طرحت لا على مابلي Mabley ولا على Morelly موريللي، ولا على بابوف، ولا على الأباعد من سالفي الاشتراكية، وهي العواقب الاجتماعية للثورة الصناعية. وإن كانت هذه الاشتراكيات قد نجحت في اكتشاف مواطن الداء في هذه الثورة الصناعية العارمة، فانها كانت تتلمس طريق الإصلاح بوسائل متعثرة في غياب فاعلية دور الطبقة العاملة التي تخلقها الصناعات الكبرى، ويدفعها حل التناقضات بين القوى المنتجة وعلاقات التبادل الى مركز القيادة الايديولوجية والنضال الاجتماعي والسياسي.

ولما كان توجيه النظر الى هذه الطبقة كقوة اجتماعية وسياسية فاعلة امراً مستحيلاً في ظل عدم اكتمال النضج العمالي في الربع الأول من القرن التاسع عشر، فان منظري الاشتراكية قادهم اعتقادهم بامكانية اصلاح المجتمع انطلاقاً من مجموعة مثالية من الأفكار تمثلت في قدرة العقل على التغيير، والثقة بالاخاء الانساني وطبيعة الانسان الخيِّرة. فأحس سان سيمون واتباعه تجاه العلوم بهوى ديني جامح، وتكشفت فلسفتهم الوضعية philosophie positive عن رومنسية ظاهرة تلمحها في اسلوب الخطاب واسلوب التفكير، فسان سيمون كان مقتنعاً بحاجة المجتمع الجديد اكثر من أي وقت مضى الى توجيه روحي تعيَّن عليه التماسه في شمولية المعرفة العلمية أو كليتها، وهذا ما انتهى اليه في الطور الاخير من حياته، وتجسّد في مؤلفه الأخير النصرانية الجديدة *Le Nouveau christianisme* الذي لم يُقَدَّر لصاحبه أن يتم منه غير قسمه التمهيدي 1825. وصوّرت السان سيمونية لدى اتباعه لا بوصفها فلسفة، أو بوصفها علم العلوم وحسب، بل بوصفها ديناً جديداً مقدراً له أن يتولى أداء الرسالة التي كانت الكنيسة الكاثوليكية قد أدتها في العصور الوسطى، وذلك عن طريق توحيد العالم بمبدأ روحي جديد هو مبدأ العمل بوصفه واجب كل امريء في الحياة. وبات سان سيمون مُمَجداً لا كفيلسوف، ولكن كنبي ملهم ينطق عن وحي من الله، وباتت السان سيمونية مؤسسة الإخاء الانساني لها أب، ولها رسل يبحثون عن الأم في تركيا ومصر ليتم اتحاد الأب بالام كرمز لاتحاد الشرق بالغرب.

وإن كان فورييه قد تكشفت نفسه عن ازدراء عميق لطقوس كنيسة السان سيمونيين، وعجب من استطاعة هؤلاء المهرجين في السيطرة على مثل هذه الجمهرة الكبيرة من الأتباع، فانه هو الأخر ورث نزعة القرن الثامن عشر في الاعتقاد بأن الله والطبيعة شيء واحد، أو على الأقل بان الإرادة الالهية هي التي تحرك الطبيعة. ومن هذا المنطلق حلَّ

مشكلة العمل والحوافز والعلاقات البشرية المتصلة بها بمعادلة رياضية للاهواء، وهي نظرية التشارك المبنية على ناموس سيكولوجي اهتدى الى اكتشافه هو ناموس الجاذبية الاجتماعية المتمم لناموس الجاذبية الذي اكتشفه نيوتن في عالم المادة. فالله خلق الانسان ليعيش في نظام اجتماعي ويحيا وفقاً لخطة الهية تتفق ومشيئة الله، وليس على الناس الا أن يكتشفوا هذه الخطة ويعملوا وفقها. وكما أن هنالك اتساقاً بين دنيا الكواكب فان ثمة اتساقاً في دنيا الاجتماع، ولجميع الاهواء البشرية، مثل جميع الاجرام السماوية، مكانها في نظام الحياة الانسانية.

وأوين الذي نفض قدميه من غبار «العالم اللاأخلاقي القديم» الذي أُفسِدَ في بريطانيا بالاخطاء الاكليريكية والصناعية Industrialisme، كان يعلن بروح مسيح مخلِّص، وشك انبثاق «فجر العالم الأخلاقي الجديد» على أساس من الرضا والاتفاق بين جميع الناس الصالحين، وينادي بمملكة الله على الأرض. وهذه المثاليات جميعها رفضتها الماركسية واحتفظت بالجوهر المادي لهذه الطوباويات الاشتراكية.

ج ـ الفلسفة المادية ومنهج الديالكتيك في الاشتراكية العلمية. «المادية والمثالية اتجاهان متضادان في الفلسفة»:

إن أبرز ما نلحظه في كتابات كارل ماركس تشديده على الصفة العلمية للاشتراكية، ووحدة منهجها، والمحتوى العلمي الذي يطبق عليه هذا المنهج. ومنطلق هذه الصفة العلمية يقوم على اعتبار المادة أو الوجود المادي ـ خلافاً للاشتراكية الطوباوية ـ سابقاً على الوعي، سواء في النظر الى الطبيعة أو المجتمع أو كليهما مجتمعين؛ بمعنى أن الناس وعقول الناس هي جزء من القوى المادية. والحاح ماركس وانغلز على اعتبار فلسفتهما مادية في المقام الأول، كانت غايته التأكيد على انكار المذهب المثالي أو المذاهب المثالية على اختلافها، والتي وجدت تربتها الخصبة في المانيا، وكان زعيمها هيغل واتباعه ممن اعتبروا الاشياء اقل حقيقة من الفكر، وقالوا إن الفكر هو المعطى الأول، والعالم المادي هو المعطى الثاني، وطوروا فلسفة افلاطون في اعتبار الوجود المحسوس هو انعكاس مشوش لعالم المثل الخالدة. وكان لودفيغ فيورباخ L. Feuerbach في كتابيه **نقد الفلسفة الهيغلية** المنشور عام 1839 **وجوهر النصرانية** المنشور عام 1841 هو أول فيلسوف زحزح المثالية الهيغلية عن مقام السيادة والصدارة الذي احتلته في دنيا الفكر الالماني واللاهوتية الدينية، وأحلَّ محلَّها استشرافاً مادياً باصراره على أن منطلق كل فلسفة وكل تفكير اجتماعي لا يكون الله أو الفكرة بل الانسان. وكان فيورباخ، كغيره من الفلاسفة الالمان في العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر، قد عني اول ما عني بنقد الدين وتقويم منزلته في العقل البشري، وانتهى في استنتاجاته الى التأكيد على أن الوجود سابق على الوعي وليس العكس، وهذا الوجود يشتمل الانسان لا بوصفه جسداً وحسب بل بوصفه عقلاً ايضاً، ناقضاً بذلك النظريات الفلسفية القائلة بثنائية الجسد والعقل والمادة والروح، مؤكداً على وحدة هذين العنصرين في كل لا يتجزأ، وهذا ما تبنته منه الماركسية، فانكرت الوجود المستقل للعقل في غير مادة، واكدت على أن الفكر لا يكون صحيحاً الا ضمن الوضع الطبيعي والوضع الاجتماعي التاريخي للمفكر، ولا يكون فكراً الا بوصفه تعليلاً للخبرة الفعلية ودليلاً الى العمل في قرنية محددة، وانتقدت مذهب الفلاسفة الذين يمجدون الفكرة ويرفعونها الى مقام فوق مقام الظاهرة الطبيعية او الواقعة الاجتماعية، ويمجدون قضية العقلانية ويضعونها فوق نشاط الناس في كل ما يتصل بشؤونهم اليومية، وهذا ينطبق ايضا على اشكال الأديان التي اعتبرها ماركس مظهراً من مظاهر الفكر المرتبط تشكُّله بالعوامل الاقتصادية. فالوجود المادي سابق على الفكر أياً كان نوعه، وصلة الفكر بالوجود تتم عن طريق العمل، والأفكار بقدر ما تنطوي عليه من صحَّة تكون انعكاساً للوعي الذي قدمه العمل. والحتمية déterminisme التي قال بها ماركس، وهي الحتمية الاجتماعية لا الحتمية الفردية، لم تكن حتمية تفرضها الاشياء على شؤون الناس، بل هي حتمية تفرضها الأعمال على الأشياء، فاعمال الناس هي التي جعلت العالم على ما هو عليه، وهذا ما عناه ماركس بقوله: «إن الانسان يصنع تاريخه بنفسه، ولكن الانسان لا يصنع ذلك إلا ضمن نطاق الأحوال المحددة التي ترسمها وقائع زمانه ومكانه المادية والمشكلات التي تخلقها الوقائع».

ففي الماركسية إذن هنالك وحدة بين الفكر والعمل، والوحدة تعني الجدلية ولكنها ليست جدلية على نحو متكافىء يتساوى فيه الفكر والعمل، بل إن أثر الفكر في العمل هو نتيجة لتأثير العمل في الفكر، وان أفكار الناس مستمدة مما فعلوه لا العكس. فماركس وفقاً لمصطلح Terminologie نظريته العامة يعتبر الفكر جزءاً من البنية الفوقية Superstructure التي اقامها الناس فوق بنية الاحوال الاساسية الحقيقية infrastructure، تلك الاحوال التي وجدوا انفسهم مدعوين في ظلها الى العمل. وماركس في ذلك يناقض المثاليين الذين كانوا يعتبرون العمل هو مجرد تجسيد لحادث سابق في العقل أو تجسيد لعمل عقلي إرادي، والفكر عنده على نقيض ذلك تماماً، إذ أن الصلة الحقيقية بين الفكر والعمل قوامها أن العمل يوجد الفكر، أو على الأصح أن

الفكر هو العمل مترجماً الى لغة عقلية.

إن اسبقية العمل على الفكر في فلسفة ماركس تحمل الى جانب واقعيتها غاية تغييرية أو تطويرية تثويرية، فالعمل هو الممارسة التي تتحقق فيها صحة الأفكار وتتزود منها بالخبرات الجديدة التي تجعلها تتعدل وتتطور، على خلاف مذهب الفلاسفة الذين قنعوا بتفسير العالم دونما أي حافز الى تحسينه، فالقيمة الفلسفية عندهم كامنة في التفكير الصحيح، والعمل مجرد مشتق من مشتقات الفكر، فالشيء الوحيد الذي يستحق الاهتمام عندهم هو جعل الناس يفكرون على نحو احسن فيستقيم بذلك عملهم، والناس لن يعملوا على نحو قويم الاّ إذا تعلموا أن يفكروا على نحو قويم، عندئذ يتلو العمل الصحيح الفكر الصحيح بحكم المنطق والضرورة، وهذا ما كان ماركس معنياً في المقام الأول بانكاره، رداً على ما كان قد وقع فيه الثائرون على مثالية هيغل، وظلوا حاملين رواسب هذه المثالية، ولم ينج من رواسب هذه المثالية فويرباخ نفسه، الذي يعترف كل من انغلز وماركس بأثره في تطوير الفكر الاشتراكي دون أن يكون هو اشتراكياً. وكثيراً ما قارن ماركس مادية فويرباخ بمادية القرن الثامن عشر لأنها قامت في جوهرها على إحلال الانسان محل الله كمعبود، فأمسى حب الانسان للجنس البشري فيها هو الفكرة الرئيسة في فلسفته. فقد اتهم ماركس فويرباخ بالعجز عن رؤية منطوى عقيدته نفسها، وراح يكمل هذه العقيدة الجديدة بادخال الانسان نفسه في عالم الوجود المادي، يُحْسَبُ فيه حسابه لا كمجرد متأمل للحقيقة والواقع، ولكن كعامل فعّال داخل عالم الحقيقة المادية لا خارجها، أي أنَّ الفلسفة الحقيقية يجب ألاَّ تعنى فقط بمجرد التأمل ولكن بوحدة الفكر والعمل. ففي الحلقة الثالثة لاطروحته حول فويرباخ 1845 يقول ماركس «إن العقيدة المادية الزاعمة بأن الناس هم ثمرة الظروف والتنشئة، وأن الناس المتغيِّرين هم بالتالي ثمرة الظروف المتغيرة والبيئات المتغيرة، تنسى أن الظروف انما يغيِّرها الناس انفسهم، وان المثقَّف محتاج هو نفسه الى أن يُثقَّف». وكما كان رافضاً للنظرة التي تعتبر الإنسان ثمرة للظروف الخارجية، كان مصراً على أن الانسان هو نفسه جزء من الطبيعة، وأن عمله يشكل جزءاً من عمل القوى المادية كشيء مقابل لقوة الفكرة عند هيغل في تكوين التاريخ البشري، وهذا ما قاده الى التأكيد على الوحدة الاساسية بين الفكر والعمل، فيقول في الحلقة الحادية عشرة من اطروحته حول فويرباخ «إن الفلاسفة لم يعدوا تفسير العالم بطرائق مختلفة، بيد أن ما نحتاج اليه هو تغيير العالم».

إن اعمال كارل ماركس الفكرية مشحونة بمطاردة الفكر المثالي بشتى أشكاله؛ فلم ترضه مختلف النظريات الشيوعية والاشتراكية التي ظهرت في فرنسا وانكلترا لمحافظتها على المثالية ونزعتها البورجوازية في الملكية الخاصة، ورأى أن أفكارها أعجز من ان تقدر على تغيير وضع البروليتاريا وحتى عن حملها على وعي واقعها، كما لم ترضه شيوعية عصبة العادلين من العمال الالمان المبعدين الى فرنسا بسبب قيامها على أساس اخلاقي، كما انتقد فويرباخ لوقوفه عند حد رفض الاستلاب aliénation الديني ليحل محله نوعاً من التعبد للانسانية. ولذا وضع في السنة نفسها بالاشتراك مع انغلز كتاب **العائلة المقدسة**، الذي هاجم فيه برونو ورفاقه الذين لم يفهموا الفلسفة سوى انها حقل للجدل المنطقي، ولا تقتضي منهم أي عمل. وشرع في انتقاد حازم لفلسفة الحق عند هيغل، واصدر سنة 1847 كتاب **بؤس الفلسفة** جواباً على كتاب برودون Proudhon **فلسفة البؤس**، وكان ماركس في ذلك يرد، ليس على برودون وحسب، بل على كل المذاهب الاشتراكية غير العلمية. وبعد عام 1877 وضع انغلز كتابه المعروف **انتي دهرنج** ***Anti-Duhring*** صاحب الماركسية الجديدة التي لاقت انتشاراً في بعض الأوساط الاجتماعية ـ الديمقراطية في المانيا.

ولا بدَّ من التساؤل لماذا تستميت الاشتراكية العلمية في الدفاع عن مذهبها المادي ضد المثالية، وبالتالي ضد كل أنواع التحريف للمذهب المادي نفسه؟ ذلك لأن المثالية ليست مجرد نهج نظري بحت، فهي سياسية الأهداف والأغراض، وهي حزبية في نهاية المطاف، تخدم مصالح الطبقات المستَثْمِرة، وتلك كانت وظيفتها التاريخية عبر العصور، فيما المادية هي فلسفة الدفاع عن الطبقة العاملة المُسْتَثْمرة. فالمثالية والمادية هما نهجان في الفلسفة مرتبطان بنضال الطبقات والحياة السياسيَّة، وإن اتخذت في الأولى صفة الحياد، وجهرت الثانية بحزبيتها في السياسة والعلوم والفلسفة. فالمادية الديالكتيكية هي الأساس الفلسفي لمذهب الطبقة العاملة، وماديتها تقوم على تفسير العالم من كيانه ذاته، جرياً على قوانين العلوم التجريبية ذاتها دون أية اضافات خارجية. فالطبيعة والمجتمع فيها يؤخذان كما هما في الواقع، والاكتشافات العلمية تزيد من القدرة على اكتشاف قوانينها، والنظرية الفلسفية الماركسية تنظر الى العالم وهو في حالة من الحركة والتطور المستمرين، وفي سياقها توجد جميع الظواهر في ترابط فيما بينها وتأثيرهما المتبادل. فهي إذن متصلة بعلوم الطبيعة، وهي تخدم الطبقات الاجتماعية التي يكون في صالحها اكتساب المعارف العلمية عن العالم، واستخدام هذه المعارف لمصلحة التقدم الذي تشكل الطبقة العاملة طليعته الاجتماعية.

ومقابل هذه النظرة العلمية في تفسير العالم يرى المثاليون، على خلاف الماديين، أن اساس العالم هو الفكرة، أو الروح، ويمتنعون منذ البداية عن تفسير الطبيعة والمادة والكيان من خلال ذواتها، لاعتقادهم أن هذه الموجودات هي من صنع الوعي والفكر والإله. وإن كان المثاليون الذاتيون يعتبرون أن العالم كله هو من احاسيس الانسان، فان المثاليين الموضوعيين يقولون إن العالم المادي هو نتاج عقل كلي موجود خارج وعي الانسان، وهذا ما تراه المادية مناقضاً لقوانين العلم التي تفسر جميع الظواهر بأسباب طبيعية. وإن كانت الفلسفة المادية الديالكتيكية تجد في معطيات العلوم الطبيعية والممارسة البشرية ما يعينها على دحض الفكر المثالي، فانها لا تتجاهل وجود هذا الفكر وقوته وتجذره التاريخي، ليس فقط عند العامة من الناس بل عند الفلاسفة والعلماء، ولذا احتلت الدراسات المعنية بجذور نشأة المثالية حيزاً كبيراً من اهتمامات الفكر الاشتراكي منذ مطلع الخمسينات للقرن التاسع عشر لا سيما في المانيا. فكان الإخوة بوير Bauer الذين تشربوا من هيغل إيمانهم بالقوة الملزمة للعقل المحض، اشداء في نقض الدين والانتقاص من قدره بوصفه ضلالاً وانحرافاً فرضه الكهنوت على الناس بتأييد من اصحاب السلطان الدنيوي، كما كان لفويرباخ في نقده لفلسفة هيغل، ثم في كتابه جوهر النصرانية الذي نقلته جورج ايليوت الى الانكليزية، أثرهما العميق في الماركسية وفي الفكر الاشتراكي برمته، لا سيما في اوساط الهيغليين الشبان المنتفضين على مثالية معلمهم هيغل. فقد وجد فيورباخ أن الدين في جوهره وسيلة لاشباع بعض الحاجات الانسانية العميقة، وأن العنصر اللاهوتي هو مجرد تمديد قام به الخيال البشري عند الانسان نفسه، والمشكلة التي يواجهها الانسان هي البحث عن بديل للاهوت الذي امسى مماتاً بفضل تقدم المعرفة العلمية، بديل يشبع حاجة الانسان الى مثل أعلى. وذهب الى اننا في امكاننا أن نعثر على هذا المعبود في الانسان نفسه إذا نظرنا الى الانسان لا من حيث هو فرد، ولكن في علاقاته الاجتماعية التي تسامى من خلالها على مواطن ضعفه الفردية، واستطاع أن يفنى في شيء أعظم من طبيعته، وهكذا كان حب الانسان للجنس البشري في تساميه هو الفكرة الرئيسة في فلسفة فويرباخ، وهذا ما نقده ماركس خشية أن يوقع الفكر الاشتراكي في مثالية جديدة. واعترف لينين أن للمثالية جذورها سواء في المعرفة البشرية أو في الظروف الاجتماعية؛ فالمعرفة عملية معقدة ومتناقضة الى حد خارق، والنظريات المثالية منشأها يعود الى تجاوز الكشف عن هذا التعقيد والاكتفاء بموقف وحيد الطرف من المعرفة.

فالحواس تضطلع بدور عظيم في عملية المعرفة، ولكن الحواس تبقى على اهميتها هي الجهاز الناقل الذي يهيِّء لعملية التجريد والممارسة. والمثاليون الذاتيون يعتمدون على تضخيم دور الحواس فوق الحد المطلوب، فيقعون في الاستنتاج الخاطىء بان الحواس هي الشيء الحقيقي الوحيد، ويقولون إن الحواس هي «عناصر» العالم، وتلك هي جذور المثالية الذاتية في المعرفة. أما المثالية الموضوعية في المعرفة فجذورها كامنة في الاعتماد الجامح على التجريد، والتجريد في الاساس هو الفرز الذهني للسمات العامة المشتركة في الاشياء مصنفة وفق خواصها الملازمة لأنواعها، وهذا التجريد ضروري في عملية المعرفة إذ بدونه لا يمكن التفكير، وله مكانه في كل علم. ولكن فصل محتوى التجريد عن اشيائه المفردة فصلاً نهائياً هو الذي يوقع في المثالية الموضوعية، إذ يتراءى للمثاليين الموضوعيين ان المفاهيم الحقيقية أو الفكرة موجودة بذاتها، وانها هي التي تولد الاشياء المفردة.

والطبقات المحافظة من صالحها الا تسهم في إعادة تصنيف الاشياء وملاحقة قوانينها العامة والخاصة التي تخدم بتجريداتها العلمية التقدم الاجتماعي، متمسكة بموروث المجردات الضبابية العديمة الحياة، ومفيدة من واقع سيكولوجي واجتماعي وهو تعلق الجماهير بموروثاتها دونما كبير إعمال فكر، لا سيما أن هذه الموروثات المثالية ارتبطت بها مجموعة من الضوابط الاخلاقية والعادات والاعراف والمؤسسات التي تضلل الكادحين، وتصرفهم عن مهماتهم العملية في التغيير، أو تجعل هذه المهمات عسيرة التحقيق، بحكم تعاون السلطات المدنية الحاكمة والسلطات الدينية على التشبث بهذه الترسبات المثالية للمحافظة على مصالحها، وهي مصالح متناقضة اقتصادياً وفكرياً مع مصالح الطبقات الرافضة لبقاء هذه المصالح. ومن هنا شكَّلت المادية والمثالية تاريخياً نهجين اساسيين متضادين في الفلسفة، ومعسكرين متناحرين في الاجتماع والسياسة، ومن هنا أيضاً كان الهجوم على رجال الدين في كل الثورات العالمية هو الموقف الثابت للفكر التقدمي سواء كانت هذه الثورات ضد الاقطاع، أو ضد النظام الرأسمالي الذي جاء بديلاً للاقطاع، ولكنه ظل محتفظاً بنواة تطلعاته في استثمار الطبقات الكادحة. فالبورجوازية ما أن انتهت من صراعها وتناقضاتها مع الاقطاع ووضعت نفسها بديلاً عنه كطبقة، حتى وجدت نفسها في تناقضات مع الطبقة العاملة، فعادت هذه البورجوازية الى الاسلحة الايديولوجية نفسها التي خاصمتها من قبل لتشهرها في وجه الطبقة العاملة، وكان أشد هذه الاسلحة الايديولوجية مضاء هي النظريات المثالية القديم منها

والمتجدد، وهذا ما يفسر وفرة النظريات المثالية في البلدان الرأسمالية، وتصدير هذه النظريات ودعمها في البلدان النامية.

إن مسألة العلاقة بين المادة والوعي، وأن الكيان المادي هو الذي يحدد الوعي كما تقول الاشتراكية، أو أن الوعي هو الذي يحدد الكيان كما تقول المثالية، ليست مجرد مسألة نظر بحت فلسفية، بل لها انعكاساتها الفكرية على مختلف الصعد، وانعكاساتها في العمل والسلوك العام للمجتمع، كما أن لها انعكاساتها المعروفة في العلوم نفسها، وطريقة الإفادة منها واستغلال نتائجها في الفلسفة. فالفلسفة المثالية هي في أحسن الأحوال لا أدرية، والأكثرية الساحقة من الفلاسفة البورجوازيين الحديثين يشككون في قدرة الانسان على معرفة العالم، ويميلون الى الأخذ بمبدأ عجز العقل البشري عن الإحاطة بمشاكل الكون، الذي هو عندهم منقسم الى عالم محسوس وآخر ما ورائي وغير مرئي. وإن كانت ساحة العالم المحسوس تبدو طَيِّعَةً للكشف، فان الصفحة الأخرى تبقى لغزاً ينصرفون الى حلِّه عن طريق الاستغراق في عالم الافكار الصرفة لمعرفة الروح المطلق الذي يسيِّر العالم، وكثيراً ما يربطون ما بين هذا الروح المطلق والعالم المحسوس، فيعطلون عن قصد أو غير قصد دراسة القوانين الموضوعية للطبيعة والمجتمع، أو يتخذون موقفاً محايداً في ارتفاعهم فوق تضاد الاتجاهين الاساسيين في الفلسفة، مما يبقيهم بعيدين عن الاسهام في الحياة العملية، محتفظين بموقع التنظير الفلسفي من بعيد. والاشتراكية العلمية، وهي تقاوم هذا المنحى، فانها في تعميمها لا تتهم كل مثالي بخدمة الطبقات المحافظة، بل إن محتوى النظريات المثالية ذاته يخدم مصالح هذه الطبقات، لارتباطه عملياً بالمسائل الاقتصادية والسياسية. فمسألة الكيان المادي والوعي، كانت وما تزال، محور تجاذب حاد بين الاشتراكية العلمية والمثالية، وكل منها يسعى الى تكوين مذهب معين ونمط معين من التفكير عند الناس، يتوقف عليه فهم المهمات السياسية. وإن كان الفلاسفة المثاليون يأخذون على الاشتراكية العلمية التزاميتها الصارمة بالمادية الديالكتيكية التي تعيق معرفة العالم معرفة علمية موضوعية، فان الاشتراكية تعتبر هذه الدعوة تعطيلاً للقدرات المادية عن تحويل العالم؛ إذ إن الطبقة العاملة معنية بحكم مصلحتها بمعرفة قوانين الواقع الموضوعي معرفة علمية، وملاحقة كل جديد في مجالات العلوم والخبرات الاجتماعية لاعادة تنظيم العالم، والمصلحة الطبقية في هذه الحال مساوقة للتطور، والإسهام في دفعه وفقاً للمستجدات العلمية والاجتماعية. فالمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، بوصلة الفكر الاشتراكي، لا تشكلان عقيدة قَبْلِيَّةDogme، بل هما بمثابة دليل للعمل كما كان يلح على ذلك ماركس وانغلز ولينين.

1 ـ الممارسة سبيل الاشتراكية الى المعرفة:

إن الاشتراكية العلمية ليست مجرد تنظير فلسفي يؤدي الى خلق عقيدة، بل هي جدلية تجمع بين وحدة النظرية والممارسة، وفي هذا تكمن فعالية المعرفة وتقويم دورها المحوِّل للعالم بواسطة نشاط الناس، وفي الوجهة التي يريدها الإنسان. فالممارسة هي المحك الحقيقي للتأكد من صوابية التجريدات المعرفية، والممارسة هي التجربة التي تحتل مكاناً اساسياً في العلوم الاختبارية على اختلافها. وإن كان العلم الاختباري يكتفي بالتجارب المخبرية، فان الممارسة الاجتماعية هي التي توقفنا على نشاط الناس، والتأكد من صحة القوانين الاجتماعية لتحويل العالم المحيط بهم لا سيما النشاط الانتاجي والصناعي. فهذه الممارسة إذن لا تستخدم في ميدان العلوم لمعرفة الحقيقة في ميدان العلوم الطبيعية وحسب، بل لمعرفة ثبات النظريات الاجتماعية والتأكد من صحتها. والفرق بين العلوم الطبيعية الصرفة والعلوم الاجتماعية، أن العالم يقف في الأولى موقف المراقب الدقيق للتحولات الطبيعية لاكتشاف قوانينها، أما في الحياة الاجتماعية فان الممارس هو جزء من التحولات التي تطرأ عليها، ولكن في الحالين تعتبر الممارسة ليست مجرد محك للحقيقة النسبية وحسب، بل هي نقطة انطلاق للمعرفة والحصول الدائم على معارف جديدة.

إن الممارسة في الاشتراكية العلمية هي نقطة انطلاق المعرفة، والممارسات الأولى تمت عن طريق احتكاك الانسان بالطبيعة لتحقيق حاجاته العملية، وكانت في بداياتها محسوسة صرف، وبدأت بالعمل الأبسط القطاف والصيد، وكلما ازدادت الحاجات الانسانية اتساعاً قويت الصلة بالطبيعة، وظهرت المحاولات التدريجية للسيطرة عليها ورسم الخطة العملية لهذه السيطرة، واستنباط الادوات والوسائل التي تمكن الانسان من تحقيق هذه الخطة. وبذلك كانت الادوات هي الوسيط بين الطبيعة والانسان، بل هي سبيله الى الدخول اكثر فاكثر في التفاعل الجدلي مع الطبيعة. والانسان هو يخلق ادواته التي يتم بواسطتها تحقيق حاجاته، وبانتقاله من العلاقات المباشرة بالطبيعة (قطاف، صيد.. الخ) الى العلاقات المعقدة وغير المباشر «إختراع ادوات الصيد، ثم المحراث الخ»، كان يدخل في علاقات اكثر عمقاً مع الانسان الآخر، وهكذا فان العلاقة بالطبيعة تزامنت مع علاقات الانسان بالانسان الآخر، وهذه العلائق أوجدها العمل الضروري لتأمين الحاجات

المادية أولاً، المأكل واللباس والجنس، فمن خلال العمل الموصول بالطبيعة من جهة، وبالانسان الآخر من جهة ثانية، تعرّف الانسان على ذاته. وماركس ينطلق في فهمه المادي لهذه العلائق بأن الانسان ليس الا كائناً منْبَثِقاً من الطبيعة، وقدره هو الكونية والشمول، بتحطيم الفاصل الذي يحجزه عن الطبيعة، وازالة الحاجز الذي يفصله عن الإنسان الآخر. وهذا ما كان يعنيه ماركس من قوله: بانه يوجد في الانسان منذ ظهوره «الكائن النوعي» للانسان، و«ان الطبيعة المأخوذة بصورة مجردة، أو لذاتها، المحددة بفعل انفصالها عن الانسان، هي بالنسبة للانسان عدم». فالوعي الأول خلقه الاحتكاك الحاجي بالطبيعة بواسطة العمل، ولا وعي ولا فكر بدون الطبيعة، وخارج عن نطاق المبادلات بين الانسان والطبيعة، وهي علاقات مادية في المنطلق أوجدت علاقات فكرية وروحية، لا توجد حقيقة موضوعية ولا يتشكل فكر.

إن الطبيعة والانسان هما قطبا التفاعل في الوجود، وهما منفصلان ومتصلان في آن معاً، الطبيعة تنتج الانسان فَتَتَأنْسَنُ به، والإنسان بدوره - والذي هو مجموعة احتياجات - يجد كفايته من تحقيق احتياجاته في الطبيعة أوَّلاً، والعلاقات الأكثر طبيعية مع الطبيعة كان الحصول المباشر على القوت دون إعمال آلة، والعلاقات الاكثر طبيعية بين الانسان والإنسان هي العلاقة بين الرجل والمرأة، إذ اكتشف كل منهما احتياجه الطبيعي للآخر، وبفضل هذه العلاقة الأولى وجد الانسان نفسه كجنس بشري متميِّز، وهذه العلاقات المادية بالطبيعة وبالانسان الآخر كانت المصدر الأول في ثقافة الانسان، والتي تطورت الى علاقات اكثر تعقيداً مع تعقيد الوسائط التي احتاجها الانسان، وكانت التعقيدات تحمل معها مزيداً من التثقيف ومزيداً من الوعي، لانها كانت تدفع الانسان الى ايجاد الحلول المناسبة لها، والمتمثلة في التعقيدات الاجتماعية العائلية، وتعقيدات تبادل المنتجات، والعادات المشتركة التي أولدت المجتمعات الأقل قرباً من الطبيعة. وداخل هذه التفاعلات جميعها، بل ان اساس العملية في هذه التفاعلات يأتي عمل الانسان المنتج، حيث يلقى احتياج «الانا» كفايته في انتاج «الاخر» وهو ما تعالجه المادية التاريخية في الاشتراكية العلمية.

إن الصفة العلمية للاشتراكية ترتكز على اعتبار المادة اساس المعرفة، وليس هنالك علم وجد مستقلاً خارج المادة وخارج عمل الانسان المترابطين جدلياً، وعن تفاعلهما يتحدد التطور في الحياة المادية والفكر سواء بسواء، ولا مكان في الاشتراكية العلمية للحقائق الخالدة absolutisation، أو لأي شيء وجد خارج الإنسان الفعلي المحقق في الفرد والجماعة، وهذا يستدعي الانطلاق في كل علم من التجربة البشرية نفسها. والعالم المحسوس - كما يؤكد ماركس في اطروحته الخامسة حول فويرباخ - ليس سوى العالم المادي المعالج عبر النشاط العملي للحواس البشرية، في سلسلة كاملة من التفاعلات المتبادلة بين الانسان والطبيعة، وبين الانسان والانسان، والتي هي التي خلقت الفكر البشري في كل تنامياته. وعملية المنطق الديالكتيكي ليست في نظر ماركس، سوى الامتداد للاعمال البشرية واعادة لها، التجربة ثم تكرار التجربة على نحو أرقى على ضوء ما تقدمه مستجدات العلم ويقدمه العمل. والمعرفة والعلم لا يخلقان خارج هذا التفاعل الذي يحقق به الانسان ذاته وينميها، فهو ليس نظرياً بحتاً بل هو تطبيقي عملي Paraxis، إنه ديالكتيك الواقع بالذات الذي هو غاية الانسان ومرامه. إن موضوع المعرفة نفسه، وملكة المعرفة كليهما غير ثابتين؛ فالموضوع المعروف محتاج الى الاغتناء بالاكتشافات الجديدة، والتجريدات نفسها تخضع لاعادة التحديد، فكل معرفة انتقاد؛ لأن مضمونها ليس مطلقاً ولا محدوداً، والعلم يتقدم داخل تناقضات تبرز وتطرح للمناقشة مسائل جديدة. فالاحتياج من أدنى بسائطه في الاحتياج البيولوجي الى اشده تعقيداً، هو طبيعة حتمية للاتصال والاستمرار ومعاودة فحص النتائج للمراحل السابقة وتطويرها. فالممارسة هي التي تطرح امام المعرفة مهمات معينة، أو كما يقول انغلز في كتابه **الاشتراكية من طوباوية الى علم**: انه إذ اظهرت عند المجتمع حاجة تكنيكية، فانها تسيِّر العلم الى أمام شوطاً أبعد مما تفعله عشر جامعات، إذ إن قوة العقل البشري تتجه اول ما تتجه الى تلك المشاكل التي تنشأ عن حاجة الممارسة، والمعرفة نفسها غير معقولة بدون هذه الممارسة.

والممارسة معنية باكتشاف المجهول، واكتناه القوانين الداخلية للاشياء عن طريق تقليبها والنفاذ الى داخلها، وهذا ما حدث للعلوم التجريبية التي اكتسبت صدقها في التجربة. والعلوم الاجتماعية، رغم كل تعقيداتها، لا بدَّ لها عن طريق الممارسة التاريخية من اكتشاف قوانينها الثابتة. فالمجتمع، هو الآخر، كيان مادي، فيه من الظواهر ما هو معروف محقق، وفيه ظواهر لم تكتشف بعد، وليس هنالك ظاهرة يستحيل اكتشافها، أو ظاهرة لا تحتاج الى اعادة نظر، وهذا ما يجعل الممارسة حَرَكِيَّة الاتجاه بعيدة عن الجمود. فكما انه ليس هناك شيء ثابت ودائم، فان الممارسة تبقى هي معيار الصدق لما اختل او بقي صحيحاً من الظواهر الموجودة، والمعرفة المحفوظة والمنقولة، أو المطبقة بشكل آلي هي نقيضة للفكر

الاشتراكي العلمي.

إن في كل علم نواة ثابتة تبقى حقيقة وصحيحة، ولكن هذه النواة تتكامل وتتسع بدون انقطاع في سياق تطور المعرفة ودوام الممارسة، وهذا ما تعنيه الاشتراكية في الحاحها على رفض الجمود العقائدي. وهذا ما يشير اليه ماركس وما اعتبر فيها بعد طريقاً للعمل: «إن الحياة الاجتماعية هي بصورة جوهرية حياة تطبيقية Pratique، وكل الأسرار التي تجر نحو الصوفية تجد حلّها العقلي في التطبيق البشري، وفي فهم هذا التطبيق». وهذا التطبيق يظهر صحة الديالكتيك الطبيعي والديالكتيك التاريخي، وهذا الديالكتيك المرتبط بالزمان والمكان وتحولها يلاحق الأفكار في تغيرها، ولذا فان الماركسيين يرفضون النظريات العقائدية، لأن العقيدة Dogme تقوم على الانفصام بين النظرية والتطبيق، على خلاف الماركسية، التي تعتبرهما كلاً واحداً في تحولها وسيرورتها التاريخية، وكان ماركس وانغلز ينبهان الى عدم الانزلاق في خطر العقيدة، وكانا يرددان ان نظريتهما هي مجرد دليل للعمل Guide، تغتني باستمرار من المعطيات الجديدة للتطور الاجتماعي.

2 ـ المادة المتحركة في الطبيعة هي المعطى الأول للوعي البشري، ديالكتيك الطبيعة وانتقال المعرفة من المحسوسات الى التجريد:

الطبيعة هي المعطى المادي الأول، من الجسيمات المتناهية الصغر الى المجموعات النجمية الهائلة، ومن الاجسام البالغة البساطة الى الكائنات الحيَّة العالية التنظيم التي يمثلها الانسان. هذه الطبيعة أو الكيان المادي المحيط بالانسان، والذي يشكل الانسان احد عناصره، هو وجود مستقل، بصرف النظر عن رأي الانسان فيه، وعما اذا كان الانسان يفكر فيه اصلاً ام لا. وهذا الكيان خاضع لمجموعة من التحولات تفرضها الحركة، حركة المادة نفسها، وجميع الظواهر التي نراها في عالم الطبيعة ليست سوى اشكال أو صور Formes متنوعة للمادة المتحركة. والمادية الاشتراكية أو الماركسية، استناداً الى علوم الطبيعة نفسها، تستنتج وتبرهن، على ان جميع الاجسام، من الذرات البسيطة الى الكواكب الكبيرة، من البكتيريات bactéries الى الحيوانات العليا والانسان هي المادة في تصورها المختلفة التي اتخذتها في سياق تطورها في مراحلها المختلفة. وداخل حركة المادة في الطبيعة لا وجود للروح الكلية أو الفكرة المطلقة، بل إنها تتطور وفق القوانين الموضوعية لحركة المادة نفسها، بما في ذلك حركتها الاولى، أو الدفعة الأولى التي كانت بداية الحركة، والتي يراها الماركسيون في صراع الاضداد داخل الطبيعة نفسها، فيما يرى المثاليون أنها جاءت من خارج. فالمثاليون يعتقدون ان المادة كانت ميتة في البدء، والذي حركها إنما هو قوة آتية من خارج، من ما وراء الطبيعة والتي هي المصدر العام للحركة، وهي الفكرة الدينية القديمة في خلق العالم والتي تشعبت منها كل الافكار المثالية اللاحقة.

إن المادة، في نظر الاشتراكية العلمية، هي الوجود المستقل عن الوعي الانساني، وهي دائمة الحركة، ولكنها مهما اتخذت في حركتها من الأشكال، فإنها تنعكس في وعي الانسان عن طريق الحواس، وهي التي عرَّفها لينين بقوله: «إنها الحقيقة الموضوعية، الموجودة بصورة مستقلة عن الوعي، والمعطاة للانسان في حواسه». فالفكر هو عبارة عن نتاج للمادة وقد توصلت في تطورها الى درجة عليا من الكمال، وهو من نتاج الدماغ، عضو التفكير او الفكر، ولا يمكن فصل الفكر عن المادة دون الوقوع في خطأ فاحش. والكلاسيكيات الماركسية حافلة بالحديث عن علاقة المادة بالفكر، والعالم الموضوعي بالشعور والفكر والدماغ، وجميعها تصب في الأطروحة الثابتة: «ان المادة هي قوام جميع التغيرات التي تحدث»، «وأن شعورنا وفكرنا، مهما ظهرا مُتَسَامِيَيْن، ليسا في نهاية المطاف سوى نتاج عضو مادي وجسدي هو الدماغ»، «وأن لوحة العالم هي عبارة عن لوحة تُظهر كيف تتحرك المادة وكيف تفكر المادة». وهذا ما نراه يتردد في الكتب الماركسية؛ في كتاب رأس المال لماركس، وديالكتيك الطبيعة، وأنتي دهرنغ، والاشتراكية من طوباوية الى علم لإنغلز، والمادة ونقد الفكر التجريدي للينين، المبادىء الأساسية في الفلسفة لجورج بوليتزر وغيرها من أقوال لستالين وماوتسي تونغ وغيرهما من اعلام الماركسية المعروفين.

إن الحواس هي سبيلنا الأول للاتصال بالطبيعة. وإن كانت هنالك ظواهر وأشياء تستعصي مؤقتاً على الحس المجرد أو المباشر، فإن الاكتشافات العلمية للأدوات والوسائل المتطورة باستمرار تجعل هذه الاشياء محسوسة، وقد أسهم انعدام هذه الادوات عبر التاريخ القديم في ترسخ الفكر الغيبي حتى لدى كبار العلماء. فالموجة اللاسلكية لا تلمس بالحواس، وكذلك التذبذب Vibration ما فوق الصوتي لا تلتقطه الأذن، والحقل المغنطيسي لا تكتشفه الحواس، ولكن هذه كلها تم اكتشافها بواسطة الأجهزة، وهكذا فإن الحد المغلق على العقل هو حد آني وليس حداً ابدياً، فالمعارف البشرية هي في حالة دائمة من الاتساع، ـ وهكذا وعلى خلاف المثاليين ـ يرى الاشتراكيون ان العالم ومعرفة قوانينه الموضوعية ممكن تماماً «وأنه ليس في العالم اشياء لا يمكن التوصل الى معرفتها، وإنما هناك فقط أشياء لا تزال مجهولة،

وستكتشف وتعرف بوسائل العلم والتطبيق». وكما أن من الممكن معرفة العالم المادي وقوانينه، فانه من الممكن معرفة العالم الاجتماعي وقوانين تطوره، وذلك عن طريق التوحيد بين العلم والعمل، وكل فكرة أو افكار سياسية أو اجتماعية أو علمية غير ممكنة التطبيق في زمان معين ومكان معين هي أفكار خيالية وطوباوية يجب اطراحها والتخلي عنها.

والمادة بمجملها ازلية، وهي عندما تفكك أو تتفسخ جزئياتها فإنما تتفكك في اتجاه نشوء عناصر أخرى، فالمادة في تحولاتها المتعددة لا تضيع ولا تفنى وهذا ما أخذت به العلوم الطبيعية على اختلافها وقامت عليها ابحاث لافوازييه الكيميائية القائلة بالتحول دون الوصول الى الفناء dans la nature rien ne se pred mais tout se transforme، ويستحيل نشوء ظواهر مادية من العدم، والمادة التي وجدت منذ الأزل ستبقى الى الأبد، وهي غير محدودة في الزمان، غير محدودة في المكان، واكتشافات العلوم الطبيعية توسع باستمرار الحدود المكانية للعالم الذي نعرفه، وتثبت عدم تلاشي المادة، بل يتلاشى الحد الذي كانت تقف عنده معلوماتنا عنها.

إن الحركة Dynamique هي شكل وجود المادة، ولا وجود للمادة في حالة السكون Statique الا بالمفهوم النسبي، كسكون الحجر بالنسبة للأرض، وحركته بالنسبة لدورة الأرض حول الشمس. والحركة تحدث في داخل الاشياء نفسها كحركة الذرات في الأجسام والمتمثلة في التغيرات الفيزيائية والكيميائية. وما هو معلوم من الحركة في الميكانيكيات له ما يقابله في العمليات البيولوجية على نحو أعقد، وليس هناك شيء ثابت معطى مرة واحدة والى الأبد، فالمادة موجودة في الحركة فقط وتوقفها - وهذا أمر مستحيل - يعني الزوال التام للعالم. والحركة المفهومة كتغير عموماً، كعملية تجدد أبدية، هي صفة لازمة واساسية للمادة وشكل عام لوجودها.

3 ـ قانون الديالكتيك في الطبيعة، تصادم الأضداد ووحدة الأضداد المتصارعة:

إن مصدر الحركة موجود داخل الظواهر المادية نفسها، وهذا المصدر هو تصادم الأضداد، Contradictions internes. فالطبيعة أو المادة تحمل في داخلها عناصر متضادة، كثيراً ما تكون غير مرئية إلاّ لاصحاب الاختصاص، وهي المعبّر عنها بالموجب والسالب، وهذه العناصر هي في حالة من صراع دائم يتولد عنه نشوء الجديد وحدوث التقدم. والاشتراكية العلمية تتبنى قانون التضاد هذا كأساس لفهم حركة الطبيعة وفهم تحولات التاريخ الاجتماعي، وهذا ما يؤكد عليه ستالين في شرحه لقضايا اللينينية les questions du Léninisme : «خلافاً للميتافيزياء، فان الديالكتيك تبدأ من وجهة النظر القائلة بان الاشياء وظواهر الطبيعة تتضمن تناقضات داخلية، لأن لها جميعاً جانباً سالباً وآخر موجباً، ماضياً ومستقبلاً، ولها جميعاً عناصر تضمحل لصالح عناصر تنشأ، فصراع هذه الأضداد، الصراع بين القديم والحديث، بين ما يموت وما يولد، وبين ما يضمحل وما ينشأ، هو عبارة عن المحتوى الداخلي لعملية النشوء، وتحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية».

وهذه الأضداد المتصارعة في المادة ليست معزولة بعضها عن بعض، بل تجمعها وحدة من التماثل والتنافر، وهي في حالة دائمة من التأثير المتبادل، ففي بيولوجيا النبات والحيوان يوجد قانون الوراثة وقانون التغير في آن معاً، والتغير يصطدم بالمحافظة فيهدم، بفعل ظروف الوسط الخارجي، صفة المحافظة مكتفياً منها بالعلائم النافعة ينقلها الى الأجيال اللاحقة، وهكذا في كل الظواهر المادية في الطبيعة يحرك صراع الأضداد جمود الاشياء ويطورها.

- الانتقال من الكم الى الكيفية ومن الأدنى الى الأعلى ومن البسيط الى المعقد

والحركة تظهر في تحوُّل الأشياء من حالة الى أخرى، وكان انغلز يسمي الكيمياء علم التغيرات الكيفية للأجسام التي تجري بتأثير تغير التركيب الكمي، وكل ما في الطبيعة يخضع في تبدله الى هذا القانون؛ فالماء يتحول، بفعل البرودة التي تصل في تكثفها الى حد معين، جليداً، ويستحيل بخاراً اذا خضع لكميات معينة من التكثيف الحراري. وفي سلسلة الميتان Méthane CH_2 نجد الاتحادات الاربعة الأولى من السلسلة من CH_4 حتى C_4H_{10} هي غازات، والأحد عشرة التالية هي سوائل وابتداءً من ماءات الفحم $C_{16}H_{34}$ هي مواد صلبة. والكم البالغ درجة معينة من التكثيف ينقل الجسم إلى حالة جديدة تمس جوهره، والعلم المعاصر في نظر الاشتراكية العلمية ما فتىء يقدم الدليل تلو الدليل على صحة هذا القانون في كل ظواهر الطبيعة وتولد الاجسام، ففي تعدي الكم حدوداً مُعَيَّنَـةً تتحول التغيرات الكمية غير الملحوظة الى تغيرات كيفية نسميها القفزة Bond أي الانتقال من كيفية إلى أخرى، وبهذا الانتقال تتم عملية التجدد الأبدية للعالم المادي.

وحركة المادة هذه في تحولها تحمل مساراً ارتقائياً تقدمياً

نرى وجهه الواضح في التطور الصاعد للطبيعة الحية من العضويات الوحيدة الخلية الى الانسان، إذ كانت في كل مرحلة من ارتقائها تنفي ما قبلها، ثم تنتفي هي نفسها في المرحلة اللاحقة وهو ما يعرف بنفي النفي négation de négation. ونظرية النفي هذه لم تكن نفياً كاملاً لمحتوى القديم، بل الاحتفاظ من هذا المحتوى بما بقي منسجماً مع الجديد، وكأنّ الجديد يمتص من القديم كل ما هو إيجابي من الصفات المفيدة في عملية تطوره التدريجي، وهذه الصفات الطبيعية الموروثة تقابلها الثروات المادية والروحية للأجيال الانسانية السابقة في انتقال المجتمعات من طور الى طور أرقى. إن نفي النفي هذا لا يُعدم صفة الاستمرار المترابط في تطور الطبيعة والمجتمع: ففي كل مرحلة من مراحل النفي المتتابع بعضٌ من صفات التطور السابق تبدو وكأنها عود الى القديم ولكن في درجة من التقدم، أي في عملية دورية تشبه الحركة الحلزونية، لأن الارتقاء، سواء في موضوعية الطبيعة أم في المجتمع، لا يعرف الخط المستقيم، كما لا يعرف القطع المطلق.

4 ـ الصلة المتبادلة بين الظواهر ومنهج الديالكتيك في المعرفة:

ان النبات هو الوسيط بين السماء والأرض؛ فهو محتاج الى التربة بمركباتها المختلفة، ومحتاج في الوقت نفسه الى الامطار والنور واشعة الشمس والمناخات المؤاتية لنموه، وعلماء النبات يكتشفون باستمرار حقائق جديدة ومعقدة ومئات الانواع من الروابط بين النباتات وظواهر الطبيعة. وبين هذه الروابط ما هو مشترك وعام لجميع انواع النبات، وهنالك داخل هذا العام قوانين ذاتية بكل فصيلة من فصائله وصلات منتظمة بين العام والخاص من القوانين. وفي القرن التاسع عشر قدم تشارلز داروين نظريته المعروفة في تطور الانواع، والتي ما تزال الى اليوم اساساً لبيولوجيا النبات والحيوان والانسان، وانزل ترابط العلائق بين الانواع في شكل قوانين. ومع تطور الاكتشافات باتت القوانين هي الانعكاس الموضوعي لظواهر الطبيعة، قانون نيوتن في تجاذب الافلاك، وقوانين الكهرباء وقوانين انعكاس الضوء وانكساره. والقوانين لا تكتسب صيغتها التجريدية الثابتة الاّ بعد التجارب المتكررة في الاحوال المختلفة ومن هنا كان تحديدها بأنها الصلة الموضوعية والعامة والضرورية والجوهرية للظواهر والأشياء، وهي تتصف بالثبات والتكرار.

والاشتراكية العلمية أفادت وما زالت تفيد من قوانين الطبيعة، ليس فقط في المجال التطبيقي العملي وحسب، بل في مجال فلسفة الطبيعة وفلسفة العلوم الاجتماعية؛ فمن قوانين الطبيعة كانت القوانين الفلسفية للماركسية في وحدة الأضداد وصراعها، وفي انتقال التغيرات الكمية الى كيفية، وفي نفي النفي وهذه جميعها قوانين فلسفية لها صفتها الموضوعية الثابتة تعرف في الاشتراكية العلمية باسم قوانين الديالكتيك التي تلاحق حركة المادة وتطورها في أيٍّ من الميادين المعرفية لقوانين تطور الطبيعة والمجتمع وتطور العلم نفسه وتطور المعرفة والتفكير. فالديالكتيك في عرف الماركسيين هو علم الصلة العامة وتطور الظواهر، ويشكل تتبع تناقضات الواقع نواة الديالكتيك وكنهه، ولذا كان لينين يعتبر الديالكتيك روح الماركسية. فبواسطة الديالكتيك ينظر الى العالم في ترابطه وتطوره، بما يمكِّن من دراسة الواقع دراسة اكثر عمقاً وشمولاً ودقة، واقع العالم الخارجي المحيط بنا، وواقع الوعي البشري، وعملية معرفته لهذا العالم.

والديالكتيك بصفته المادية تلك، كان دليل الاشتراكية العلمية في فرز الوقائع وتصنيفها واستخراج الاستنتاجات التي تبنى عليها قوانين المعرفة. فعن طريق فرز ظواهر الطبيعة يتبين ان الاجسام المادية لها صفات ميكانيكية وفيزيائية وكيميائية، وحواس الإنسان وافكاره ليس لها هذه الصفة، بل لها صفة الالتقاط بواسطة الحواس، والتجريد بواسطة العقل، ومادة التجريد دماغ الانسان الذي هو عضو التفكير، فالحواس تنقل والوعي يرصد الصلات المتبادلة في العالم الخارجي ثم يصنّفها ويقابل بينها ويعيد التجربة، ولا بدَّ في كل وعي من توفر الشرطين الضروريين الثابتين: وجود الدماغ ووجود الأشياء المادية التي تنعكس وتؤثر في الدماغ، والوعي هو صور الأشياء في علائقها المتبادلة، وهي انعكاس الواقع على دماغ الانسان في عملية فيزيولوجية واجتماعية بالغة التعقيد.

فالوعي ليس صفة خاصة بالدماغ، بل صفة خاصة بدماغ يتبادل التأثير مع العالم المادي. ولذا كان تعريف لينين له في كتابه المادية ومذهب نقد التجربة «هو مقدرة المادة البالغة شأواً رفيعاً من التنظيم على عكس à refléter العالم الخارجي في صور روحية». فالمعرفة البشرية تنطلق من المشاهدة والتقبل الحسي للأشياء الى الكشف النظري والتجريد لاستخراج القوانين واكتشاف صحتها عن طريق التجربة والممارسة. فالحواس هي الأدوات الناقلة لمواد العالم الخارجي، وهي الأعضاء انما تكونت وارتقت في سياق التطور التدريجي للطبيعة الحسية كوسيلة لمعرفة العالم المحيط بالانسان، وكوسيلة لتكيُّف أفضل مع ظروف البيئة، ولذا كانت الحاجة الى صقل الحواس

جزءاً من حاجة تآلف الانسان مع بيئته وحماية ذاته من المخاطر. ولكن هذه الحواس لذاتها مهما بلغت من الدقة تبقى عاجزة عن أن تقوم بعملية التجريد، لأن العلائم الجوهرية وغيرالجوهرية تبدو في الصور الحسية وكأنها مندمجة في كل واحد، وما تعجز عنه الحواس يصبح من اختصاصات الوعي الذي يفهم ويعمم المعلومات المنقولة بواسطة الحواس عن طريق التجريد المرتبط ارتباطاً صميمياً باللغة، والتجريد واللغة كلاهما خاصية انسانية. وكان لينين شديد الالحاح على «مبدأ التضاد بين المادة والوعي، مُظهراً خطأ المطابقة بين المادة والروح، فالروح والمادة متضادان كموضوع وصورة عن الموضوع، والوعي لا يمكن بأيّ حال اعتباره مادة. وهذا ما يعقد عليه لينين الفصل الثالث من كتابه المادة ومذهب نقد التجربة؛ فهو في رده على الفيلسوف الالماني ديتزغن الذي كان يقترح توسيع مفهوم المادة، يشير الى ان اعتبار الفكر مادة يعني المطابقة بين الروح والمادة، وهذه بالضبط أطروحة المثاليين: العالم وأفكارنا عن العالم شيء واحد «إن تسمية الفكر مادياً يعني القيام بخطوة ضالة نحو الخلط بين المادية والمثالية، فاذا تم مثل هذا الإدراج فان التعارض بين المادة والروح بين المادية والمثالية، هذا التعارض الذي يلح عليه ديتزغن نفسه يفقد عندئذ كل معنى».

إن المادية الديالكتيكية هي فلسفة الاشتراكية العلمية، ومنهجها الثابت في تفسير الظواهر، وملاحقة تطورها وانعكاسها في ميادين الحياة الفكرية على اختلافها، مع التأكيد على أن لكل ميدان قوانينه الخاصة به، ولكن هذه القوانين الخاصة تسير وفقاً لقوانين عامة اكثر اتساعاً وشمولية ولا تعارضها. فهنالك المشكلات الفلسفية لعلوم الطبيعة، وظواهر الحياة الاجتماعية، وظواهر تطور الفكر الفلسفي نفسه او تاريخ الفلسفة، وعلم الأخلاق، وعلم الجمال، وهذه الميادين جميعها تتناولها الماركسية وفقاً لمنهجها المادي الديالكتيكي، وهو منهج لا ينكر حزبيّته. فموقف الاشتراكية العلمية موقف طبقي متحزب، ولا يمكن ان يكون الا هكذا، فالنضال هو نضال طبقي ولا يمكن ان يكون مثمراً، ولا يمكن ان يحقق هدفه الا من خلال فضح التيارات الفلسفية المعادية للمادية الديالكتيكية، هكذا كان مع ماركس وانغلز، وهذا ما تقيد بأسسه لينين وستالين وماوتسي تونغ، وهو ما تحرص عليه الاحزاب الشيوعية العالمية كمصدر هام لا بديل له في الكفاح من اجل التحرر الاجتماعي والتحرر القومي. وإن كانت هذه الاحزاب تختلف فيما بينها حول تفسير كثير من الظواهر، فانها تتمسك أو تدعي التمسك بأسس المنهج الديالكتيكي، وحول تطوير هذه الاسس تقع التباينات، وتظهر في لغة الفلسفة الماركسية الاتهامات والاتهامات المضادة «بالانحراف» أي الانحراف عن أسس الماركسية، أو الماركسية اللينينية، باعتبار لينين هو مطور للماركسية في إجماع الماركسيين المعاصرين.

إن المهمة الحقيقية للفلسفة في نظر الماركسيين هي ان تكون علماً عن القانونيات العامة لتطور العالم (الطبيعة والمجتمع)، وان تقدم حلاً لمشكلة العلاقة بين الوجود والوعي، وان تدرس قانونيات معرفة الانسان للعالم الموضوعي، ودراسةُ الوجود في اسْتِمْراريَّة تطوره هو الديالكتيك. فالديالكتيك هو منطق التحولات، أو فن التفكير المتماسك في الجدل لبلوغ الحقيقة، أو هو طريقة للمعرفة تأخذ الاشياء والظواهر في علاقتها وفي تأثيرها المتبادلين: التضاد والوحدة، العلاقة بين العام والخاص، بين الجزء والكل. فالديالكتيك هو منهج في التفكير لفلسفة هي المادة المتحركة في الطبيعة والمجتمع، وهذا المنطق أوهذا المنهج قال به هيغل لا بوصفه بديلاً عن منطق أرسطو، بل بوصفه منطقاً اسمى من منطق ارسطو ومكملاً له، منطقاً ضرورياً لفهم العقلانية Réalité rationelle ليس في حالة السكون Etat statique، بل في حال الحركة Etat dynamique وفي حال التطور Etat d'évolution وهذا ما أخذ به ماركس دون ان ينكر صحة المنطق الصوري، في نطاق دائرته الخاصة به. وماركس عندما تبنى الديالكتيك في صياغة مفهومه المادي للتاريخ وضع المادة مقام الفكرة عند هيغل، واعتبر ان هذه المادة هي المتحكمة بمجرى التطور الانساني «إن الانسان يصنع دائماً تاريخه بنفسه، ولكن الانسان لا يصنع ذلك الا ضمن الأحوال المحددة déterminants التي ترسمها وقائع زمانه ومكانه المادية والمشكلات التي تخلقها الوقائع».

وفي معرض نقده لفلسفة الحق عند هيغل، في مَقالِهِ الافتتاحي في **الحولية الالمانية الفرنسية 1844**، يستنتج ماركس أن العلاقات الشرعية، وأشكال بنية الدولة لا يمكن، أن تفهم في ذات نفسها، ولا يمكن أن تُفَسَّر بما يدعونه التقدم العام للعقل البشري كما حاول الهيغليون الشبان أن يفعلوا، وانتهى الى طرح جدليٍّ معاكس، قوامه ان تلك الأشكال المجرَّدَة هي مُجذَّرة في أحوال الحياة المادية التي أجملها هيغل تحت اسم «المجتمع المدني»، وتشريح ذلك المجتمع المدني يجب أن يلتمس في الاقتصاد السياسي. «وما لم يخطر على بال أي فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة، مسألة التحري عن العلاقة بين الفلسفة الالمانية والواقع الالماني، وعن علاقة نقدهم بظروفهم المادية الخاصة».

وهكذا فان ماركس وانغلز يعتبران نفسيهما مَدِيْنَيْنْ

لديالكتيك هيغل بأنها اقتبسا منه نواته العقلية، والقيا بقشرته المثالية، واعطياه طابعاً علمياً، ومن هنا كانت الفلسفة الالمانية واحدة من المكونات الاساسية للماركسية.

رفضت الاشتراكية العلمية فلسفة هيغل المثالية، ورفضت معها الخريطة الجاهزة المسبقة في ثلاثية هيغل (فرضية، نقيض الفرضية ثم التركيب (thèse, antithèse, synthèse). لأنَّ هيغل اعتمد هذه الثلاثية وفرضها مُسْبَقاً على كل التحولات في مجرى الطبيعة والتاريخ، في حين ان الوقائع هي التي تفرض طبيعة جدليتها وليس العكس، فهذه الجدلية قد تحتاج الى ما هو أنقص أو ما هو اكثر من ثلاثية هيغل، وهذه الحتمية الاطلاقية أوقعت ديالكتيك هيغل في الآلية، لأن هيغل ركز على العام بشكل مطلق، متجاهلاً الخاص وظروفه الواقعية. وفيما قال هيغل بالتطور الصاعد في خط مستقيم، قالت الاشتراكية العلمية بالتطور الصاعد، ولكن في حركة حلزونية لولبية فيها الارتداد والمراوحة، ولكن في شكلها العام تحافظ على خط صاعد دون نهاية ودون قطع لمراحل التطور. فهيغل في نظر الماديين والاشتراكيين العلميين الرواد يبدو في اطروحته وكأنه يملي على التاريخ احداثه إملاء، فيما الحقيقة الموضوعية تثبت ان للتاريخ منطقاً مخالفاً لما اراده هيغل أو غيره من الفلاسفة، والواقعية تفرض ان نلاحق تطور الظواهر في الزمان والمكان، وان نظل مرافقين تحركها الدائم المستمر، مراقبين زوال القديم وتلاشيه وولادة الجديد على انقاضه، وتلك عملية معقدة لا يفي بتحقيقها تبسيط هيغل في اطروحته الثلاثية، واللوائح الجاهزة خَطِرَةٌ على المعرفة الاشتراكية، لانها ذات ايديولوجيا فوقية، وليست انعكاساً للواقع الموضوعي المادي. إن ما يتطور عند هيغل في اطروحته ليس الواقع الموضوعي او الانعكاس لهذا الواقع، بل الفكرة التي تمر في مراحل ثلاث خارج حدود الزمان والمكان؛ فالفكرة تتحول عنده الى نقيضها الذي هو الطبيعة، ثم تجهد الفكرة نفسها للتخلص من الطبيعة نتيجة لشعورها بالقلق وتوقها الى الروح المطلق فتتحول الى الوعي أو الادراك الانساني الذي هو المركب من الادراك المطلق والطبيعة، وهكذا تصبح الفكرة هي الخالقة للعالم والوعي، فيما الفكرة عند الماركسيين هي انعكاس للواقع، وتطور الادراك عندهم هو نتيجة لتطور العالم المادي نفسه. وهكذا نفهم قول ماركس: «طريقتي الديالكتيكية لا تختلف من حيث الاساس عن طريقة هيغل وحسب، بل انها ضدها تماما. فحركة الفكر الذي يشخصه هيغل ويطلق عليه اسم الفكرة هي في نظره خالقة الواقع وصانعته démiurge، فليس الواقع عنده سوى الشكل الحادثي للفكرة او الشكل الظاهري للفكرة. أما بالنسبة لي فهي على الضد من ذلك، إذ إن حركة الفكر ليست سوى انعكاس الحركة الواقعية منقولة الى دماغ الانسان ومستقرة فيه».

لقد كان لهيغل فضل تطوير الديالكتيك الذي كانت أولياته موجودة عند اليونان، وبخاصة عند هيروقليطس، وعرف شيئاً من الارتقاء في الفلسفة الحديثة لدى ديكارت وسبينوزا وديدرو. وكان لهيغل فضل الاهتداء إلى أن العالم التاريخي والروحي هو عبارة عن وحدة خاضعة للحركة والتطور المستمر، وأن هذا التطور هو نتيجة صراع الأضداد والتناقضات داخل هذا العالم، كما قال بالانتقال من التبدلات الكمية إلى التبدلات الكيفية، وطبق منهجه الديالكتيكي هذا على دراسة المفاهيم والمنطق والطبيعة والتاريخ والمجتمع، ولكن هذا المنهج الهيغلي ارتكز على فلسفة مثالية صوفية قوامها التوحيد بين العقلي والواقعي، الكينونة والفكر في مبدأ وحيد هو الفكرة، فجاء ماركس وانغلز ليوقفا هذا الديالكتيك على قدميه بأن جعلاه مادياً، وأزالا التناقض القائم بين الفلسفة المثالية والديالكتيك، وأصبح الديالكتيك هو الطريق للمعرفة المادية لنظام فلسفي مادي، وبات الديالكتيك علماً مستنداً إلى قوانين ثابتة، ووصل إلى غايته المنطقية في أن صراع الأضداد لا ينتهي إلى التركيب الذي هو الدمج للجوانب الموجبة في كليهما، بل إلى انتصار الجديد.

وإذ كانت الماركسية هي فلسفة حزبية، فإنها وجدت في ديالكتيك هيغل منهجاً توفيقياً يؤدي إلى التسوية السياسية والاجتماعية بين الطبقات المتضادة والمتصارعة تحت سلطة الدولة التي يعتبرها هيغل السلطة المنزهة خارج كل صراع فعدَّلته، وهكذا لم تعد الطبيعة ولا المجتمع عبارة عن عماء غير مفهوم ولا معقول، بل مجموعة من الظواهر المادية المترابطة فيما بينها بروابط ضرورية ومتبادلة يمكن التعرف إلى جوهر علائقها وصياغة هذا الجوهر في قوانين ثابتة قابلة للتطبيق، وهذا ما عبر عنه ستالين في كتابه قضايا اللينينية بقوله: «تعتبر الديالكتيك ـ خلافاً للميتافيزيا ـ الطبيعة لا كتراكم عرضي لأشياء وظواهر منفصل بعضها عن بعض، ومنعزلة ومستقلة فيما بينها، وإنما ككل موحد ومتماسك ترتبط فيه الأشياء والظواهر فيما بينها ارتباطاً عضوياً، ويتعلق بعضها ببعضها الأخر، وتَتَحَادُّ se conditionnent بصورة متبادلة. لهذا فإن الطريقة الديالكتيكية تجد من الاستحالة فهم ظاهرة من ظواهر الطبيعة إذا نظرنا إليها على انفراد بمعزل عن الظواهر المحيطة بها، إذ أن أية ظاهرة، وفي أي ميدان من ميادين الطبيعة،

يمكن أن تنقلب إلى لَغْو (non sens) إذا ما لُحظت بمعزل عن الشروط التي تحف بها، وإذا ما فصلت عن هذه الشروط. وعلى العكس من ذلك يمكن فهم أية حادثة وتعليلها إذا ما اعتبرت من زاوية ارتباطها غير المنفصم بالظواهر المحيطة بها، وإذا ما اعتبرناها كما هي، مشروطة بالظواهر التي تحف بها».

د ـ المادية التاريخية هي المادية الديالكتيكية مطبقة على الظواهر الاجتماعية عبر التاريخ في وحدة من القوانين والنهج:

تعتبر الاشتراكية العلمية في نظر مؤسسيها وأتباعهم، المذهب المتكامل في الفلسفة كعلم عن القوانين العامة للطبيعة والمجتمع والفكر، والمادية التاريخية هي الفهم المادي للتاريخ كجزء من الفهم المادي الديالكتيكي للعالم.

والمادية التاريخية هي التشخيص العلمي لقوانين التطور الاجتماعي التي اكتشفها ماركس وانغلز في أواسط القرن التاسع عشر كدليل عمل تهتدي به الحركة العمالية في نشاطاتها وفهمها للتطور الاجتماعي عبر التاريخ، على غرار القوانين العلمية المستخرجة من العلوم الطبيعية في القرون السابقة. وقد كان لينين حريصاً على تأكيد هذه القوانين، حريصاً على تطويرها، مُرَكِّزاً على مبدأ الترابط الوثيق بين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية في وجه المحرفين الذين كانوا يريدون الفصل بينهما، وإلحاق المادية التاريخية بعلم الاجتماع البورجوازي الحديث البعيد عن التأثر بإيديولوجيا الطبقة العاملة ومصالحها. وكان لينين في صراعه مع الفلاسفة البورجوازيين يؤكد على أن الفلسفة الماركسية مصنوعة من سبيكة واحدة، وأنه يستحيل فصل مقدمة أساسية واحدة أو جزء جوهري منها دون تعريضها إلى الاختلال والتحريف. فالمادية التاريخية في نظر لينين: «هي نتيجة تطبيق فرضيات الفلسفة المادية والديالكتيكية في معرفة المجتمع البشري، وبالتالي، فإنها ترتكز على العقيدة الفلسفية العامة. ومن الناحية الأخرى، فإن المادية التاريخية تجعل هذه الفلسفة المادية تأخذ شكلها النهائي وتعمل على تكامل بنائها. وأصبح في وسع الفلسفة المادية أن تعطي تفسيرات علمية لا لظواهر الطبيعة فحسب بل وللحياة الاجتماعية أيضاً بعد أن تم اكتشاف المادية التاريخية. ولهذا فإنه يستحيل علينا أن نعتبر المادية التاريخية علماً من العلوم المستقلة، بل نطبِّق عليه أسلوب المادية الديالكتيكية. إن المادية التاريخية هي جزء لا يتجزأ عن الفلسفة الماركسية، وبدون هذه الفلسفة تكون العقيدة الماركسية قد فقدت مغزاها»

والمادية التاريخية تعتبر المجتمع والتطور الاجتماعي وجوداً اجتماعياً مستقلاً عن الوعي الاجتماعي، وهي كجزء من المادية الديالكتيكية تعتبر الوعي عموماً وضمنه الوعي الاجتماعي ـ بهذه الدرجة أو تلك ـ انعكاساً دقيقاً للواقع الموضوعي. وتشغل مسألة علاقة الوعي الاجتماعي بالوجود الاجتماعي في المادية التاريخية المكانة نفسها التي تشغله المادية الديالكتيكية في المسألة العامة عن علاقة الوعي بالوجود، سواء لجهة العلاقات المادية أو العلاقات الإيديولوجية وغيرها، فهي من هذه الناحية متممة ومشخصة للقوانين العامة للديالكتيك على صعيد الحياة الاجتماعية الإرادية الواعية كوجود مختلف نوعياً عن وجود الطبيعة وحركتها العفوية.

وقبل كارل ماركس كان التفكير المادي محصوراً بالطبيعة، وفلاسفة الطبيعة الماديون ظلوا مثاليين في تفسيرهم للحياة الاجتماعية، ولذا كانت ماديتهم ناقصة، وهذا ما أدركه ماركس وعمل على تصويبه، فجاءت فلسفته من هذه الناحية كاملة ومتماسكة قادرة على تفسير العالم تفسيراً واحداً بعد أن جرى تطبيقها على المجتمع البشري. وعلى هذا الشكل نشأت الاشتراكية العلمية كعقيدة مادية واحدة تعتمد الممارسة معياراً للحقيقة، ليس فقط في التجارب العلمية الفنية على غرار ما كان يفعل الفلاسفة الماديون السابقون على الماركسية، بل في دراسة نشاطات الناس المادية الاجتماعية والتاريخية الهادفة إلى إعادة صياغة المُجتمع والطبيعة. وبدون المادية التاريخية القائمة على الممارسة الاجتماعية تفقد الماركسية وَحْدَتها وطبيعتها الهادفة إلى تحويل المجتمع عبر نشاطات الناس وتَبَدُّلِ علاقاتهم الاجتماعية. وقبل ماركس «عمل الفلاسفة على تفسير العالم بطرائق مختلفة بينما المسألة هي مسألة تغييره».

هنالك في الاشتراكية العلمية إذن وجود عام، هو الكيان المادي الذي يتناول الطبيعة كما يتناول المجتمع في وحدة متداخلة منسجمة. والمادية التاريخية تُعنى بالجانب الاجتماعي، وتلاحق تفسير تاريخيته على ضوء الديالكتيك العام الذي يعتبر الوجود المحيط بالإنسان وجوداً مادياً مستقلاً عن وعي الإنسان وإرادته. ولكن الاشتراكية العلمية تدرك بعمق الخواص المفارقة بين الطبيعة والمجتمع، إذ أن الظواهر والعلاقات الاجتماعية ليست ميكانيكية عفوية كما هي الحال في الطبيعة، بل هي نتيجة لنشاطات الناس وإدراكاتهم الواعية. والمادية التاريخية، وهي تطبق القوانين الديالكتيكية العامة، تعنى بالقوانين الخاصة ذات الطبيعة الاجتماعية وعلاقاتها المُتَنَوِّعَة

والواسعة والمعقدة، أي مراعاة خواص الحياة الاجتماعية باعتبارها جزءاً فريداً متميزاً في كيان العالم المادي. فإذا أخذنا على سبيل المثال قانون «القفزة» في التحولات الكمية إلى كيفية في الطبيعة، نجد لها ما يقابلها في الحياة الاجتماعية، ولكن وفقاً لنمط متميز. فالثورات هي القفزات الحقيقية ذات الصفة النوعية التي تتخمّر مقدماتها ببطء في سياق التاريخ، وهذه الثورات التي تنقل المجتمع جذرياً من نظام إلى نظام اجتماعي أرقى، لا تقضي جذرياً على كل مخلفات الماضي بل تحتفظ منه بما يلائم وجودها الجديد، وهذا يقابل قانون التضاد ونفي النفي في الطبيعة، وهو قانون لا يعني مطلقاً القطع التام بين الماضي والحاضر، فالأحكام الأساسية للمادية التاريخية في تواصلها هي أحكام وقوانين المادية الديالكتيكية، ولكنها مشخّصة في تميزها، وفي تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية، فالترابط الداخلي بين أحكام هاتين الماديَّتيْن: الديالكتيكية والتاريخية هو ترابط محكم، متداخل ومستمر، ولكن أحكام المادية التاريخية تبقى متميزة بمضمونها الاجتماعي الخاص بها في آن واحد.

إن طبيعة الترابط المتصل والمتميز في آن معاً بين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية جعلت جوهر الحوار، وأحياناً الخلاف، يدور حول نوعية العلاقة بينهما، هل هي علاقة بين جزئين من الفلسفة الماركسية لكل منهما استقلاليته النسبية، أم هي علاقة الجزء «المادية التاريخية» بالكل «المادية الديالكتيكية فلسفة الماركسية العامة»؟ لا بل ذهبت التفسيرات البورجوازية في الفلسفة مذهباً أكثر بعداً، إذ اعتبرت أن الفلسفة الماركسية ذات مدلولين واسع وضيق، أ ـ والمادية الديالكتيكية التي هي فلسفة الماركسية بالمعنى الواسع للكلمة والتي تعنى بالميادين العلمية كافة، والتي هي النواة التي تتوزع منها، أو تتجمع حولها الأجزاء وتهتدي بنهجها جميع الميادين، ب ـ والمادية التاريخية من حيث هي دراسة الاجتماع الإنساني، لا يشكل هذا الاجتماع جزءاً بارزاً فيها. ومن هذه الزاوية كان يقع التحريف، في نظر الماركسيين المؤسسين، وذلك عن طريق الجمع الاصطفائي البورجوازي بين الروح الإنسانية التي ينادي بها الدين المسيحي، والمذهب «العقلي النقدي» ومذهب الوجودية، وهذا ما انبرى للدفاع عنه المحافظون على نقاوة الأفكار الماركسية ووحدتها في معاركهم الإيديولوجية ضد خصومهم من أصحاب التيارات البورجوازية الصغيرة على وجه الخصوص. وكان الرمز الإيديولوجي للفكر المادي في هذا الصراع هو فلاديمير لينين، الذي كانت مؤلفاته حصيلة متماسكة للفكر الاشتراكي العلمي الذي قام على يد ماركس وانغلز، وكتاب لينين **المادية ومذهب نقد التجربة** حَمَلَ مجموعة من الردود على الماخِّيْن الروس، والتجريبيين على اختلاف مذاهبهم على الصعيد العالمي، الذين يقولون بمبدأ الفصل بين المادية التاريخية والديالكتيك.

والماركسيون في دفاعهم عن وحدة الفلسفة الماركسية الديالكتيكية والتاريخية يؤكدون أن الترابط الداخلي بين قوانين المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية لا يعني أسبقية الأولى على الثانية؛ إذ ليس من الصحة، وليس من الصائب بمكان، الافتراض أو الزعم أن المادية الديالكتيكية تكونت كلية ثم جرى تطبيقها لمعرفة المجتمع البشري «إذ تشهد مسيرة تكوين الفلسفة الماركسية أن ماركس اكتشف المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية كوحدة عضوية لا تنفصم عراها، وفي الفترة نفسها من تكونه الروحي؛ وكانت القوة الدافعة لهذا التطور الروحي الاحتياجات الحقيقية للصراع الطبقي التي دفعت ماركس إلى الاعتقاد أن مثالية هيغل باطلة، وأن فهمه المثالي للدولة باعتبارها تجسيداً للعقل العام يتعارض وواقع الحياة الاجتماعية الزاخرة بالاصطدامات بين الطبقات وتضارب المصالح المادية بينها....»

1 ـ التاريخ هو تاريخ توليد الكائن النوعي للإنسان:

ترافقت بدايات التحوُّل الماركسي من المثالية إلى المادية، ومن الديمقراطية الثورية إلى الشيوعية مع تحول ماركس إلى دراسة الشؤون الاجتماعية، وبدأت عنده مسألة التحري عن العلاقة بين الفلسفة الألمانية والواقع الألماني أي ربط الفلسفة بظروف واقعها المادي، وظهرت مقالاته الأولى في نقد الروح المطلق في **المجلة الألمانية الفرنسية**، وترسخت ماديته الاجتماعية في الكتابين اللذين وضعهما بالاشتراك مع انغلز **الأسرة المقدسة** عام 1845 و**المثالية الألمانية** عام 1846، فتمَّت بهما صياغة الأحكام الأساسية للمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية.

فالإنسان في الدراسات الفلسفية الألمانية التي انتقدها ماركس هو الإنسان الديني، إذ كان التقدم في الفلسفة يقوم على إلحاق المفاهيم الميتافيزيقية والسياسية والحقوقية والأخلاقية السائدة، وكل المفاهيم الأخرى بأنواع المفاهيم الدينية واللاهوتية. وفي وجه هذه الأطروحات المثالية وضع ماركس تصوره للمفهوم المادي للتاريخ، ووجد أن التطور يكمن في الإنسان، في الأفراد الواقعيين وفعاليتهم وظروفهم المادية التي

يعيشونها؛ سواء منها ما كان جاهزاً أم ما أنتجوه وأوجدوه هم من خلال فعاليتهم، وهذه الظروف تتحقق كلياً بطريقة تجريبية. فالشرط الأول لكل تاريخ إنساني هو وجود الأفراد من البشر الأحياء، وحاجاتهم المادية المتمثلة في الغذاء واللباس والمسكن، وهذه الحاجات موجودة في الطبيعة الخارجية، وتلبيتها تدفع بالإنسان شاء أم أبى، إلى الدخول في علاقات معينة مع الطبيعة، علاقات جماعية غايتها استغلال الطبيعة والسيطرة عليها لتلبية حاجاته المادية (صيد، فلاحة، زراعة، بناء، صنع أدوات الإنتاج... الخ). واستغلال الطبيعة هو الذي يدخل الناس في علاقات اجتماعية فيما بينهم، تتولد عنها الأفكار والمفاهيم والقيم (علاقات الإنتاج، علاقات التبادل)، ومن هذا كله تتكون حياة الناس المادية وكيانهم الاجتماعي الذي له قوانينه الموضوعية المستقلة عن نوع الأفكار والنظريات الموجودة في المجتمع. وبذلك يكون المحتوى الرئيسي للكيان الاجتماعي هو نشاط الناس في عملهم لإنتاج الخيرات المادية، وهذا النشاط هو الذي يميز عالم الإنسان عن عالم الحيوان. فالإنسان هو منتج للخيرات فيما الحيوان مستهلك لها فقط، إما مباشرة من الطبيعة أو بواسطة الإنسان. فموقف الحيوان من الطبيعة هو موقف منفعل، فيما موقف الإنسان منها موقف فاعل، أي موقف محوِّل يصنع بعمله الخيرات الضرورية، وهذا يقتضي مَعْرِفَتَه بقوانين الطبيعة للسيطرة عليها واستغلالها. فالعمل هو الشرط الأبدي والأزلي الطبيعي للحياة البشرية وأساس وجود المجتمعات وتطورها، وبذلك كان العمل هو الذي يسد حاجات الناس المادية التي يتحدد بها كيانهم ويتحدد بها وعيهم، وكتابة التاريخ، كل تاريخ يجب أن ينطلق من هذه الأسس الطبيعية، والتعديل الذي يدخله عليها عمل البشر عبر التاريخ، والمادية التاريخية هي مجموعة القوانين التي تساعد على تبيان المنطق الداخلي الموضوعي للتاريخ، والتي تمكن من السير على هدى في مسالك الشبكة المعقدة من الظواهر الاجتماعية، بأن تفرز من بينها أهمها وأكثرها جوهرية بصفتها أسساً.

إن تطور المجتمع يجري بواسطة أناس يتحلون بالإرادة والوعي، ويضعون نصب أعينهم أغراضاً معينة يسعون إلى تحقيقها، ومن هنا نشأ وَهْمُ التصور في العصور السابقة على الماركسية بأن الوعي والأفكار والأهداف هي التي تحدد الحياة الاجتماعية. فيما الواقع أن البشر لا يبدأون بتمييز أنفسهم عن الحيوانات إلا عندما يبدأون بإنتاج وسائل وجودهم، وبإنتاجهم وسائل وجودهم ينتجون بشكل غير مباشر حياتهم المادية الحقيقية. وتاريخ الإنسان في نظر ماركس ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقة الأساسية: إنسان ـ طبيعة ـ إنسان، والتاريخ هو تاريخ علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان من خلال الطبيعة، والقوى المنتجة هي الوقائع التاريخية الأساسية أو القاعدية، وهي بذلك أساس النمو الاجتماعي وأساس التاريخ، وعن هذا الأساس تتفرع الصيرورة الثقافية بكل أشكالها في السياسة والحقوق والآداب والفنون والفلسفة. والتاريخ ليس له أساس في غير هذا الواقع الإنتاجي، ولما كان هذا الواقع متحولاً باتجاه صيرورة، فهو ديالكتيك له تاريخه، ولهذا كانت المادية التاريخية لا تختلف عن المادية الديالكتيكية، فالمادية التاريخية هي تطبيق الديالكتيك على التاريخ كعقيدة، من أجلها يمتلك الواقع بنية ديالكتيكية، ولذا فإنها ترفض كل قراءة للتاريخ لا يكون موضوعها بذاته اشتقاقاً من العمل الإبداعي للإنسان، ولذا كانت رافضة لكل تدخل لا يمت إلى العمل المحسوس بصلة جذرية، وعلى هذا الأساس رفضت المادية التاريخية الفلسفة الهيغلية للتاريخ المتمثل بتاريخ الروح، ورفضت كذلك التاريخ الفلسفي على طريقة برونو بوور Bruno Bauer الذي يجعل من التاريخ مجرد معارك أفكار.

إن الفعل الإنساني الأول الذي ميَّز الإنسان عن الطبيعة وعن الحيوان هو إنتاج السلع من أجل إشباع حاجاته، وهنا يبدأ تاريخه كوجود نوعي متميِّز، وحاجات الإنسان في تطور مستمر، وكل نوع جديد منها يؤكد حاجات ويولد أدوات إنتاجية وعلاقات بشرية جديدة. فالإنسان هو في أساس التاريخ، والتاريخ هو حكاية الإنسان الذي هو تركيبة من الاحتياجات المتنامية باستمرار، وإشباعها لا يتم إلا بالعمل المنتج وتفاعلاته على صعيد العلائق الاجتماعية. ومن هذا المنطلق رفض ماركس مبدأ القول بوجود ضمير ووعي خالص هو أساس التاريخ الإنساني، دون أن ينكر الدور الهام للضمير والوعي المرتبط بطبيعة الإنسان المنتج وغير المنفصل عن العمل المادي.

هنالك إذن إنتاج غير منفصل عن أسلوب الإنتاج وتطور مسيرته التاريخية، ونقصد بأسلوب الإنتاج القوة المنتجة + العلاقات الاجتماعية القائمة على أساس هذه القوى المنتجة، وهو ما يسميه ماركس بالبنية التحتية infrastructure صاحبة الإبداع الذاتي التدريجي للإنسان، والتي تحدد المكونات الاجتماعية للوعي وتكشف عن المؤسسات والأخلاقيات والإيديولوجيات أو ما يسميه ماركس بالبناء الفوقي للمجتمع

superstructure. فنقرأ له في الإيديولوجيا الألمانية هذا القول: «ويمكن أن يتميَّز البشر عن الحيوانات بالوعي أو بالدين أو بأي شيء ترغب فيه. إن البشر يبدأون بتمييز أنفسهم عن الحيوانات حالما يبدأون بإنتاج وسائل وجودهم، وهي خطوة مشروطة بتنظيمهم الفيزيائي. إن البشر بإنتاجهم وسائل وجودهم ينتجون بشكل غير مباشر حياتهم المادية الحقيقية، والطريقة التي ينتج فيها البشر وسائل وجودهم تعتمد أولاً على طبيعة وسائل الوجود الحقيقية التي يجدونها موجودة مسبقاً، وعليهم أن يعيدوا إنتاجها. ويجب ألاّ نعتبر طريقة الإنتاج هذه على أنها ببساطة إعادة إنتاج للوجود الفيزيائي للأفراد فقط، إنه بالأحرى نمط محدد من نشاط هؤلاء الأفراد، نمط محدد للتعبير عن حياتهم كما هم عليه، وما هم عليه يتطابق مع إنتاجهم، مع ما ينتجون والطريقة التي بها ينتجون. وهكذا فإن طبيعة الأفراد تعتمد على الظروف المادية التي تحدد إنتاجهم، وهذا الانتاج لا يتخذ مظهره إلا بتزايد السكان، وهذا يفترض بدوره تداخل الأفراد في علاقات مع بعضهم، وشكل هذه العلاقات يحددها أيضاً الإنتاج».

وهكذا فإن البناء الداخلي في الأمة وعلاقاتها الداخلية والخارجية مرهون بمرحلة التطور التي وصل إليها الإنتاج، وهذا التطور يظهر في الدرجة التي وصل إليها تقسيم العمل، وانفصال العمل الصناعي والتجاري عن العمل الزراعي، وبالتالي انفصال الريف عن المدينة. وانفصال العمل التجاري عن العمل الصناعي، ومراحل تطور تقسيم العمل تعكس الأشكال المختلفة للملكية، وتحدد أيضاً علاقات الأفراد الواحد بالآخر فيما يتعلق بمادة العمل وإنتاجه. فالملكية الجماعية في القبيلة القائمة على القنص والصيد وتربية الماشية هي ملكية متطابقة مع درجة متدنية من الانتاج، ومع الانتقال إلى الزراعة البدائية بدأ التقسيم البدائي للعمل، ومع اتساع الأراضي المزروعة نشأت الملكيات الزراعيَّة الكبرى والأمبراطوريات التي معها ظهرت العبودية وانقسم فيها الناس إلى عبيد وأحرار، واتخذ التفاوت الاجتماعي صفة الانقسام الواسع والتضاد بين المدينة والريف، وبين الدول التي تمثل مصالح المدينة والدول التي تمثل مصالح الريف. هكذا نشأت المدينة الأمبراطورية في اليونان وروما، وكان هذا الشكل المشاعي القديم أو ملكية الدولة هو الشكل الثاني للملكية، تلته الملكية الإقطاعية في العصور الوسطى، وهي ملكيات انطلقت من الريف. وفي عهود الإقطاع نشأت الصناعات الحرفية وظهر الانقسام من جديد بين الفئات الاجتماعية، بين البورجوازية الناشئة والإقطاع، وهذا الانتقال كان خاضعاً لحتمية تاريخية مرتبطة بالإنتاج ووسائله، وبالتناقض بين المنتج الحقيقي ومالك وسائل الإنتاج. والإنسان المنتج في هذه الحقب التاريخية جميعها كان مدفوعاً إلى تحقيق ذاتيته النوعية بتحرره من الارتهان الاقتصادي، الارتهان لملكية وسائل الإنتاج، وكان محتوماً عليه لتحقيق هذه الغاية الانصياع إلى الثورة.

إن تاريخ الإنسان المنتج هو تاريخ هذا الارتهان والسعي للتحرر منه، فهو على الدوام المنتج والمحروم من إنتاجه، وهذا مخالف للموضوعية أو هو نقيض لها، وهذا ما خلق عند الانسان الوعي الحقيقي، الوعي التجريبي القائم على الممارسة العملية، ولكن هذا الوعي لم يأخذ صفته المادية الحقيقية إلاَّ مع الرأسمالية التي خلقت معها نقيضها طبقة البروليتاريا. ولذا نجد البيان الشيوعي يثبت في القسم الأول منه «أن تاريخ كل مجتمع، حتى في أيامنا لم يكن إلا صراع الطبقات» وإلغاء هذا الصراع لا يتم إلاَّ عن طريق تملك الشعب لوسائل الإنتاج، والدول كانت على الدوام ممثلة للطبقات المالكة لوسائل الإنتاج، ودولة الشعب الجديدة هي دول البروليتاريا التي، وهي تتحرر، تحرر المجتمع بكامله».

إن عصر الرأسمالية تميز بإلغائه للشرائح الاجتماعية الوسيطة الفاعلة، ولم يُبق إلا على الطبقتين المتصارعتين: الرأسمالية والبروليتاريا. والبورجوازية، التي ثارت، كطبقة، ضد العالم الإقطاعي القديم وعلاقاته الاجتماعية، هي التي أنشأت الظروف المؤاتية للبروليتاريا في أن تعي نفسها كطبقة وأن تضطلع بدور ثوري. فالبروليتاريا، وإن كانت هي نقيض البورجوازية، هي مثلها وليدة نمو القوى المنتجة، ووليدة الإنتاج الصناعي الكبير على مستوى عالمي، وما لحق هذا الإنتاج من تقسيم عالمي للعمل على وجه العموم، وبين الصناعة والتجارة على وجه أخص، وكلتاهما، البورجوازية والبروليتاريا، لهما صفة كونية ولكن متناقضة، صفة التملك لوسائل الإنتاج بيد البورجوازية، وكونية الشقاء واللاتملك واللاوجود للبروليتاريا. فالعامل في النظام الرأسمالي هو جزء من أدوات الإنتاج، جزء من الآلة وتابع لها، وعمله، هو إذن مجرد شيء يمكن تبادله. وتاريخياً كان هذا العامل المنتج، سواء في حقل الزراعة أو الصناعة ملحقاً بالبورجوازية، وكان أداتها النضالية في وجه النظام الملكي القديم، ولكن عقب كل انتصار للبورجوازية كانت الطبقة العاملة تحصد مزيداً من الحرمان ومزيداً من القيود، وهذه الظاهرة تثبتها كتابات

الماركسية على اختلافها لاسيا الجزء الأول من كتاب رأس المال لماركس، وفي ردود انغلز على دهرنج **Anti - Duhring**. وقد لاحظ انغلز في كتابه تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم أن فلاحي شمال شرق ألمانيا ما أن اهتدوا إلى اللوثرية حتى تحولوا من أناس أحرار إلى أقنان، واللوثرية كانت الانتفاضة الأولى للبورجوازية في وجه إقطاع الكنيسة زعيمة الإقطاع الدنيوي في أوروبا، والأمر نفسه تكرر عقب الانتفاضة الثانية للبورجوازية في انكلترا، ثم الانتفاضة الثالثة للبورجوازية الفرنسية، أعظم الثورات البورجوازية في التاريخ الحديث. والملاحظة عينها نراها في كتاب صراع الطبقات في فرنسا لماركس الذي لاحق فيه نضال الطبقة العاملة في فرنسا ما بين 1789-1848 مستنتجاً أن البروليتاريا لم تكن لها مصالح سياسية خاصة تعيها بوضوح وتناضل من أجلها، بل كانت تناضل من أجل الأهداف السياسية للبورجوازية ضد النظام الإقطاعي القديم، وعندما بدأت تعي مصالحها الاقتصادية وتدافع عنها في العمل ذي السمة النقابية، كانت تفصل بين ما هو اقتصادي وبين ما هو سياسي، وهذا ما ناضلت الماركسية ضده؛ فجاء في البيان الشيوعي: «كل صراع طبقي هو صراع سياسي... وعندما تتحرك البروليتاريا كطبقة، فإنها تتصرف كحزب سياسي».

إن الاشتراكية العلمية كانت تلح، من منطلق الوعي التاريخي، على الصفة المتميزة للطبقة العاملة كطبقة اجتماعية لها مصالحها الاقتصادية التي هي في الآن نفسه سياسية، وهذه الطبقة التي كانت حليفةً للبورجوازية ضد الإقطاعيات القديمة، وحتى ضد الطبقة الفلاحيَّة والبورجوازيات الأجنبية اكتسبت من خلال صراعاتها خبرة، وكونت لنفسها تربية سياسية خاصة، وإن كانت على الدوام محرومة على العموم من ثمار النصر. وهذه الخبرات السابقة كانت عدة ثقافية كبرى لا بدَّ منها في خوض البروليتاريا النضالات من أجل تحررها الاقتصادي والسياسي، ذلك لأن الوعي للتحولات الطارئة على البنية التحتية من قبل المجموعات الفاعلة والمستفيدة من التحولات هو ضروري لكي تتم الثورة الاجتماعية، أي لكي تبلغ أوج مَفَاعيلها، ومن هنا كانت الاشتراكية العلمية نقيضة للتفسير الأحادي للتاريخ لا سيما المادية الاقتصادية maté-rialisme économique التي قال بها برنشتاين Bernstien في ألمانيا 1850-1932، والماركسيون الشرعيون Les marxistes légaux في روسيا ما بين 1890 - 1917، والجناح الاقتصادي في الاشتراكية الديمقراطية Démocratie sociale، وغيرهم ممن كانوا يعتقدون أن العوامل الاقتصادية هي القوة الوحيدة التي تلعب دورها في التطور الاجتماعي وينكرون دور الوعي والسياسة والفكر، ودور المؤسسات الاجتماعية والنظريات في عملية التطور التاريخي، باعتبار أن العوامل الاقتصادية تقود بشكل حتمي وعفوي إلى انتصار الحركة العمالية. فيما المادية التاريخية في الاشتراكية العلمية، وإن كانت تعتبر أن الإنتاج المادي هو المحرك الأساسي للتطور الاجتماعي، وتعلل به أصل المؤسسات والأفكار والنظريات وشروط الحياة المادية للمجتمع، فإنها تعطي الدور الأكبر للوعي الاجتماعي التاريخي الذي كانت الفلسفة المادية وريثه وناقدته في نظريتها الثورية، وهي تعتبر أن تطور الأشكال الإيديولوجية كلها هو استمرارية معينة لما سبقها من أفكار، والناس يستفيدون بهذا الشكل أو ذاك في كل مرحلة من مراحل التاريخ مما صنعه وخلَّفه لهم أجدادهم.

2 ـ الحتمية التاريخية ومفهوم الحرية:

الحتمية التاريخية مرتبطة بالإنتاج ووسائله وعلائقه

إن ما تعنيه المادية التاريخية بالحتمية هو الإقرار بوجود روابط عامة في العالم تخضع لقوانين ثابتة. وإن كانت الحتمية في الطبيعة تتم بشكل آلي، فإن الحتمية الاجتماعية تختلف عن الحتمية الطبيعية في أن موضوعها نشاطات الناس، وأن الناس هم أفراد التاريخ في آن واحد، والقوانين الاجتماعية هي قوانين ممارسة الناس لنشاطاتهم العملية التي لا يجري تطبيقها إلَّا من خلال الأفعال التي يقوم بها الناس داخل مجتمع. ومن خصائص النشاط الإنساني، أنه، وإن خضع للظروف الموضوعية المحيطة به، فإن الناس أنفسهم يغيرون هذه الظروف، ولهذا فإن الظروف هي ثمرة نشاطات الإنسان في مسار تطوره التاريخي، إذ أن الناس يغيرون هذه الظروف ويعيدون خلقها بمواصلة نشاطاتهم الاجتماعية، أو على حد قول ماركس «إن الإنسان هو الذي يصنع مستقبله بنفسه، فهو مؤلف مسرحية حياته وممثلها». ولكن الإنسان وهو يغيِّر الظروف لا يستطيع أن يتجاهل قوانينها، فعن طريق اكتشاف هذه القوانين يجري تحويلها لمصلحة الإنسان ومستقبله، ولهذا فإن الإقرار بالحتمية التاريخية الموضوعية لا يعني مطلقاً الانتقاص من أهمّية نشاطات الأفراد، والمادية التاريخية تدرس هذه النشاطات من خلال تشكلاتها الاجتماعية والاقتصادية العينية.

وللمجتمع قوانينه الخاصة به، ومن المستحيل معرفة قوانين تطوره بواسطة مفاهيم العلوم الطبيعية؛ ولهذا رفضت الماركسية محاولات تطبيق قوانين علم الأحياء على المجتمع، وخاصة تلك المحاولات التي كانت منتشرة في القرن التاسع عشر والتي حلّت محل نظرية الميكانيكا الاجتماعية ونظرية الفيزياء الاجتماعية اللتين كانتا منتشرتين في القرون السابقة، كما رفضت التطبيقات التي ساقها سبنسر في المقارنة ما بين الكائن الحي والمجتمع، ورفضت في الوقت نفسه تطبيق قانون داروين في الصراع من أجل الوجود على الحياة الاجتماعية؛ فالمدرسة العضوية والمدرسة الداروينية الاجتماعية عاجزتان عن إدراك خواص الحياة الاجتماعية؛ وتخلصان إلى تعميمات سطحية لا علاقة لها بالواقع الموضوعي للتاريخ الاجتماعي. فالطبيعة لها قوانينها المادية الآلية، وما تعلق بالحياة البيولوجية فيها فمن خصائصه أن الحيوان يتكيف مع الطبيعة، فيما يعمل الإنسان على تغيير البيئة المحيطة به ويؤثر عليها من خلال أدوات العمل، وأرقى الحيوان لا يرتفع عن مستوى جمع وسائل وجوده، والإنسان هو الكائن الحي الوحيد القادر على إنتاج وسائل وجوده، وبهذه الخاصية انفصل الإنسان عن الحيوان، وبات كائناً اجتماعياً. فالحيوانات كائنات طبيعية لا غير، عاجزة عن تطوير أدواتها الطبيعية إلى أدوات اصطناعية متنامية باستمرار، وخاصية هذا التطوير مرتبطة بالانسان وحده.

ولذا فإن الحتمية الاجتماعية الأساسية التي تقول بها المادية التاريخية هي قانون القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. وإن كانت الماركسية تعترف بالأهمية الكبرى للمحيط الجغرافي أو البيئة الطبيعية، وتعترف كذلك بالحتمية البيولوجية المتمثلة بكثافة السكان، فإنها تعتبر هاتين الحتميتين في المرتبة الثانية بعد أسلوب الإنتاج Mode de Production وقوامه الإنسان والطبيعة، فالمواد الأولية التي تشكل قوام وجود الإنتاج موجودة في الطبيعة، وإليها يتجه نشاط الإنسان لتلبية حاجاته من مأكل وملبس ومشرب، وهذه المواد الأولية يطلق عليها اسم **مادة العمل** ولكن هذه المادة يستحيل الحصول عليها، سواء أكانت على سطح الطبيعة أو في باطنها بدون **وسائل الانتاج**، وهي وسائل نشأت بدائية ثم تطورت بدوافع الحاجة إلى استخراج مَزيد من الخيرات لتلبية الحاجات المتزايدة لكثافة السكان، وبلغت في العصر الصناعي ذروة الإتقان بظهور القوى الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية بشكل متعاظم. وهذه الوسائل أو الوسائط هي التي أطلق عليها ماركس اسم المنظومة العظميَّة والعضلية للإنتاج. ولكن أدوات العمل تحتاج إلى حيِّز من مساحات للمباني والمستودعات تتصل بها طرق المواصلات والكهرباء والماء، وهذه جميعها نطلق عليها اسم **وسائل العمل**، وأدوات العمل + وسائل العمل تشكل **وسائل الإنتاج**. ولكن هذه الوسائل تبقى جميعها جمادات ميتة بدون القائمين بالعمل، أي منتجي الخيرات المادية الذين يشكلون العامل الرئيسي في الإنتاج. ووسائل الإنتاج + العمل المحرك لوسائل الإنتاج يطلق عليها اسم **قوى المجتمع المنتجة**، ومستوى هذه القوى وتطورها يعكس مدى سيطرة الإنسان على الطبيعة وتأثيره الفاعل فيها، وهذه السيطرة تنعكس أول ما تنعكس في أدوات الإنتاج التي يدل اتقانها على مزيد من القدرة في إنتاج الخيرات المادية لاسيما بعد إحلال الطاقة محل القوى العضلية للإنسان والحيوان فازدادت بذلك قدرة الناس الإنتاجية وخبرتهم ومعارفهم ومهارتهم، وهذه المعارف وتلك المهارات، التي هي حصيلة تكديس خبرات أجيال من الناس، تنعكس بالضرورة في علاقات بين المنتجين أنفسهم ومالكي وسائل الإنتاج وبينهم وبين المجتمع، هي التي تسمى **علاقات الإنتاج**. وعليها تتوقف طبيعة النظام الاجتماعي.

إن وسائل الإنتاج هذه كانت كلها ملكاً مشتركاً في العشير البدائي، ومع الانتقال إلى مجتمعات الرق والإقطاع والرأسمال توزعت ملكية وسائل الإنتاج بين فئات مختلفة قام مركزها الاجتماعي على نسبة حظها من هذه الملكية المسْتَغِلَّة، وهكذا فإن علاقات الإنتاج في هذه المجتمعات هي قبل كل شيء علاقات ملكية، وهذه الملكية لا توجد خارج العلاقات الاجتماعية بين الناس، وما دامت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في يد فئة أو مجموعة فئات، فإنها لا تولد إلا علاقات استغلال للمنتج الحقيقي وهي الطبقة العاملة، ولذا رأى ماركس في مقالة **مساهمة في فلسفة الحق عند هيغل** أن البروليتاري هو صورة سلبية لكل مجتمع وكل إنسان، ولذا لا يمكن إلّا أن يكون ثورة تصلح كل المجتمع في كونيته الإيجابية وكل الإنسان في كماله الإيجابي، وذلك عن طريق استرداده لفائض القيمة la plus value التي هي أساس التمايز الطبقي وأساس الاستغلال.

ولكن هذه الثورة الحتمية مرتبطة بتنامي قوى المجتمع المنتجة، وهذا التنامي هو الذي قضى على نظام الرق وأقام على أنقاضه المجتمع الإقطاعي الذي كان للفلاح فيه بعض المصلحة المادية من نتاج عمله، إذ توافقت في بداياته علاقات الإنتاج مع مستوى القوى المنتجة؛ وفي قلب هذا النظام

الإقطاعي نشأت قوى منتجة جديدة هي القوى الصناعية التي ولَّدت تقنياتها المتطورة الحاجة إلى مشتغلين متحررين من القنانة ومثقفين نسبياً، ومع تراخي الزمان وتطور الآلة بات النظام الإقطاعي عائقاً للتقدم الاجتماعي، فكان قيام النظام الرأسمالي على أنقاض الإقطاعية حتمية تاريخية. وفي النظام الرأسمالي انتقلت ملكية وسائل الإنتاج إلى طبقة جديدة هي طبقة الرأسماليين، وظل المنتج محروماً ومضطراً إلى بيع قوة عمله للرأسمالي، ولكن علاقات الإنتاج الرأسمالية خلقت إمكانات واسعة لنمو القوى المنتجة، إذ أن تقدمها التقني فاق كل ما عرفته البشرية في تاريخ تطورها السابق، وتطور القوى المنتجة بهذه القوة في عصر الرأسمالية هو الذي يهيء المقدمات المادية لهلاك النظام الرأسمالي وقيام المجتمع الاشتراكي ثم الشيوعي. وهكذا وبالاستناد إلى تاريخ العلاقات الاجتماعية قالت الاشتراكية العلمية أن بين القوى المنتجة forces productives وعلاقات الإنتاج Rapports de production وحدة داخلية وهو القانون الحتمي المعروف بتوافق علاقات الإنتاج مع طابع القوى المنتجة. والقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج مجتمعة هي التي تعين أسلوب إنتاج الخيرات المادية.

إن القوى المنتجة التي تشتمل على الآلات وعلى وسائل الانتاج التي يدخل في عدادها الناس الذين يصنعون ويبتكرون هذه الآلات ويستخدمونها، وتدخل فيها خبرة الانتاج التي اكتسبوها خلال الأجيال المتعاقبة، هذه بمجموعها هي في حركة مستمرة على درجة من السرعة النسبية، أما علاقات الانتاج فتمتاز بالبطء الشديد، فعلاقات كل من المجتمع البدائي والرق دامت آلاف السنين، ودامت العلاقات الإقطاعية بضعة قرون، وعهد الرأسمالية الذي بدأ في أواخر القرن الثامن عشر لم ينته بعد، مما يظهر تخلف علاقات الانتاج عن تطور القوى المنتجة، ولكن التناقض بينهما يزداد تعمقاً عبر الحقب التاريخية إلى أن يصبح نزاعاً، وعندما تصبح علاقات الانتاج عائقاً في طريق تطور القوى المنتجة، تزول علاقات الانتاج القديمة لتحل محلها علاقات انتاج جديدة توافق مستوى القوى المنتجة. تلك هي الصلة أو الجدلية العميقة بين جانبي أسلوب الانتاج التي كانت المحرك الاساسي للتاريخ البشري، وهذا ما أثبته ماركس في كتابه **مساهمة في انتقاد الاقتصاد السياسي** كطابع عام لكل الثورات الاجتماعية في التاريخ: «عند مستوى معين من نموها، تدخل قوى الانتاج المادي في التناقض مع علاقات الانتاج القائمة، أو ما هو تعبير حقوقي عنها، مع علاقات الملكيَّة التي داخلها نمت هذه القوى حتى ذلك الحين. وتتحول هذه العلاقات من أشكال لنمو القوى المنتجة القائمة، إلى عوائق ضد نمو هذه القوى المنتجة، وعندها تبدأ مرحلة من الثورة الاجتماعية». إن الثورات الاجتماعية تميزت جميعها بتغيير العلاقات الاجتماعية القديمة السابقة لها، والثورات هي القفزات التي تحوّل الكمّ المختمر في أطباق التاريخ إلى كيف، أي إلى نمط جديد من النظام الاجتماعي: والثورات السابقة للماركسية تميزت بأنها جزئية، لانها أحلّت سيطرة طبقة محل سيطرة طبقة أخرى محتفظة بالطابع الاستغلالي والفروقات المادية بين الناس، وهذا الطابع الاستغلالي لا يمكن أن يزول إلاّ بالالغاء الايجابي للملكية الخاصة وقيام المجتمع اللاطبقي، مجتمع الملكية العامه لوسائل الانتاج، الذي يحرر الانسان من الاستغلال.

3 - الضرورة التاريخية والحرية - الحرية الاجتماعية هي التحرر من سيطرة الطبيعة واستغلال الانسان للإنسان:

إن الضرورة هي حتمية خضوع العلاقات الكونية لنظام ثابت من القوانين، وهي إحدى المقولات الأساسيَّة في المادية الديالكتيكية، وهي تحمل طابعاً عاماً، لأن الضرورة تتجلى في الطبيعة وفي المجتمع وفي الفكر. أما مقولة الحرية فهي أضيق مجالاً، لأنها لا تتجلى إلاّ في المجتمع، وفي دائرة أفعال الإنسان وعلاقته بالطبيعة والمجتمع، وخارج نطاق الإنسان لا مجال للحديث عن الحرية.

والماركسية تعتبر أن الحديث عن الحرية المطلقة والإرادة غير المقيَّدة هو نوع من اللغو الذي تكذِّبه الممارسة. وإذا أخذنا علاقة الإنسان بالطبيعة نجد أن هذه العلاقة تخضع لمقدار وعي الإنسان لقوانينها؛ فالحرية تقوم أولاً على وعي الانسان لقوانين الطبيعة وقدرته على الانطلاق من هذه المعرفة لتسخير هذه القوانين لتحقيق أهدافه. وبالانتقال من جهل هذه الضرورة إلى معرفتها تصبح الطبيعة طيعة لأغراض الإنسان، وتصبح صديقة له بعد أن كانت عدواً، وفي ذلك يقول لينين في كتابه **المادية ونقد المذهب التجريبي**: «ما دمنا نجهل قانوناً من قوانين الطبيعة، فإن القانون الموجود والفاعل بمعزل عن ذهننا وخارج ذهننا يجعل منا عبيداً للضرورة العمياء.. ولكن ما أن نعرف هذا القانون الذي يفعل بصورة مستقلة عن ارادتنا وعن وعينا حتى نصبح اسياداً للطبيعة... إن السيطرة على الطبيعة التي تتجلى في الممارسة البشرية هي نتيجة انعكاس في الذهن البشري لظواهر الطبيعة وعملياتها...» وفي كتابه **من أهم اصدقاء الشعب وكيف يحاربون الاشتراكيين**

الديموقراطيين، يدحض لينين تلك الفكرة الخاطئة العالقة في أذهان الايديولوجيين البورجوازيين في أن الضرورة التاريخية تسلب الناس حريتهم، وأن الحرية والضرورة التاريخية لا تجتمعان، ويعطي تحديداً كلاسيكياً للعلاقة ما بين الحرية والضرورة في سلوك الانسان بقوله: «إن فكرة النزاع بين الحتمية والاخلاق، بين الضرورة ودور الفرد هي إحدى الأفكار المحببة عند الفيلسوف الذاتي. أما في الواقع فليس هنالك أي نزاع. إن فكرة الحتمية التي تقول بحتمية افعال الانسان وتنبذ الخرافة الخرقاء حول حرية الارادة، لا تلغي اطلاقاً لا عقل الإنسان ولا ضميره ولا تقييم أعماله، بل على العكس من ذلك تماماً، فمن وجهة نظر الحتمية وحدها يمكن إعطاء تقييم دقيق وصحيح بدلاً من القاء كل شيء على حرية الإرادة. وعلى نحو مماثل نجد أن فكرة الضرورة التاريخية لا تقوض أبداً دور الفرد في التاريخ، فالتاريخ بأسره أنما يتألف بالضبط من أعمال أفراد هم بلا ريب فاعلون».

إن ملاحقة تاريخ العلاقة بين الانسان والطبيعة يثبت أن تطور وسائل الانتاج رافقه تطور في السيطرة على الطبيعة، ومزيد من حرية الانسان ازاء الطبيعة، وكل سيطرة على الطبيعة كانت تحمل معها تطوراً في العلاقات الاجتماعية، وتحرراً ومزيداً من الوعي لشرائط الوجود المادي للمجتمع ومزيداً من الاكتشافات العلمية. فوسائل الانسان لاستغلال الطبيعة كانت بدائية، وفي مرحلة بدائيتها كانت الطبيعة شبحاً مخيفاً، ومع تطور وسائل الانتاج اندمج الانسان بالطبيعة فانسنها وتعامل معها بمزيد من الحرية. وعلم الطبيعة الحقيقي يرقى تاريخه إلى النصف الثاني من القرن الخامس عشر حيث أخذت العلوم تتقدم بسرعة متزايدة، وتجزّأت الطبيعة إلى أجزائها المنفردة، وتقسمت المواضيع والعمليات الطبيعية إلى أصناف معينة، وتمت معاينة التراكيب الداخلية للأجسام العضوية، وكانت تلك هي الشروط الأساسية للتقدم الجبار الذي تحقق في القرون الأربعة الأخيرة في معرفة علوم الطبيعة. فصعود الطبقة الوسطى كان يسير جنباً إلى جنب مع الازدهار العظيم للعلم، وكانت البورجوازية من اجل تطوير انتاجها الصناعي بحاجة إلى علم يتأكد من الخواص الفيزيائية للمواضيع الطبيعية، وكانت معرفة الضرورة عاملاً كبيراً من عوامل التحرر من الخرافات التي سادت العصور الوسطى، فتمرَّدَ العلم على الكنيسة، وتعينَّ على البورجوازية التي لم تكن لتستطيع أن تفعل شيئاً بدون العلم، أن تنضم إلى حركة التمرد. والاكتشافات العلمية إنما هي معرفة الحتمية والنفاد من خلالها إلى اكتشاف مزيد من الخبرات ومزيد من الحرية في التصرف بها.

فالأداة هي الوسيط بين الإنسان والطبيعة، وهي تدل على الحتمية وعلى معرفة الضرورة، فبواسطتها يمكن تحويل الأشياء الطبيعيَّة إلى اشياء في خدمة الإنسان، وهي تعكس في الوقت ذاته الضرورات التي تفرضها المادة، فقوانين الفيزياء هي غير قوانين الكيمياء والبيولوجيا، والتعامل مع أي من هذه المواضيع يفرض معرفة ضروراتها. فالأداة أو الوسيلة تعكس مظهرين متضادين متحدين. أولهما خضوع الإنسان للضرورة الطبيعية، وثانيهما إخضاع الطبيعة بواسطة الأدوات لتأمين حاجات الانسان وفعله، أي إبراز حرية الإنسان إزاء الطبيعة. وتلك هي النهاية الحقيقية لخصومة الانسان للطبيعة. ومع معرفة الانسان لقوانين المجتمع، وتحقيق غاياته فيها تزول الخصومة بين الانسان والانسان بين الطبقة والطبقة، ويصبح الانسان حراً في المجتمع الخالي من الطبقات الخالي من الاستغلال.

إن تحرر الانسان تمَّ أولاً ازاء الطبيعة، إذ إن معرفة الضرورة في الطبيعة حققت له الجمع بين الحرية والحاجة، ولكن هذه الطبيعة ليست مستقلة عن الحياة الاجتماعية، وكل تطور في الأدوات يحدث تطوراً في جميع نواحي الحياة في المجتمع، لأن محركي هذه الأدوات وروحها الحي هم محركو التاريخ، لأنهم هم القوى المنتجة، أو كما يقول ماركس في حديثه عن العمل المأجور في كتابه **رأس المال** «في الانتاج، لا يؤثر الناس في الطبيعة فقط ولكن في بعضهم البعض أيضاً، ولا ينتجون إلّا متآزرين حسب صورة معينة، ومتبادلين فيما بينهم فاعلياتهم. ولكي ينتجوا فإنهم يدخلون فيما بينهم في علاقات انتاج معينة، ولا يقوم فعلهم في الطبيعة، أي الانتاج إلّا في حدود هذه الروابط وهذه العلاقات».

إن العمل الجماعي يحتاج إلى ملكية جماعية، وبدون هذه الملكية الجماعية تبقى الحرية منقوصة. فالناس وهم يحسِّنون وسائل انتاجهم فإنما يفعلون ذلك لكي يتوصلوا إلى جني أكبر فائدة ممكنة من الطبيعة. والانتاج هو الوسيلة التي تمكنهم من جني اكبر فائدة ممكنة من الطبيعة، وتاريخ الانسان هو تاريخ نشدان العدالة في توزيع هذا الانتاج، وهذا ما لم تحققه الأنظمة التي تتالت على مسرح التاريخ. وإن كان كل واحد منها، وهو يقوض سابقه، يحمل مزيداً من المعارف ومزيداً من التناقضات. وإن كان النظام البورجوازي قد أمَّن الديمقراطية، فإن هذه الديمقراطية ظلت محدودة بالنسبة

للطبقات المنتجة، وفي طليعتها الطبقة العاملة؛ ذلك لأن الدولة في المجتمع الاستغلالي هي دائماً من حيث محتواها أداة لسيطرة المستغلين. ولكن الطبقة العاملة تجد في هذه الديمقراطية، رغم محدوديتها، ظروفاً ملائمة للنضال في سبيل تحسين أوضاعها، والإفادة من الحريات السياسية المعلنة في الدستور لتنظيم نفسها بشكل أفضل للنضال الثوري من أجل إسقاط النظام الرأسمالي المحتكر لفضل القيمة من انتاجها.

إن النظام الاشتراكي في نظر الماركسيين هو سيادة الحرية الاجتماعية، إذ فيه تصبح ملكية وسائل الانتاج ملكاً للمجتمع بأسره، ويمحي إلى الأبد استغلال الرأسمال للعمل، وتزول فوضى الانتاج الوثيقة الارتباط بالمزاحمة الضارية بين الرأسماليين، وتزول البطالة رفيقة النظام الرأسمالي على اختلاف تطور مراحله، وتزول معها الأزمات الاقتصادية، وذلك لا يتحقق إلّا على يد الطبقة الكادحة، الطبقة الأكثر وعياً، والأدق تنظيماً، وأكثر الطبقات ثورية. وإقامة ديكتاتوريتها لا يعني غياب الحرية إلّا تجاه المستغلين، وبدكتاتوريتها هذه ترسي قواعد ديمقراطية قوامها معرفة الضرورة، وتؤمِّن حرية تضع حداً لاضطهاد الإنسان للإنسان.

والاشتراكية بالغائها الايجابي لِلْمُلْكِيَّة الخاصة التي تعتبرها الاشتراكية بمثابة فصل للإنسان عن ذاته، تعيد هذه الملكية في خدمة المجتمع أي تعيد الإنسان إلى ذاته كإنسان اجتماعي، وهذه الاشتراكية كما يقول ماركس في ملاحظات حول العائلة المقدسة المنشور سنة 1845 «بكونها طبقيَّة كاملة تتطابق مع الأنسنة، وهي النهاية الحقة لخصومة الإنسان للطبيعة وخصومة الإنسان للإنسان، إنها النهاية الحقة للخصومة بين الوجود والجوهر، بين التموضع وإثبات الذات، بين الحرية والحاجة، بين الفرد والنوع، إنها تحل سر التاريخ وهي تعرف أنها تحله».

4 ـ الماركسية من الانتشار الايديولوجي الحزبي إلى تأسيس الدولة الاشتراكية:

باتت الماركسية بعد سنة 1870 أقوى التيارات الاشتراكية التي عرفها القرن التاسع عشر على صعيد القارة الأوروبية وخارجها، وأظهرتها جدالات الأممية الأولى ـ التي انتهت بالانقسام والفشل سنة 1889 ـ التيار الايديولوجي الاشتراكي الأكثر تماسكاً، بل التيار الايديولوجي الوحيد المترابط، بما مكّنه أن يتزعم، إلى جانب الاجتماعيين الديمقراطيين الألمان المشبعين بالأفكار الماركسية، حركة الأممية الثانية عند تأسيسها في بروكسل سنة1891، وأن يقوم بدور الموجِّه في موضوعات المؤتمرات المتلاحقة في لندن سنة 1896 وباريس سنة 1900، وامستردام سنة 1904 حول العمل السياسي وتأسيس الحزب الاشتراكي العالمي الموحَّد لتحطيم الامبريالية الرأسمالية، ونقد الاصلاحيات والمشاركة الوزارية مع البورجوازية. وعندما ظهر الانشقاق بين الاشتراكيين الأوروبيين حول القضايا القومية والحرب كان البولشفيك أمناء للأممية الراديكالية؛ فالبروليتاريا المتضامنة عبر العصور يجب أن ترفض الحياد ازاء الحروب الاستعمارية، وأن تعدّ نفسها جماعياً حين يحين الوقت لتحول الحرب الاستعمارية إلى حرب أهلية. وإن كانت الأحزاب الاشتراكية الأوروبية والحركات النقابية وقفت مجتمعة ضد تهديدات الحرب العالمية الأولى التي ظهرت غيومها مع بداية عام 1907 دون أن تتوصل إلى قرار مشترك موحد حول منع وقوعها، فقد طرح الفرنسي الماركسي جول غسد، J. Guesde 1845-1922، والالماني بيبل Beebel، 1840-1914 الشعار المعروف، أن النضال الخاص ضد الحرب ليس إلّا افراطاً، وأن هذه المسألة يجب أن ترتبط بالمسألة الأساسية والأكثر أهمية مسألة النضال الاشتراكي ضد الامبريالية، ووضع لينين أبحاثه حول البروليتاريا والقومية البورجوازية، وكتابه المعروف حق الشعوب في تقرير مصيرها المنشور في أيار سنة 1914.

وقد كان لهذه المواقف أثرها الواضح في تاريخ الفكر السياسي الأوروبي على وجه الخصوص، إذ لم تعرف بدايات القرن العشرين عقيدة سياسية أو دينية لقيت من الانتشار ما لقيته الماركسية، وكان الفكر الاشتراكي العلمي، قبل قيام الثورة البولشفية في روسيا القيصرية حاضراً حتى في البلدان الأكثر ارثوذكسية يمينية سياسياً والأكثر تطرفاً دينياً. وايقافاً لتياره الجارف، كانت البورجوازية، إلى جانب استعدادها العسكري لمواجهته، تعيد إصلاح ذاتها من الداخل لتظهر في ثوب أكثر جدة في نطاق التنظيم والفكر الاجتماعي سواء بسواء؛ (الليبرالية الجديدة، والقومية الجديدة، والتجمعات الجديدة، والاشتراكيات الجديدة). وكان التمرد على الفردانية العقلية ظاهرة القرن العشرين، هذه الفردانية التي عجزت عن استشفاف آفاق المستقبل في عالم يموج بالتبدلات، وعرف المجتمع الرأسمالي مراجعات عميقة في التقنيات والاقتصاد والأدب والفلسفة وتاريخ الأفكار السياسية، لاسيما بعد قيام الثورة البولشفية في روسيا سنة 1917، وبعد أن اتخذت

الايديولوجية الماركسية قاعدة جغرافية محددة تجري عليها تجربة الجمهوريات الاشتراكية، وأصبحت الأفكار الماركسية موصولة بوجود الدولة.

وعلى رقعة واسعة من القارتين الأوروبية والآسيوية «اتحاد الجمهوريات السوفياتية» طبقت نظرية لينين الواردة في كتابه ما العمل؟ المنشور سنة 1902 «بدون نظرية ثورية لا حركة ثورية». فقد كانت الايديولوجيا بالنسبة للينين وقادة الثورة البولشفية هي الآلة الضرورية للنضال الثوري، والتي بدونها يقع السوفيات في العفوية الثورية. وهذه الايديولوجيا هي ايديولوجيا مناضلة، وهي دليل العمل الذي يجمع، ويمثل التجربة الثورية للبروليتاريات في العالم أجمع. وما دامت النظرية الثورية مرتبطة بالتطبيق، وجب عليها أن تكون جديرة بمواجهة المسائل التي تطرحها ظروف الثورة ومقابلتها بالتجربة التي بدونها لا يمكن تطبيق الصيغ الماركسية بصفاء وعمق. ولم يعد هنالك مكان في هذه الايديولوجية الثورية لما درجت عليه التنظيرات المثالية الفلسفية الكلاسيكية في المجتمع الرأسمالي، من مثل «الموضوعية العلمية» و«النسبوية» و«الشك المنهجي»، وغيرها من تلك الأقانيم التي كان لينين يعارضها بشدة، ويقيم على انقاضها ممارسة الواقع الموضوعي في قانونياته العامة والخاصة، فنراه في كتابه **المادية والتجريبية الانتقادية** يقرر أن الثوري لا يستطيع الاَّ أن يضع جانباً نشاطه التأملي كفيلسوف أو ايديولوجي، ولا يقدر في هذا المجال أن يتناسى، ولو موقتاً، الهدف الثوري، بل عليه أن يتمتع بروحية الحزب، وعليه أن يتمثل كل المعرفة البشرية ليتمكن من الوصول إلى مرتبة الشيوعي الصالح. وبهذا تصبح الفلسفة سياسة كما يرى بحَقٍّ انطونيو غرامشي A. Gramsci في كتابه **المادية وفلسفة بنديتو كروسي**، *Materialismo stozieo la Filosfie Benédetto groce*.

وهكذا باتت الفلسفة التي هي دليل العمل أداة للتفسير الذي ينير العلاقات الاجتماعية ويتيح للناس وعي الواقع، وباتت الايديولوجيا الثورية المناضلة عنصراً أساسياً ونهائياً في السياسة الثورية وأداة في السير نحو الشيوعية.

وارتبطت الايديولوجيا الثورية عند لينين بتأسيس الحزب الشيوعي كأداة ثورية دائمة مؤهلة لكل التحركات التي تمليها الظروف. والحزب هو أداة تثقيف وأداة عمل، وكان التثقيف قبل الثورة عملاً أساسياً في وجه المتحرِّفين والفوضويين العدميين القائلين بضرورة الإرهاب والاغتيال سبيلاً إلى تحقيق الأغراض السياسية. وحماية الفكر الماركسي من أعدائه قبل الثورة وبعدها، وضرورة ايصال الرسالة والنهج الثوريين إلى الجماهير الروسية كان لا بدّ لهما من ثوريين ممتهنين، منظرين وممتهني عمل. وكانت الانضباطية الخارقة التي مارسها لينين في الحزب مصدر شكوى من خصومه، ومن الاشتراكيين الذين يرتاحون إلى العمل العفوي للجماهير، ويدعون إلى ممارسة اجتماعية جماهيرية بعيدة عن الرقابة والإكراه، ورداً على هذه اليسارية العفوية وضع لينين كتابه **المرض الطفولي للشيوعية** الذي اتهم فيه اليساريين بأنهم يلتقون في نهاية المطاف مع المنشفيك الداعين لتجريد الثورة من سلاحها. ولم يكن أعضاء الحزب جميعهم من طبقة البروليتاريا وحدها، بل كانوا من كل الطبقات التي انضوت تحت لواء العمل الثوري لأن «الثوري المحترف هو رجل تجرد من أصله، لأن حرفته قد استولت عليه تماماً، وعلى الحزب الاّ يهاب انتزاع الثوري الجيد العامل في وسطه كي يتولاه ويخصصه للعمل الثوري». أما المنظمات النقابية فعلى الحزب أن يوجهها وأن ينظمها عند الضرورة، وأن يحفزها دائماً على العمل السياسي، وألاّ يتركها اطلاقاً تقع في فساد النقابية الانكلوسكسونية، أو النقابية الثورية على الطريقة الفرنسية. فالشعور الطبقي لا ينشأ من مجرد الظروف المحيطة بالبروليتاريا وحدها، بل من التثقيف الايديولوجي الذي يضع الطبقة العاملة في اطار العمل الثوري، وكانت هذه الصرَّامة الحازمة واحدة من نقاط الخلاف الكبرى مع الاشتراكيين المنشقين من أمثال تروتسكي وكوتسكي وروزا لكسمبورغ وغيرهم من الذين كانوا يدعون إلى انتقائية اكثر مرونة في تكوين الحزب الواسع القابل لكل الاتجاهات، وإعطاء مزيد من الحريات للعمل النقابي.

كان لينين الايديولوجي الأول لماركسية القرن العشرين في الاتحاد السوفييتي وفي كل الديمقراطيات الشعبية التي نشأت فيما بعد، وكانت اهتمامات لينين الكبرى، إقامة التوازن بين السلطة والحرية. فهدف الثورة الأول والآني كان بالنسبة إليه إلغاء الدولة البورجوازية الغاء كاملاً، وليس القضاء عليها ببطء وبصورة تدريجية كما كان يدعو إليه الاشتراكيون الاصلاحيون. فديمقراطية البورجوازية هي «ديمقراطية منافقة ظالمة» والثورة البروليتارية هي التي تحقق الديمقراطية الفعلية والشاملة، وهذا ما انتهى إليه من معاودة قراءاته للمنطق الهيغلي والأطروحات الكبرى لماركس وانغلر القائلة بأن الدولة ما وجدت أساساً للتخويف أو الإكراه، وهذه الصفة ستلازمها حتى في المجتمع الاشتراكي الناشيء، ولكن المشكلة ظلت عنده هي مشكلة النسق والمدة التي ستزول فيه الدولة، وهكذا

«تظل المسألة مفتوحة حول المهلة وحول الأشكال العملية لموت هذه الدولة المحتوم، لأننا لا نمتلك أي معطى يسمح بحلها» وكتابه الدولة والثورة المنشور سنة 1914 كان مرجعاً في النزاعات حول مفهوم السلطة والديمقراطية التي حدثت بين الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا سنة 1949 ومع بولونيا سنة 1955 والصين سنة 1956 وتشيكوسلوفاكيا سنة 1968 والانشقاقات الحزبية في فرنسا وايطاليا، وكذلك الخلافات داخل الاتحاد السوفياتي نفسه تمت تحت شعار العودة الى لينين.

5 ـ الاشتراكيات الاصلاحية وموقفها من اشتراكية ماركس ولينين العلمية:

ليس ثمة بين المشتغلين في الفكر السياسي الحديث والمعاصر من ينكر وجود الطبقتين المتمايزتين في المجتمع الرأسمالي، الطبقة البورجوازية وطبقة البروليتاريا، مهما قيل عن ازالة او ضمور الفوارق الكبيرة التي اتسم بها القرن التاسع عشر وامتداداته في القرن العشرين، كما أنه ليس ثمة من ينكر أن هذا التمايز في البنى الطبقية Structures des classes مرده إلى الطريقة التي يتم بها الانتاج، وأن هذا التمايز هو وليد الثورة الصناعية والتحولات التي اقتضتها في الأعمال والتقنيات التي لا بد منها لرفع المستوى الانتاجي وضبط قواه. وفيما عدا ذلك تبقى طروحات الاشتراكية العلمية عرضة للنقد وللمناقشات الواسعة، لا من قبل اعدائها التقليديين، بل من قبل من لا يكنون لها عداء مبدئياً من العلماء المتخصصين، والاشتراكيين المنشقين، والاشتراكيين الاصلاحيين، وحتى من قبل مطوّري الاشتراكية العلمية أنفسهم. فعلماء الأنتروبولوجيا المحدثون هم أقل استعداداً من ماركس لقبول الرأي القائل بتفسير سلوك الشعوب البدائية الأساسي كله تفسيراً اقتصادياً، ومثلهم علماء النفس العصريون الذين يأبون على نحو مماثل قبول فكرة «الانسان الاقتصادي». والماركسيون أنفسهم كانوا يؤثرون منذ البداية لفظة مادي على لفظة اقتصادي صفة لمفهوم ماركس للتاريخ، وذلك لأن لفظة مادي تفسح مجالاً أكبر لأخذ العوامل غير الاقتصادية بعين الاعتبار، عندما يفهم منها أن الناس وعقول الناس جزء من عالم القوى المادية، ولأنهم كانوا يدركون أن هناك مغالاة في القول أن الأفراد لا يتحركون إلاّ بدوافع اقتصادية. وقد ساق البروفسور ج. د. هـ كول، رئيس الجمعية الفابية واستاذ النظريات الاجتماعية في جامعة اوكسفورد في كتابه رواد الفكر الاشتراكي، 1789-1850، مجموعة كبيرة من الملاحظات التي اثيرت حول الماركسية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وجُلّها يتركز على أن مصداقية المادية التاريخية تفقد الكثير من تألقها، إذا ما حاولنا تطبيقها على العصور السابقة للثورة الصناعية في أوروبا، وهو يتساءل فيما «إذا كانت المقولة المتمثلة في لفظة اقتصادي يمكن أن تتميز في انماط المجتمع الأكثر بدائية من غير مفارقة تاريخية anachronisme عن المقولات الأخرى بقدر يقارب قدرتنا على تمييزها في المجتمعات العصرية، وما إذا كان يتعين علينا أن نعترف للعوامل العسكرية أكثر مما كان ماركس مستعداً للاعتراف لها بأثرها التكويني الفعّال في البنى الطبقية. كذلك لا نحسب ان كل امرىء مستعد لقبول تفسير فيورباخ للمعتقدات الدينية كثمرات لعملية تمديد قام به العقل البشري، أو لقبول تطوير ماركس للنظرة الدينية التي ترجع الدين آخر الأمر مع سائر أجزاء المركب الاجتماعي على حد سواء إلى تأثير الأحوال الاقتصادية».

ولا شك أن تطور الرأسمالية في القرن العشرين وضع تنبؤات ماركس، لدى فريق كبير من المشتغلين في الفكر السياسي، موضع الشك إن لم نقل موضع الإتهام. وإن كان ماركس لم يضع في الواقع أيّ توقيت لزوال الرأسمالية، فإن هذا التوقيت جرى ضمنياً في تحليله للأسباب التي يجب أن تؤدي إلى زوال الرأسمالية في البلدان الأكثر تصنيعاً نتيجة لحتمية التركيز الرأسمالي وما ينتج عنه من تعميق الوعي الطبقي الضروري لقيام طبقة البروليتاريا. ولكن التركيز الصناعي ـ كما أثبتته الوقائع في كثير من البلدان حتى الآن ـ لم يؤدِّ الى انتزاع ملكية صغار البورجوازيين، ولم يؤدِّ إلى مزيد من افقار الطبقة العاملة، بل ادى نمو الشركات المساهمة إلى ظهور تعاضديات شاركت فيها البورجوازية الصغيرة والحرفيون والنقابات العمالية. وبدلاً من الوعي الطبقي الثوري الذي يقود إلى قلب الأنظمة الرأسمالية نشأ وعي نقابي اصلاحي ضاغط، ولكنه لا سياسي في جوهر تحركه، يرفض العنفية، ويعمل على تحسين احوال العمال من داخل النظام الرأسمالي نفسه، وهكذا كانت النقابية «الاجتماعية الديمقراطية» في المانيا، والنقابية اللاسياسية في كل من فرنسا وايطاليا هي المزاحمة الحقيقية للفكر الماركسي، وظلت بريطانيا الأرض الخصيبة للنقابية الأنكلوساكسونية trade-unionisme بعيدة عن الايديولوجية الماركسية في تعريفها للاشتراكية. وهذه النقابيات يجمعها قاسم مشترك هو رفضها الجذري لأي تنظيم سياسي تسلطي وشامل للاقتصاد، لأن التحرر الاقتصادي

يجب أن يكون من وضع العمال أنفسهم عن طريق التنظيم الذاتي للجماهير الشعبية، وفي منأى عن التدخل السياسي. وهذه التعاضديات النقابية اللاسياسية، إن كان لها من ايديولوجيا، فهي ان تجعل من النقابة «الشكل الاجتماعي» المعد للحلول محل الدولة. وتيارات هذه النقابية متفقة جميعها على أن تجعل من النقابة عالم العامل الشامل، مؤمنة له، عن طريق الضغط الاجتماعي، الثقافة والعمل والشعور بالتضامن والتعويضات التقاعدية، ولكنها ترفض أن تقوم بأي عمل ثوري عنيف ضد جهاز الدولة. وتنبؤات ماركس في نظر هذا الفريق، لم تفجأ بنمو التعاضديات النقابية، وحسب، بل إن الرأسمالية التجاريَّة والمالية البالية التي كان ماركس يظن بأنها ستخلي المكان أمام الرأسمالية الصناعية، سرعان ما ترسخت مع نمو التروستات المتزايد الدلالة على أن الرأسمالية الحديثة هي رأسمالية مصرفية على غرار ما كان قد تنبأ به سان سيمون. وكان النقاش أكثر حدة بصورة خاصة حول الزراعة، فخلافاً لتنبؤات ماركس الذي كان يرى أن قانون التراكم والتركيز يطبق ايضاً على الزراعة فإن توقعات برنشتاين جاءت أقرب إلى الصواب، فقد اثبت برنشتاين الذي اتبعه اشتراكي الماني آخر هو ارنست دافيد أن هذا القانون «التراكم والتركيز» لا ينطبق على الزراعة، وحاول ارنست دافيد بصورة خاصة أن يبين أن الملاك الزراعي الصغير الذي تشبهه الماركسية بالبروليتاري، ربما كان فعلاً بروليتارياً إلّا أنه لا يتصرف على أساس أنه عامل اقتصادي، أو عامل سياسي، ووصلت انتقادات الماركسية عند برنستاين إلى حد اعتباره المنهج الديالكتيكي هو العنصر الخادع في العقيدة الماركسية أو الشرك، لأنه العائق الذي يقطع الطريق على كل ملاحظة صائبة للأشياء، ورفضه فكرة الانعكاس في الأفكار، واعتقاده بأن الأفكار والأوامر الأخلاقية لها حقيقة ذاتية، وهي تفعل فعلها أيضاً في التاريخ، وعلى الاشتراكية، بدلاً من ان تتخلى عن هذه الأوامر أن تستوعبها، وأن لا تجعل من صراع الطبقات، ومن التحولات الاقتصادية المحرك الوحيد للتاريخ.

وعلى الجملة فإن الايديولوجيا الماركسية ظلت موضوع نقاش لم يتوقف منذ ظهورها حتى يومنا هذا، وخلال هذه الجدالات المطولة استكملت هذه الايديولوجية تطورها وشهدت مراجعات كثيرة، وشوهدت عند الاشتراكيين الاصلاحيين عودات إلى كانط وهيغل، ومحاولات توفيقية وتسويات مشبوهة. وإن كان اعداء الاشتراكية العلمية لهم منطقهم الخاص في المقارعة والدعاية، فإن جدالات الماركسية كانت في الجانب الأكبر منها مع الاشتراكيات الاصلاحية، لأن زعماء هذه الاشتراكيات كانوا يدعون أنهم ينشدون الكمال الحقيقي للاشتراكية او ينشدون «الاشتراكية الحقيقية»، التي تجمع ما بين مجتمع الرخاء وعدم الاستغلال والحرية الانسانية، وكانت مقولتهم المزمنة تتمثل في تعاون الطبقات، ورفض ديكتاتورية البروليتاريا والتخلي عن الأعمال الثورية. وهي المقولات التي ظهرت بذورها في الربع الأخير من القرن التاسع عشر مع برنشتاين وجان جوريس، وابنعت عند كبار المنظرين الاشتراكيين المعاصرين من أمثال غارودي، وفيشر، وجيلاس وبيتكوف: الاشتراكية «التعددية»، واشتراكية «السوق» و «الاشتراكية ذات الوجه الانساني».

ففي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر طرح برنشتاين، على الصعيد الفلسفي كما على صعيد المقتضيات السياسية قضية الحرية كعنصر أصيل في جوهر الاشتراكية التي تناهض الطغيان. ونالت اطروحات برنشتاين موافقة الاشتراكيين النمساويين ماكس أدلر Max Adler واتوبوير Otto Bauer. ولقيت هذه الاطروحات تقبلها الواسع في أوساط الاشتراكيين الفوضويين؛ فانطونيو لا بريولا في اطروحته بحث حول التصور المادي للتاريخ يرى في سير التاريخ سخرية تكذب كل التحليلات العلمية، فليس في جوهر احداث التاريخ نزوة تفوق نزوة «الهوى» و«حرية الفكر البشري»، وهذه النزوة الطبيعية العفوية عند الجماهير الشعبية لا توصلها الى الحرية المبدعة لأن الجماهير تتبع في القيام بتجربتها الخاصة في الحرية احساسها، وواجب الماركسية معاونتها، على طريقة سقراط، استكمال تحررها دون أن تفرض نفسها على هذه الجماهير كعلم للواقع الحق. وفي هذا السياق نقض بنديتو غروس Benedit- to Groce 1856-1952، في السنوات الأولى من القرن العشرين 1900-1909، السلسلة السببية الديالكتيكية الشهيرة عند ماركس، وذلك من منطلق أن التقدم الموجود في التاريخ ليس سببه تحول الشيء الى ضده، بل مقدار الحرية التي يخلقها الناس لأنفسهم في علاقاتهم الاجتماعية والتاريخية، وما تكسبهم هذه الحرية من شخصيات متمايزة. فالشرُّ لا يتحول ديالكتيكياً الى خير، بل إن الانسان هو الذي يتحكم بالخير والشر ويختار ما هو الأفضل من أنواع الخير، ولذا فان غروس يطرح على كل من الاشتراكية والليبرالية مفهوماً استلفه من كانط هو مسألة الحرية الأخلاقيه. وظل اتباع الاشتراكية الفوضوية (باكونين، وكروبتكين وجان غراف J. Grave) رغم تشددهم القوي

ضد الملكية الخاصة، باعتبارها أصل التفاوت بين الناس، معارضين بصورة جذرية أيّ تنظيم تسلطي وشامل للاقتصاد، مدافعين عن مبدأ التنظيم الذاتي للجماهير الشعبية في معزل عن تسلط الطبقة العاملة كوحدة سياسية، وضد هذه النزعة خاض لينين معاركه الايديولوجية على الصعيد الروسي، وعلى الصعيد العالمي، لا سيما عشية اندلاع الثورة عام 1917.

وفي المانيا كما في روسيا، سادت قبيل الحرب العالمية الأولى افكار المانشفيك الروس، وشرعية الاشتراكيين الالمان، فزعماء الاشتراكية «الاجتماعية الديموقراطية الالمانية» كانوا يرون ـ نظراً لما هي عليه العقلية الالمانية من احترام للنظام القائم، ولاقتناعهم بسلوك الطريق البرلماني سبيلاً للنضال السياسي ـ ان لا مجال للثورية الماركسية العنيفة. فالدولة الالمانية كانت السباقة بين الدول الاوروبية الى ممارسة اشتراكية الدولة، والحكومات الالمانية المتعاقبة اتبعت سياسة اصلاحية، والقوانين الاستثنائية التي اتخذها بسمارك ضد الاشتراكيين الالمان لم تعمر طويلاً، ولذا كان الاشتراكيون يسعون الى كسب ثقة الناخبين الجدد في الطبقات الوسطى والمثقفين والفلاحين، ولم يروا حرجاً في تسنم مقاعد وزارية في الحكومات البورجوازية، وهي القضية التي اثيرت في مؤتمر الأممية الثانية المنعقد في باريس عام 1890 حيث قدّم الماركسي الفرنسي غسد J. Gusede نقداً يتضمن الإدانة المطلقة للاصلاحية البرلمانية، ولقي معارضة قادها كاوتسكي الذي كان مع النهج الديموقراطي في وجه النهج البروليتاري الدكتاتوري، وان كان يعتبر المنهجين ينشدان الشيء ذاته: تحرير البروليتاريا ومعها تحرير الانسانية بواسطة الاشتراكية. ثم عاد مؤتمر امستردام عام 1904 الى تبني ديكتاتورية البروليتاريا رغم معارضة التيار النمسوي المتمثل بادلر. وبممثل الاشتراكية البلجيكية ڤوردفلد Vauder Veld.

أما خارج المانيا والنمسا على وجه الخصوص، فقد كان الاشتراكيون يراكمون فوق ماركسية ماركس، عن قصد أو جهل، مثاليات ديموقراطية كان قد سبق لماركس ان انتقدها ورفضها، وكان ممثل هذه الروح الديموقراطية الانسانية في فرنسا جان جوريس، 1859 - 1914. وجان جوريس متمسك بالديموقراطية لا كتكتيك انتخابي غايته المكاسب السياسية، بل كأساس جوهري للحركة الاشتراكية، فالبروليتاريا لا يمكن ان تترك لا مبالية ازاء جوهر الديموقراطية، وَمُهِمَّةُ الدفاع عن الحريات السياسية في الجمهورية موكولة لابن الطبقة العاملة، ولا يمكن التخلي عن الديموقراطية للبورجوازية، إذ «ماذا سيكون مصير الحريات السياسية في هذا البلد لو لم تكن الطبقة العاملة قد اعطت منذ عشرين سنة شجاعتها وقوتها وتجردها لكل الحركات التحررية؟». ونزعة جوريس الديموقراطية الانسانية تضعه في صفوف مدرسة برنشتاين، رغم العديد من مظاهر التميز عنه؛ فهو مثله يرفض المادية التاريخية وعقيدة الصراع الطبقي، وهو في سجاله الشهير مع بول لافارغ يعود الى سبينوزا وكانط وهيغل في محاولة التوفيق بين المثالية والمادية، فالتاريخ البشري، كما يذكر في كتابه روح الاشتراكية يحمل في طيات تطوره اتجاها عاقلاً ومعنى مثالياً، «فالانسانية تبحث عن ذاتها، وتؤكد ذاتها بذاتها، ومهما تنوعت الأوساط والأزمات والمطالب الاقتصادية فهنالك نفس واحد من الشكوى والأمل، يخرج من فم العبد والقن والبروليتاري، وإن هذا النفس الانساني الخالد هو روح ما يسمى الحق».

وانسانية جوريس تستند الى وثيقة حقوق الانسان الفرنسية وفرديتها الحازمة، فالاشتراكية وحدها «هي التي ستعطي لاعلان حقوق الانسان كل معناها، وهي التي ستحقق الحقوق البشرية.. فالاشتراكية هي الفردية المنطقية التامة». فلا شيء فوق الفرد، هذا هو محتوى مقاله المنشور في روفو ده باري *Revue de Paris* في أول كانون الأول عام 1898، ومحور كتابه التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية يتركز على ان الاشتراكية الضخمة والحقة موجودة في الثورة الفرنسية، اشتراكية التصالح والتوفيق بين الاشتراكية والحرية، وحيثما تنتظم الاشتراكية كحزب فانها تعمل بالضرورة من أجل الحريات الفردية، والحريات السياسية وحق التصويت، وحرية الضمير وحرية العمل.. وهكذا فان جوريس لا يقبل مفاهيم الماركسية في نضال الطبقات وديكتاتورية البروليتاريا، ولا يسعى الى قلب الأنظمة البورجوازية، بل الى صهر الطبقات ضمن تنظيم عمل يكون الأفضل بالنسبة للجميع من التنظيم القائم. وكان جوريس يواجه تيار غسد Gursde الاشتراكي الماركسي الذي يجعل من الاشتراكية عقيدة طبقة، بالعقيدة الاشتراكية الحقة كما صاغتها العقول الأكثر خلقاً وابداعاً، أمثال لويس بلان، وبرودون، وفورييه. وصدى هذه المبادىء موجود عند ليون بلوم المناضل في سبيل اشتراكية غير ماركسية تدور في أفق أخلاقية عالمية، والذي أخذ من التنديد بالبولشفية موقفاً ثابتاً طوال حياته، واصفاً اياها بالبلانكية Blanquisme؛ فالاشتراكية عند بلوم كما يوردها جان توشار في كتابه اليسار في فرنسا منذ عام *1900* هي «الاشتراكية الأخلاقية، وهي تقريباً شبه دين بقدر ما هي عقيدة. إنها التطبيق السليم في حالة المجتمع الراهنة لتلك المشاعر العامة والكلية التي

قامت الأخلاقيات والديانات عليها تباعاً».

أما في انكلترا حيث عاش ماركس وانغلز، فقد ظلت الايديولوجيات والمدارس الاشتراكية خامِلَة مستكينة موسومة بتيار طوباوي، ومقيَّدة بجملة من الاعتبارات الدينية والاخلاقية. فالحركة الفابية التي تأسست منذ عام 1884 اتسمت بالنزعة النفعية، وقد بذل قادتها جهدهم لاستبعاد الفلسفة والايديولوجيا عن صلب عقيدتهم، مركِّزين على الاكتفاء باللافلسفية البنتامية، وهذه الواقعية التجريبية قادتهم الى عدم التطلع الا الى السبل العملية التي يمكن ان تسلكها الاشتراكية في بريطانيا، وهي الاشتراكية الادارية لدى الويبيين أي جماعة وب Web ذات الطابع المتميز بخصوصية بريطانية، وهي خصوصية تاريخية وتحليلية للنقابات البريطانية وتحولاتها واساليبها في النضال والتنظيم والضغط. وهم في مؤلفهم الكبير **الديموقراطية الصناعية** المنشور عام 1897 يثبتون أن النقابات والتعاضديات قد أوجدت في الواقع مؤسسات وحركيات ادارية «ميكانيسمات» كانت اهدافها ونتائجها اشتراكية، هي في تعريفهم الاكثر مكاسب وعدالة وسعادة ممكنة. وعندما ارادت الفابية أن تضيف العمل السياسي الى العمل النقابي والاقتصادي، فان العمل السياسي عندها لم يكن يعني تأسيس حزب سياسي، بل الضغط على الدولة لتحل محل «الديموقراطية الصناعية» التي كانت تديرها النقابات التعاضدية، واقامة حد أدنى من التعليم الوطني والصحة والخدمات والاجور وتطبيق ذلك بدقة لصالح الأجراء باكملهم في فروع الصناعات الأضعف والأقوى على السواء، ولم تكن اشتراكية الدولة هذه، المجردة من كل مسلَّمة فلسفية أو ايديولوجية مسبقة مدرسة اشتراكية بالمعنى الفلسفي والسياسي، بل هي اشتراكية ادارية تتكيف مع التراث البريطاني من ناحية منفعيتها، مما ابقاها مجرد حركة عمالية نقابية. وحزب العمال Labour Party الذي نشأ على انقاض الفابية أو الى جانبها عام 1888 حظَّر على نفسه، بفعل منشئه، كل فلسفة، وإن كانت مراميه وبرامجه تضم مطالب اشتراكية. وحزب العمال الذي تكوَّن على الصعيد البرلماني لكي يوحد عمل المنتخبين الجدد في اسكوتلاندا وغيرها كان تجمُّعه نصراً للطبقة العاملة وليس لايديولوجية الحزب، ورغم الانتصارات الانتخابية التي حققها عام 1906، فان الجماهير العمالية الانكليزية لم تكن قد اهتدت حتى عام 1914 الى العمل السياسي، فلم تعرف بريطانيا ضغطاً اشتراكياً حقيقياً، فلا ماركسية تقريباً، ولا ايديولوجيا، ولا حركة ثورية على الصعيد الشعبي العام.

ان غالبية هذه التيارات الاشتراكية الموسومة بالاصلاحية، باستثناء الاشتراكية البريطانية، تتفرع من حركات اشتراكية نشأت بذورها في القرن التاسع عشر وريث عصر الانوار الذي حثت فلسفاته على الدعوة الى انسانية علمانية يكون الانسان فيها هو الغاية الاخيرة، ورفضت أن يعامل كشيء او تابع لشيء أو شخص أو جماعة، فحريته مقدسة ازاء الآخرين وازاء مواجهة الدولة، وهذه الحرية هي في اساس الحقوق التي تحميها الدولة. وهذا هو الاساس النظري لفلسفة الثورة الفرنسية، والذي شكل الخلفية النضالية لكل التحركات والثورات التي عرفتها فرنسا والعالم الاوروبي طوال القرن التاسع عشر. والاشتراكيات مُجْمِعَةٌ على ان هذه الحرية الانسانية وثيقة الارتباط بالواقع الاقتصادي المادي مع فارق في النسب والأولويات التي توكلها هذه الاشتراكيات للعامل الاقتصادي، فالانسانية والعوامل الاقتصادية هي في نظر الاشتراكيات الاصلاحية والديموقراطية من البديهيات التي لا بدَّ من اقامة التوازن فيما بينها لكي لا يصبح الانسان عبداً للنظريات الاقتصادية، وألاَّ يؤدي اغفال الجوانب الاقتصادية الى خلخلة المفهوم الانساني الثابت والمستمر، وهذا ما عبَّر عنه الاشتراكي البلجيكي هنري دي مان في اطروحته القائلة «بان لا معنى لصراع الطبقات المنقول من الصعيد الاقتصادي الى الصعيد الاخلاقي سوى الاخلال بالهدف الاخير للمشروع الاشتراكي. ولكي يؤدي تحرر طبقة ما فعلياً الى انعتاق الانسانية بأسرها فلا بدَّ له من تبرير اهدافه ومناهجه ليس بالمصلحة الخاصة ابداً، وانما باحكام قيمية ذات صلاح انساني عام». وما ينبغي التنديد به ليس مبادىء الانسانية البورجوازية والمسيحية، وانما ينبغي التنديد فقط بعدم كفاية تحققها، «والحركة الاشتراكية هي في آن واحد المدافع عن الديموقراطية التي هجرتها البورجوازية، والمحقق للمثال المسيحي الذي تخلَّت عنه الكنيسة»، ومن واجب الثقافة البروليتارية أن تستأنِفَ دون أن تتبرجز - الدفع المعطى للحقبة الثقافية البورجوازية، وان توسع «مجال التقريب بين اتجاهات بالغة التنوع ضد الحواجز العرقية والقومية، وحواجز الدين والجنس والعمر والطبقة»، وهذا غير ممكن في حال احتكار البروليتاريا المثال الاشتراكي القائم على اقتناعات اشتراكية من النوع الكلي.

ومن هنا فان الاشتراكيات الديموقراطية التقت مع البورجوازيات ذات التقاليد الليبرالية التي يتقبل نظامها الاختلاط والتعدد كاساس للسلطة، واصطدمت بالماركسية التي تحظر العمل الا لفريق معين من الطبقة العاملة مؤمن

بايديولوجيتها. والاشتراكيات الديموقراطية التي لا تنفي علمها بهيمنة البورجوازية في الانظمة الديموقراطية، واندماجها مع الاستعمار والعنصرية، وسعيها الى هيمنة خطابها الايديولوجي النازع الى اعلاء مثال الصورة البورجوازية للحق والجمال والخير، فانها تعتبر الصراع داخل الديموقراطية كفيلاً بتصحيح المسار في اتجاه المنحى الاشتراكي النازع الى نظام اجتماعي عادل، وتعدد الاحزاب هو بمثابة الضمانة الحقيقية لبلوغ هذا الهدف الاسمى، مهما كانت الاتهامات الموجهة لهذه الاحزاب بتزييف اللعبة الديموقراطية. فالديموقراطية في نظر الاحزاب الاشتراكية هي الديموقراطية للجميع للبورجوازيين وللعمال على السواء، هذا مع اعترافها بوجود الصراع الطبقي، لا بل إنها تستمد قوتها منه بوصفها حزباً للطبقة العاملة، وهذا ما يميزها عن الاحزاب السياسية اليمينية التي تعتمد هي الاخرى على الاعتراف بالتعددية. وهكذا «تكمن السمة المميزة للاشتراكية الديموقراطية في كونها تبني مشروعها على اساس وجود الصراع الطبقي بين الشغيلة والبورجوازية، وهذا الامر يميزها عن الاحزاب اليمينية ويقربها من الاحزاب الشيوعية، لكنها لا تنوي حسم هذا الصراع بالغاء المنافس، ولهذا فانها، مثل اليمين الليبرالي تتقبل التعددية في المجتمع». وهذا الموقف هو السمة البارزة المشتركة لكل التيارات الاشتراكية الديموقراطية على اختلاف نزعاتها المعتقدية، بما في ذلك الفابية ثم العمالية الانكليزية، والاشتراكيات السكندينافية التي تعتبر هذا المبدأ من المسلمات.

إن الخلفية الايديولوجية للاشتراكيات الديموقراطية هي الإصلاحية، وقد حققت هذه الاشتراكيات انتصارات متصاعدة في الخمسين سنة الاخيرة التي تلت الحرب العالمية الثانية، فدخلت الاصلاحات الاشتراكية عالم الاقتصاد الرأسمالي لا سيما في التأميمات لقطاعات واسعة من قطاعات الانتاج التي غدت ملكيتها تابعة للدولة.

كما عرفت إعادة توزيع مستمرة للمداخيل والرساميل وتكريس الحقوق الاجتماعية من كل صنف. ولكن الأزمات الداخلية والدولية كانت تطرح امام الاشتراكيات الديموقراطية قضية المزيد من التكيف مع البنى الرأسمالية فتجد المصاعب الانتخابية في تجسيد انفصالها عن الماركسية، او تجد نفسها مسوقة - بحكم الالحاح الشعبي - الى مزيد من الاصلاح الثوري فتصطدم بعقبات من نوع آخر عقبات البنى الاقتصادية والارث الثقافي. وكانت الخصومة بين الشرق والغرب، وتعمير أوروبا، ثم الأحداث التي وقعت في يوغوسلافيا والمجر وتشيكوسلوفاكيا عوامل في ابعاد الاشتراكيين الديموقراطيين عن الايديولوجيا الماركسية وإعلان مواقفهم الواضحة القسوة ضد الاتحاد السوفياتي، ومطالبتهم الاتحاد السوفياتي بمزيد من الديموقراطية في نظام الدولة وحياة الحزب الداخلية، وعدم تجاهله حق الشعوب في حكم نفسها بنفسها، ولكن ذلك لم يحل دون معارضة التنظيمات الاشتراكية لأي تدخل من جانب الدول الرأسمالية ضد الاتحاد السوفياتي، واحتجاجها ضد التدابير الاستثنائية المتخذة من جانب مختلف الحكومات ضد الشيوعيين.

ولم تكن الاشتراكية العلمية داخل الاتحاد السوفياتي ومجموعة البلدان الاشتراكية خالية من الازمات، وفي طليعتها ازمة الحريات الديموقراطية، واتهام الدولة الاشتراكية الكبرى - الاتحاد السوفياتي - بالبيروقراطية، ووضعها على قدم المساواة مع الامبريالية الاميركية، وبلغ الاتهام حدود نفي الدور القيادي والطليعي للطبقة العاملة عموماً، لأن هذه الطبقة تبرجزت في العالم الرأسمالي واكتسبت صفة بيروقراطية متسلطة في المجتمع الاشتراكي، ومن هنا كثرت الدعوات الى قيام نماذج من الاشتراكيات المتعددة وفقاً للمقتضيات الاقتصادية والتاريخية والثقافية لكل بلد، وكانت هذه الدعوات في معظمها تتغذى من معين الايديولوجيات الاصلاحية الاوروبية، وكان روجيه غارودي المنشق عن الحزب الشيوعي الفرنسي من كبار الداعين الى تعددية النماذج الاشتراكية، اي مجموع بنى اقتصادية واجتماعية وسياسية وايديولوجية تختلف اختلافاً شديداً فيما بينها وهي مع ذلك متساوية القيمة، وهذا ما نشاهده في مؤلفاته **النموذج الفرنسي للاشتراكية** و **منعطف الاشتراكية الكبير** و **الحقيقة كلها** و **من أجل بعث الأمل**، وهي تشتمل على موضوعات واستنتاجات لا تتفق ومبادىء الماركسية. وعلى غرار غارودي يقدم ل. فيشر في كتابه **الفن والتعايش** (حول علم الجمال الماركسي المعاصر) صورة مظلمة للاشتراكية العلمية المطبقة في بلدان العالم الاشتراكي الذي استعبدت فيه المادة الانسان. وهذه الانتقادات الكثيرة تلقى من الايديولوجيين الماركسيين، لا سيما مفهوم تعدد النماذج الاشتراكية، سيلاً من الردود التي تركز على معنى دور السلطة في يد الشغيلة، وعملية التطور الاجتماعي الموجهة من قبل الحزب الماركسي اللينيني، وملكية وسائل الانتاج، وتربية الشعب بروح الايديولوجية الشيوعية العلمية وروح الصداقة مع شعوب البلدان الاخرى وشغيلة العالم كله، على غرار ما نقرأ لـ د. جيرفوف في كتابه **خرافة الاشتراكية الجيدة والاشتراكية الرديئة**.

مصادر ومراجع

- انغلز، فريدريك. تطور الاشتراكية من طوباوية إلى علم، دار الفارابي، بيروت، 1978.
- برونين، إيفان سبيتشيف، مخائيل، القواعد اللينينية لحياة الحزب الداخلية، تعريب ندى الشمالي، دار الفارابي، بيروت، 1976.
- توشار، جان بمعاونة لويس بوردان، بيار جانين، جورج لافو، جان سيريتلي، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، 1983.
- جيرفوف، د، خرافة الاشتراكية الجيدة والاشتراكية الرديئة، تعريب أكرم سليمان، تدقيق بدر الدين السباعي، دار الفارابي، بيروت، دار الجماهير دمشق، 1978.
- شاخنازاروف وآخرون، الناس والعلم والمجتمع، دار التقدم، موسكو، لا. ت.
- شاتلي فرانسوا وديهاميل، اوليفبي، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة خليل أحمد خليل، معهد الأنماء العربي، بيروت.
- غليزرمان، قوانين التطور الاجتماعي - طبيعتها واستخدامها، دار التقدم، موسكو، 1983.
- كورنفورت، موريس، مدخل المادية الجدلية، تعريب محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، 1979.
- كول، ج. د. هـ. رواد الفكر الاشتراكي 1789-1850 . نقله إلى العربية منير بعلبكي دار العلم للملايين بيروت ط 2 يناير، 1978.
- لينين، ف. المادية ومذهب نقد التجربة، إعداد توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، 1979.
- ـــ، المختارات في ثلاثة مجلدات، دار التقدم، موسكو، 1966.
- ماركس، انغلز، لينين، المادية التاريخية، مكتبة الزهراء الحديثة، دمشق، ودار الفارابي، بيروت، 1975.
- ماركس، انغلز، بيان الحزب الشيوعي، دار التقدم، موسكو، لا. ت.
- مشابك، منير، المطول في علم الاجتماع، مطبعة جامعة دمشق، 1959.
- نمر، نسيب، تطور الديالكتيك عبر التاريخ وقانونه الأساسي وحدة ونضال المضادات، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، لا. ت.

Althusser, L., *Pour Marx,* Maspéro, 1965.
— Ansart, Q., *Naissance de L'anarchisme,* P.U.F., 1970.
— Aron, R., *Les Etapes de la pensée sociologique, Gallimard,* 1967.
— Axelos, K., *Marx, penseur de la technique* , éd. de Miniut, 1961.
— Benoit, Francojs- Paul, *La Démocratie libérale,* P.U.F., 1979.
— Bergoumioux et B. Manin, *La Social-démocratie ou le compromis,* P.U.F., A. Colin, 1979.
— Bouglé, C., *Socialisme Français:* du « socialisme utopique » à la « démocratie industrielle », A. colin, 1933.
— Brenstein, Edward, *Les Présupposés du socialisme 1899,* Le Seuil, 1974.
— Burdeau, Georges, *Les Libéralisme,* Le Seuil, 1979.
— Calvez, J.Y., *La Pensée de Karl Marx,* éd. le Seuil, 1956.
— Duverger, M., et autres, *Partis Politiques et classes sociales en France,* A. Colin, Paris, 1955.
— Engels, F., *Anti-Dühring,* éd. Sociales, Paris, 1950.
— ————, *Dialectique de la nature,* éd., Sociales, Paris, 1952.
— ————, *Ludwig. Feuerbach*
— ————, *L'Origine de la famille, de la Propriété et de l'état,* éd, Sociales, Paris, 1954.
— ————, *Socialisme utopique et socialisme scientifique, éd. Sociales,* Paris, 1948.
— Fourrier, Charles, « Vers la liberté en amour », Recueil d'extraits présenté par Daniel Guérin,
— Gurin, D., *L'Anarchisme,* Gallimard, Coll. Idées. 1965.
— *Histoire du Parti Communiste* (Bolchévik) de l'U.R.S.S.
— Jaurès, Jean, 1859-1914, *L'Esprit du socialismes antologie,* Gontier, Coll. Médiation, 1964.
— Kalimine, Mikhail, *L'Education communiste, éd. La nouvelle critique,* Paris, 1950.
— Le Fèvre, H., *Le Marxisme,* P.U.F., Paris,
— ————, *Pour Connaître la Pensée de Lénine,* Bordas, 1977.
— ————, *Pour Connaître la pensés de Marx,* Bordas, 1947.
— Lenine, V.I., *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution russe,* 1905, Thèses d'Avril, 1917.
— ————, *L'Etat et la révolution,* éd., Sociales, Paris, 1947.
— ————, *L'Impérialisme, Stade suprême du capitalisme.*
— Marx, Karl, *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel,* Aubier-Montaigne, 1971.
— ————, *Le Capital,* Livre I, Tome I, éd. Sociales, 1948.
— ————, *Préface à la contribution à la critique de l'économie politique,* éd. Sociales, Paris, 1952.
— Marx, K., et Engels F., *Idéologie allemande (1845-1846),* éd. Sociales, Paris, 1959.
— ————, *Manifeste du Parti communiste 1848,* Le Livre de Poche, 1973.
— ————, *Thèses sur Feuerbach, (1845),* éd. Sociales, 1963.
— Owen, Robert, « Le Nouveau monde moral », *textes choisis* présentéspar A.L. Mortion, éd. Sociales, 1963.
— Pelletier, A- Goblot, J.J., *Matérialisme historique et histoire des Civilisations,* éd. Sociales, 1977.
— Plekanov, Georges, *Les Questions Fondamentales du Marxisme,* éd. Sociales, 1947.
— Politzer, G. et autres, Besse G, et Gaveing, M, *Principes fondamentaux de philosophie,* éd. Sociales, 1954.
— Rosenthal, M. et Youdine P., *Petit dictionnaire Philosophique,* Moscou, 1958.
— *Saint - Simon* (de)-Claude-Henri, *Morceaux choisis de Saint-Simon par C. Bougle,* Alcan, 1925.
— Sorokin, P.A., *Les Théories sociologiques contemporaines,* Payot, Paris.
— Stalin, J., *Les Questions du Léninisme, éd, en langues étrangères, Moscou, 1950.*

حليم اليازجي

الاشراقية

Illuminism
Illuminisme
Illuminismus

1 ـ تعريفها:

الاشراقية هي الاسم المشترك لعدد من التيّارات الفلسفيّة والدينيّة والصوفية، يجمع بينها القول بضرب من المعرفة التي تتجاوز المعرفة العقلية بمفهومها المنطقي التقليدي، وهي عندهم «العلم الحضوري» بتعبير شهاب الدين يحيى بن حبش السُّهَرْوَرْدي المقتول 587 هـ، 1191 م، ويعني به «حصول العلم بالشيء من غير حصول صورته في الذهن كعلم زيد لنفسه».

والاشراق، لغة هو الاضاءة والإنارة Illumination. فقولنا: أشرقت الشمس: طلعت وأضاءت. وفي جملة من التعابير الرمزية نقول: أشرق وجهه، أي تلألأ حسناً وظهرت عليه إمارات الفرح والسعادة، وأشرق المكان أي أنار بإشراق الضوء عليه أو أصبح الجلوس فيه أمراً ممتعاً. وأشرقت الشمس المكان: أضاءته وجعلته نيّراً.

ولّما كان النور، بالنسبة إلى الإنسان، من أهم الظاهرات الطبيعيّة التي يرتاح إلى وجودها ويقلق ويغتمّ لغيابها، فقد جُعل عند الشعوب قاطبة رمزاً للنعمة والفرح والاستقامة وسائر ما يُسعد الإنسان. كما جُعل نقيضُه، أي الظلمة، رمزاً للشر والتعاسة والرذيلة وسائر ما يُشقي الإنسان. ثم كانت ديانات كثيرة جسّمت قوى الخير في مصادر النور من النار والكواكب والنجوم فاتخذت منها آلهة فعبدتها. وبعضها جعل من قوى الشر آلهةَ ظلمةٍ تحارب آلهة النور. ثم كانت تيّارات فكريّة وفلسفيّة جعلت النور رمز الحقيقة العليا والمعرفة القصوى، وجعلت طريقة تجلّي النور أي الإشراق رمزاً لطريقة تجلّي الحقيقة للنفس الانسانيّة. فكانت الاشراقية الاسم الفلسفيّ المشترك الذي أعطي لهذه التيّارات، وكان الاشراق، عند هذا الصنف من الحكماء والفلاسفة، هو «ظهور الأنوار العقليّة، ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرّد عن الموادّ الجسميّة» على حدّ ما أورد شهاب الدين السهروردي المقتول، شيخ الحكماء الاشراقيين. ويتبيّن مباشرة من هذا الكلام مدى العلاقة المشدودة بين المعرفة والفضيلة، بين التجرّد للمعرفة والتجرد عن المادة، بحيث لا تكون الحكمة نظريّةً نقول بها، بل انتقالاً روحيّاً فعليّاً من عالم الظلمة الحسّيّ حيث المعرفة والسعادة أمران مستحيلان إلى عالم النور العقليّ حيث يكون حصولها معاً. وما الآثار المكتوبة التي يخلّفها الحكماء الاشراقيّون، سوى لوحات فنية رمزيّة، يحاولون فيها رسم ما شاهدته النفس من تلك العوالم الميتافيزيقيّة أثناء طوافها الروحيّ فيه. ولذلك كان من الأفضل، عند الكلام على المعرفة الاشراقية، أن نستعمل لفظ الادراك العربي وأن نأخذ هذا اللفظ بمعناه النفسيّ: (أدرك المسألة: علمها). وبمعناه الماديّ: (أدرك الشيء: لحقه، وبلغه، وناله). لأن العلم، عند الاشراقيّين، يبقى متعذّراً، إذا بقيت ذات العالم متميّزةً من الأمور المعلوم، فيبقى العلم خارج النفس، فلا يكون ادراكاً ولا يكون علماً في الحقيقة.

من هنا كان معنى العلم الحضوريّ الذي ذكرناه سابقاً. ومن هنا كانت حكمة لإشراق: La philosophie illuminative ou Illuminisme هي الحكمة المبنيّة على الكشف والادراك وهما شديدا الشبه بالذوق عند المتصوفين.

وحكمة الاشراق، هي أيضاً حكمة المشارقة، لا سيّما أهل فارس. لأن حكمة هؤلاء جميعاً قائمة على الذوق والكشف، لا على العقل، كما هي الحال في معظم الفلسفات اليونانيّة. ولذلك، لم يكن كبيرُ فرق بين حكمة الاشراق والحكمة المشرقيّة التي ذكرها ابن سينا 980-1037 م. 370-428 هـ. لأن الشرق هو دائماً المنبع الرمزي لاشراق النور، ولأن جهة الشرق، تؤخذ دائماً، في قصص الحكماء الرمزيّة، مثالاً للحقيقة وللخير بمقابل الغرب المأخوذ عندهم رمزاً للجهالة والمادّة والظلمة والشر.

ولعل السبب في تسمية هذه الحكمة، أو في وصفها بالاشراقيّة، هو في ما أوضحه السُّهَرْوَرْديّ 1155?-1191 م. /549-587 هـ أيضاً، من أنّ هذه الحكمة المفضية الى الحق، تجعل الحق غاية في الصفاء والوضوح والظهور، ولا شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف. بل أننا نستطيع أن نقسم كل شيء الى «نور في ذاته» وإلى «ما ليس نوراً في ذاته» وهي الظلمة أي عدم النور. أمّا النور بذاته فيسمّى بالنور المجرّد والنور المحض. ولكنه مع ذلك على درجات كثيرة، متفاوتة في قوّتها وضعفها، ووضوحها وغموضها وظهورها وخفائها. فربّما كان النور فقيراً محتاجاً كنور العقول والنفوس البشريّة، وربّما كان غنيّاً مطلقاً لا افتقار فيه بوجه من الوجوه إذ ليس وراءه نور آخر، وهو الحقّ سبحانه (واجب

الوجود بذاته عند ابن سينا)، ويسمى عندئذ نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيّوم، والنور المقدس، والنور الأعظم، والنور الأعلى، ونور النهار، والنور الاسفهبد (أي الأول والرئيس).

وخروج الموجودات من العدم إلى الوجود، هو، عند الإشراقيين، خروج من الظلمة إلى النور. فيكون الوجود، بهذا الاعتبار، نوراً كله، وعلى اختلاف درجات النور تختلف درجات الوجود. ويكون الوجود كله خيراً، على اختلاف درجات الخير أيضاً ولا يكون للشرّ وجود حقيقيّ، لأن الشر ظلمة ولأن الظلمة ليست شيئاً في ذاتها سوى انعدام النور. ودرجات الكمال في الوجود تقاس بدرجات النور، والعكس صحيح أيضاً. فأقرب الموجودات إلى نور الأنوار هي أكثرها كمالاً، وأبعدها عنه أقلّها نوراً وبهاء. والمثل الأعلى للحكيم هو في أن يتحد بالنور بل أن يصير نوراً كلّه فينسلخ عن عالم العبوديّة ليستقرّ في عالم الألوهيّة. ولا يُبقي الاشراقيون كلامَهم على صعيد الحكمة الروحية الشخصيّة، بل هم يحاولون أن يجعلوا لنورانيّهم ترجمة عمليّة واقعيّة في المجالات السياسية والاجتماعية، فيرون، مع إخوان الصفا حوالى 983 م، أن السياسة اذا كانت بيد حكيم نوراني، كان الزمان كله نورانيّاً وإلا كانت الظلمات غالبة، ويرتبط ظهور الحاكم النورانيّ بدورات معيّنة للفلك وهو بدوره تدبّره العقول السماويّة أو الملائكة النورانيّون.

هذا كلّه يجعلنا نقول أن الاشراقيّة هي تلك النزعة الفلسفيّة المتمثلة بالحكمة القائمة على الظهور. والظهور عند الإشراقيين هو تجلّي الحق بطريق الكشف بحيث ترتفع الحجب كلها بين العالِم والمعلوم. فهنا حدْس ميتافيزيقيّ روحيّ، غير الحدْس العقليّ العاديّ، تتبدّد معه ظلمات العقل كلّها لأنه الشمس المشرقة التي تكشف بضوئها حقيقة الأشياء. وفي السياق الرمزي لهذه الحكمة، تكون الكواكب التي تطلع علينا من جهة المشرق، رمزاً لتلك اللحظة الخاطفة التي تشرق فيها المعرفة فتضيء نفوسنا وتعطينا الحكمة.

وفي المعنى ذاته، إذا قيل إن الاشراقيّة هي «حكمة المشارقة» أي الذين يعيشون في مشارق الأرض، فإن المشرق هنا، يؤخذ، في الوقت نفسه، بالمعنى الجغرافي وبالمعنى الرمزي للكلمة. لأن المشرق هو النقطة التي يُطل منها النور الفائض من السماء، ولأن المشارقة هم القائلون بإشراق العالَم المعقول على النفوس الانسانية. وقد تميز حكماءُ بلاد الفرس أكثر من غيرهم بأنهم أهل المشرق والاشراق، لا سيّما بعد شهاب الدين السهروردي المقتول، لأن المذهب الاشراقيّ اتخذ شكله الواضح على يدهم.

ومهما يكن، فإن حكمة قدماء الفرس كانت مبنية على الكشف والمشاهدة، وهما من خصائص الحكماء المتألّهين، وهما أيضاً من جنس ما سمّاه المتصوفون بالذوق وكلّها تتصّل بمعنى اشراق الأنوار العقليّة وفيضانها على النفوس التي تجرّدت عن أجسادها وتوحّدت بالتأمّل. وعندما ننتقل من المعنى المادي للمشرق إلى هذا المعنى الروحيّ، يرتفع التعارض بين حكماء اليونان وحكماء الاشراق (باستثناء المشائين وأتباعهم من الاسلاميين اضافة إلى المتكلمين) لأن النفحة الروحيّة ذاتها، تسري، كما سنرى، من بلاد الصين إلى بلاد الهندوبلاد فارس وتنفخ الروح في العديد من المذاهب اليونانيّة كالفيثاغورية والأفلاطونية والرواقيّة ولا سيّما الافلاطونيّة المحدثة، لتعودَ مرّة ثانية الى الشرق محمَّلة بما جنته في طريقها الطويل.

وفي المذاهب الإشراقيّة، يتخذ لفظ الاشراق والاشراقيّ دلالات مثلثة هي: طلوع الشمس المشرقة، والنور الساطع المنبثق من مكان طلوعها، ثم هي ذاتها كمصدر للنور. وعند ذلك تكون المعرفة مَشرقيّة لأنها متعلّقة بمصدر الاشراق وبإشراق المصدر في الوقت نفسه. فيكون الشرق، في لغة الاشراقيين، شرقاً جغرافيّاً وشروقاً عقلياً معاً.

ومن ميّزات الاشراقيّة شبه الدائمة، أن أربابها يلتمسون وسائل جديدةً للتعبير فيلجأون إلى الرمز والأسطورة. وهم يبرّرون ذلك تارة بضرورة إخفاء الحكمة عن غير أهلها ومستحقيها، وطوراً بعجز الكلام العاديّ عن الوفاء بالمطلوب. وعلى هذا التعبير الرمزي والأسطوري، تبنى قاعدة الاشراق في الكلام على النور والظلمة عند حكماء الفرس القائلين بهذين الأصلين. وقد أصبحت بعض الرموز عندهم من التسميات المصطلح عليها في علمهم والتي تشكّل نوعاً من اللغة الخاصة بهم والمشتركة بينهم، تماماً كتلك اللغة التي استعملها أصحاب الصنعة وسائر المشتغلين بالكيمياء فجعلت من علومهم أسراراً لا تنكشف للعوامّ. ومن هنا أتت خاصّيّةٌ أخرى من خصائص المذاهب الاشراقيّة، وهي الحاجة عند طلّابها إلى شيخ مرشد يسدد خطاهم في هذا الطريق الوعر القائم على أنواع كثيرة من المعارف والرياضات والمجاهدات. والأمر نفسه حصل للمتصوفين، أنسباء الحكماء الاشراقيين، فأوجبوا على المريد أن يتدرّج بين يدي شيخ مرشد يعود علمه إلى الرسول. ولسنا نريد هنا أن نضع ثبتاً بمصطلحاتهم الرمزية

(وهي كثيرة جدّاً) بل نكتفي بالاشارة، على سبيل المثال، إلى عدد قليل من الألفاظ التي تتكرر في مصنّفاتهم، وهي مفتاحٌ لفهم العديد من آرائهم ونظريّاتهم.

فهناك مثلاً، في مصنّفات السهروردي المقتول، كلام على الشرق الأصغر والشرق الأكبر. والشرق الأصغر هو عبارة عن عالم النفوس وعن القوى المحرّكة العمليّة التي قد تكون مبدأ للفضائل كما قد تكون مبدأ للرذائل. والشرق الأكبر هو رمزٌ لعالم العقول المفارقة والكائنات الملائكيّة والقوى المدركة النظرية. وفي مقابل الشرق والمشرق، هنالك عندهم الغرب والمغرب وهو عبارة عن الجسد والقوى الجسدية حيث تغرق النفوس في بحر الظلمات فيكون تلفها واندثارها. ومن هنا كان موضوع الغربة الغربيّة عند السهروردي في قصّة رمزيّة تكاد أن تكون مستغلقة، وضع فيها شيخ الاشراق، بحسب قوله، ما اكتفى ابن سينا بالتلويح به في آخر قصته حي بن يقظان. بل هنالك عندهم مشارق كثيرة، أي محطات ومراحل تعبرها النفس في سفرها الى العالم العلوي في مقابل محطات إلى جهة المغرب حيث يكون ذبول النفوس في طبقات الظلمات المتكاثفة.

إن اشراق النفس هو، في آن، ان تتجلى هي لذاتها، وأن يتجلّى لها، بعد الرياضة التامة، عالم النفوس الذي هو شرقها الروحيّ، وتخلّصها من غربها الجسدي. وبعد ذلك، إذا عرفت النفس أن تستمرّ في اتجاهها هذا، انكشف لها عالم العقل الذي هو شرقها الأكبر، وأصبح عالم النفوس، بالنسبة اليها، هو عالم الغرب والظلمة. فكما أن اتجاهيّ الشرق والغرب هما اتجاهان نسبيان بالاضافة إلى كل واحد من المواقع الجغرافية، هكذا شرق النفس وغربها، هما أيضاً معنيان نسبيان بالاضافة إلى المقام الروحيّ الذي تنزل فيه النفس، بحيث تكون كل درجة من النور اشراقاً بالنسبة إلى ما دونها وظلمة بالنسبة إلى ما فوقها، أي بالنسبة الى درجة يشتدّ فيها النور لقربه المستمرّ من المركز. ويتبين من هذا التحليل الأخير أن لغة المشّائين في ترتيب الموجودات على أساس المادة والصورة أخذت في قواعدها العامّة، ولكنها ترجمت إلى لغة النور. ويتبين أيضاً، أن لا الاستشراق ولا الاستغراب هما حالتان ثابتتان للنفس. بل الاستشراق هو السعي الدائم إلى الشرق، عبر مشارق متعدّدة، تتجلّى في مشاهدات متلاحقة وحالات من الوجد متصاعدة، تصحبها درجات من الفناء، حتى الوصول إلى الموت الأكبر وهو انسلاخ النفس النهائيّ عن عالم المادّة، وشروقها الدائم في سمائها الروحانية.

ومن الأهميّة البالغة، التشديد على أن سفر النفس في درجات المعرفة المختلفة، لا يفترض فقط زيادة في الوضوح والانشراح والبهجة والسعادة، بل يفترض قبل كل شيء صعوداً وجوديّاً، بل انطولوجياً، يتناول صفاتِ النفس وخصائصها الجوهرية. ذلك أن انتقال النفس في درجات الوجود الروحيّ، لا يتمّ لها إلاّ بإدراكها لذلك العالم، أي بوصولها الفعليّ اليه واتّحادها به، فتتقلب هكذا في درجات الوجود حتى الوصول إلى عتبة الوجود المطلق مصدر كلّ وجود، وهو المسمّى في لغتهم باب الابواب. وباب الأبواب هذا ليس هو بعد الحق النهائي، على الأرجح، وإنما هو المعلول الأوّل، أي العقل الكلي الصادر مباشرة عن الله. وربما سمّاه بعضهم جبريل وبعضهم بهمان بحسب علم الربوبيّة المزدكي، وبعضهم جعله عبارة عن هرمس أوعن ماني 274-216 م؟. أو زاردشت 628؟ - 551؟ ق.م. أو غيرهم، وذلك عائد الى المصادر التي تأثر بها كل واحد من الحكماء الاشراقيين، فاتّخذ لنفسه مثلاً أعلى من هذا أو ذاك من الاسماء، علماً أن هذه الأسماء نفسها تبقى رموزاً لحقائق روحيّة أبعد منها.

هكذا إذن، تتميّز الاشراقيّة بنظرة خاصة إلى العلاقة القائمة بين الله والإنسان، كما تتميّز بالمكانة العليا التي تعطيها لحياتنا الروحيّة الباطنية وللجهد المستمر الهادف إلى التخلص من قيود الزمان والمكان، وهو الخلاص في الحقيقة. ومن هنا كان ضعف ثقة الاشراقيينّ بالتعليم والتعلّم على الطرق المنطقية التقليدية، لأن الحق، وإن كان واحداً، لا يتجلّى للإنسان الا بمقدار ما يصبح الإنسان نفسه مستعدّاً لقبوله، وقادراً على هذا القبول، بعد صقل نفسه وتهذيبها بالمعارف والفضائل. وإلى ذلك، فالإشراقيّة كتّيار فلسفي ودينيّ معاً، لها روابط متعددة بتيارات فكريّة ودينية كثيرة جداً، منها القديم الذي يرجع إلى فجر الفكر الإنساني المتمثل بالفكر المصري والصيني والبابلي والهندي ويكتنفه غموض كثير، ومنها الأقرب الينا والأوضح في معالمه المعرفيّة والعملية وهو يشمل الفكر اليوناني في مراحله المختلفة بين القرن السادس قبل الميلاد والرابع بعده، وما اتصل بهذا الفكر فأثّر فيه وتأثر به عند اليهود والمسيحيين والفرس، حتى قيام الدولة الاسلامية. فلا بدّ إذن، لفهم الاشراقية من الوقوف على أبرز منابعها القديمة.

2 - جذور الحكمة الاشراقية:

تضرب جذور الحكمة الاشراقيّة في أعماق تاريخ الفكر

البشري، لا سيّما الفكر الشرقي. وربما كانت الخصائص العامّة لهذه الحكمة، هي أبرز جامع مشترك بين الفكر الشرقيّ والفكر الغربيّ، على ما بيّنه علماء الأديان والحضارات القديمة. يكفي أن نذكر مثلاً بأن فلسفة العدد تجمع بين الفيثاغوريين وأفلاطون 428/427-347 ق. م والبوذيّة وإخوان الصفا... وبأن فكرة المعرفة كأداة لتحرّر النفس وخلاصها انطلقت من الشرق ثم كانت عند الرواقيّين والأبيقوريين ثم عند القرامطة والإسماعيليّة بعدما حملتها الفرق الغنوصيّة وجعلتها شعارها الأول. وكان العلّامة ماسّون أورسيل Masson-Oursel قد أثبت في كتابه **الفلسفة المقارنة** التقارب والتمازج الشرقي - الغربي، وانتهى إلى القول: إن معرفة الحضارات الاناضولية والسوريّة والمصريّة والأشوريّة والبابليّة والفارسيّة، تلقي أنواراً كاشفة على المذاهب التي لا يمكن اعتبارها مذاهب قائمة بذاتها مستقلّة عن كل عنصر غريب. ولمّا كانت الاشراقيّة وريثة هذا التراث الفكري الضخم، الذي جمع نتاج الشرق ونتاج اليونان، كان علينا أن نشير، ولو باقتضاب كلي، إلى أبرز ما تناولته منه، لنتمكن من فهم تكوين الفكر الاشراقيّ.

أ - في الفكر المصري:

تعتبر الحضارة المصريّة أقدم الحضارات الانسانية ولذا تعتبر مصر الفراعنة القدماء معلّمة الانسانيّة. التقت فيها التيّارات الفكرية القديمة من القارّات الثلاث ومنذ أقدم العصور وبلغ فيها التفاعل ذروته بعد تأسيس مدرسة الاسكندريّة. وفضلاً عن علوم الهندسة والفلك وما إليها، فقد كان في مصر أول تنظيم دينيّ نظّم مفهوم الآلهة وحدد علاقتها بالبشر، وأوّل فكر واضح عن الحياة الثانية والثواب والعقاب المرتبطين بالسلوك والطهارة والطقوس. ويتبع ذلك الاعتقاد بخلود النفس وثنائيّة التركيب البشريّ. ومن خلال الطقوس الدينيّة، أصبح للكلمة عند المصريين أهميّة بالغة. ولعلّ كهنتهم أوّل من أنشأ أصول الجدل التي أخذها اليونان عنهم.

ب - في بلاد ما بين النهرين:

ترقى حضارتها إلى العصر الحجري ولها تأثير عميق في الحضارة الهنديّة. انطلقت منها فكرة التوحيد التي حملها الساميّون، ثم نظريّة الزمان المبنيّة على النظام الكوني، وعبادة الشمس والنجوم وما له صلة بالنور. ثمّ الإيمان بالقدر المسيطر على نظام الكون، وهو عندهم ناموس إلهيّ يسيّر كل شيء ويحدّد اتجاهه ومصيره. وهذه الفكرة صارت الكلمة المولدة عند اليونانيين، لا سيّما الرواقيين، وأصبحت المرسوم الإلهي عند الهنود، وهي قريبة جدّاً من الأمر الإلهيّ عند الاسماعيلية، وهي ذاتها مفهوم العناية عند الاشراقيين.

وقد علم بيرّوس البابلي اليونانيين، منذ القرن الثالث قبل الميلاد، نظرية السنوات الكبرى التي نجدها عند الهنود. وكان ديوجينوس 412؟ - 323؟ ق. م. أحد زعماء الرواقيّين، بابلياً من سلوقية.

ج - في الفكر الفارسي:

كان لبلاد فارس تأثير فكري وحضاري نافذ جداً من بلاد اليونان غرباً وحتى الهند والصين شرقاً. نشأت في هذه البلاد مذاهب دينية - فكريّة كالمزدكية والزرادشتيّة والزرفانية... نقتصر على ذكر أربعة منها هي: الهرمسية والميثراويّة والصابئة والمانوية.

الهرمسيّة

نسبة إلى هرمس تريسمجيست Hermèz Trismégiste وهو في الأصل الاسم اليوناني للاله المصري طوت. جعلته الحكايات رجلاً من الحكماء ثم من الأنبياء، ونُسِبت إليه كتب منها **رسالة معاتبة النفس** (طبعها فلايشر 1870 في لايبزيغ) شاع اسمه في بابل وايران وانتسب اليه بعض الصابئة ونسبت إليه الأساطير والعلوم الانسانيّة والإلهية وأضفيت عليه الألقاب والأسماء المختلفة. قال فيه الشهرستاني1086-1153 م: «هرمس العظيم، المحمودة آثاره، المَرْضية أفعاله وأقواله، الذي يعدّ من الأنبياء الكبار، ويقال هو ادريس عليه السلام» ثم ينسب إليه عدداً من الحكم. ويذكر له إبن النديم، المتوفى بعد 390 هـ. /1000م، ستة كتب في الفلك وكتاباً في الكيمياء ويصفه بأنه حكيم وفيلسوف بابليّ ملك على مصر. ويقول هنري كوربان Henri Corbin في **تاريخ الفلسفة الاسلامية** أنه يكاد يكون من المستحيل ذكر أسماء المؤلفات التي تمثّل التراث الهرمسيّ في الإسلام، وهي رسائل تنسب إلى هرمس وتلاميذه. والجدير ذكره أن اسم هرمس في هذه المؤلفات يختلط بأسماء كثيرة أخرى بعضها يوناني وبعضها شرقيّ وبعضها تاريخي نُسخت آراؤه وبعضها أسطوري. فالهرمسيّة إذن ليست مذهباً محدداً بمقدار ما هي مجموعة من المذاهب المتقاربة في روحانيّتها صاغتْها أقلام مختلفة ثم نسبتها إلى هرمس الحكيم. وتمسّك أصحاب الاشراق بالتراث الهرمسي فتأثروا به وأضافوا إليه. وقيل أن أصل الاشراق يرجع إلى هرمس، ويتشعب بعده الى شعبتين: غربيّة في بلاد اليونان وقد ازدهرت بأعلام مثل فيثاغورس حوالى 580 - 500ق. م وأفلاطون، وشرقيّة تتجلى في

بلاد فارس على أيدي زرادشت وغيره. وقد حاول إخوان الصفا الأخذ بالشعبتين معاً. وينسب المؤرخون إلى الطريقة الغربيّة ذا النون المصري وسهل بن عبدالله التستري، وإلى الطريقة الشرقية أبا يزيد البسطامي، 261هـ. /815م، وأبا منصور الحلّاج ثم يلتقون جميعاً في السهروردي المقتول.

الميثراوية

نسبة إلى ميثرا Mithra إحدى المعبودات الشرقية القديمة، لا سيّما في الأرجاء السورية والايرانية. كان عبّادها يعتقدون بوجود قوة إلهيّة واحدة تشرق على الكون من خلال أنوار الكواكب الساطعة لا سيّما الشمس، وهي عدوة الظلمة والشياطين. وكانت ميثرا عندهم بمثابة ملك النور وبمنزلة واحد من خدّام الإله الأسمى وهو أهورا مزدا. وكانت الميثراويّة تفرض على مريديها حياة تقشف قاسية والخضوع لسلسلة من الامتحانات الصعبة قبل قبولهم. وهي تعلّم أن خلاصنا مرهون بوصولنا إلى الطهارة التامة وإلى الاشتراك بطبيعة الكواكب النيرة. وقد انتشرت عبادة ميثرا في آسيا الصغرى وبلاد مصر وعدد من البلدان الأوروبية أيام الامبراطورية الرومانية. ثم نصادف ميترا Mitra أخرى بين المعبودات الهنديّة، وهي عندهم أيضاً تمثّل الشمس.

الصابئة

ويسمّيهم ابن النديم الحرنانية وهم عنده أيضاً: الكلدانيّون. حكى عنهم أنهم يؤمنون بإله واحد. من حكمائهم أراني وأغاناذيمون وهرمس وربما سولون Solon، 640 ـ حوالى 550 ق. م، جدّ أفلاطون لأمّه. وهم يدّعون أن دعوة هؤلاء جميعاً دعوة واحدة. يقدّمون قرابينهم للكواكب ويقولون بروحانية النفس وخلودها دون الجسد في السعادة أو في الشقاء. والنبيّ عندهم هو الإنسان الكامل الذي يعرف الجواب عن كل مسألة، ويخبر بما في الأوهام ويجاب في دعوته في إنزال الغيث ودفع الآفات. وهم على مذهب أرسطو 384-322 ق.م،في الطبيعيات والفلك وجوهريّة النفس وتفسير النبوة والتزام اللاهوت السلبيّ. ونرى من هنا مزج الفلسفة الأرسطيّة بعناصر الأفلاطونية المحدثة والمعتقدات المسيحية ومذاهب المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين. ويتابع ابن النديم فيقول: إن الكندي 796؟ ـ 873 م. «قرأ من كتبهم وصفاً ينسبونه إلى هرمس في موضوع التوحيد فلم يرَ أفضل مما ورد فيه». وهم إلى الجانب ذلك، يؤلهون الكواكب ويجعلونها درجات، ولهم أسرار كثيرة في ديانتهم يدور معظمها حول العدد سبعة. ومن هذه الصابئة الحرنانية خرجت المانويّة المنسوبة إلى ماني.

المانويّة

تنسب إلى ماني من القرن الثالث للميلاد والذي تحاط ولادته ونشأته بأخبار فائقة للطبيعة. أتاه الوحي، وهو في الثانية عشرة، من ملك جنان النور (الله) بواسطة ملاك يدعى التوم ومعناه القرين. وقد زعم ماني أنه هو الروح القدس الذي وعد به المسيح تلامذته، وقد أتى بمذهب هو مزيج من المجوسيّة والنصرانية وخلاصته أن العالم من كونين أحدهما نور والآخر ظلمة. فالنور هو العظيم الأول وهو الإله ملك جنان النور. وقد نشأت الموجودات الطبيعيّة كلها من الصراع بين النور والظلمة، سوى إبليس وملائكته، فكلّهم من الظلمة، والله وملائكته فكلّهم من نور. ودور الانسان، وإن يكن الانسان في الأصل مزيجاً من نور وظلمة، هو أن يخلّص النورَ من الظلمة بالطهارة والتأمّل وأعمال البرّ، يقدمها الانسان إلى الشمس، والشمس تدفع بها الى نور فوقها في عالم التسبيح حتى تصل إلى النور الأعلى الخالص. وسيستمر كفاح الانسان ضد الظلمة، على رأي ماني، ألفا وأربع مئة وثمان وستين سنة، يقضي بعدها على الظلمة ويستريح الوجود من أذاها.

د ـ الفكر الهندي:

هو، على الاجمال، فكر أقرب إلى التشاؤم، جعل مسألة الخلاص من شرّ هذا الوجود، في المرتبة الأولى من الاهتمام. من هنا كانت اليوغا محاولة للتحرّر عن طريق السيطرة الكاملة على النفس والروح وهيمنة الأنا الباطن على جميع القوى. ولليوغا غرضان: أولهما المعرفة، والثاني اتصال النفس بالمبدأ الروحاني الأول وهو برهمان الحالّ في جميع مظاهر الوجود. ونجد في الأوبانيشاد، وهي الكتب الهنديّة الدينية القديمة، كلاماً في الحلول ووحدة الوجود، لا يختلف عن ذاك الذي نصادفه عند عدد من المتصوفين والاشراقيين المسلمين من عرب وفرس. وقد وضع الهنود أن حجب المادّة الكثيفة، هي التي تحول دون المعرفة ودون الاتحاد بالمبدأ الأول. فعلينا تمزيق هذه الحجب بمراحل تشبه المقامات عند المتصوفين الاسلاميين. وكان من أبرز هذه المراحل عندهم: تطهير الجسم بالاغتسال وتطهير العقل بالمعرفة، والتقشف، والتسليم لإرادة الروح الأسمى، والمحبّة والحلم، والندم أو التوبة، وتلاوة الترانيم، والتزام الأوضاع الجسديّة التي تساعد على سير النار الروحية في الجسم.

وإلى ذلك فإننا نجد أيضاً في الفكر البوذي معتقداً تتردد أصداؤه في الديانات الشرقيّة والساميّة، وهو القول بعودة بوذا عندما تكتمل الشروط الزمانيّة لهذه الرجعة، فيتّخذ بوذا شكلاً بشرياً ويأتي فيخلّص العالم بعدما يكون قد أصبح فريسة الشر والجور.

هـ ـ الفكر الصينيّ:

نكتفي بالاشارة إلى فكرتين في الفلسفة الكونفوشيوسيّة. الأولى اعتبار الطبيعة الانسانية الواحدة والثابتة، هبة من السماء. وَصَفُوها بأنها أنوار سماويّة موجودة فينا، وقد نتعرّض، بسبب الغفلة التي تسببها لنا الحياة الشهوانيّة، لعدم التنبّه الى هذه الأنوار الثمينة، ولعدم الاستمرار في تأمّلها فتنطفىء، بالنسبة إلينا، وتمسي في الظلمة. فلا بد من إحياء وميض هذه الأنوار عن طريق المعرفة والفضيلة، وعند ذلك نعود فنشعر بالاشراق الصادر عنها ويمكننا أن نعرف أنفسنا وأن نعرف الأشياء.

والفكرة الثانية تتعلق بالعاهل ودوره عندهم. فهو بمثابة القطب عند المتصوفين والاشراقيين، وهو إلى حدّ، بمنزلة الامام عند الباطنيّة، يجمع في ذاته القوى الروحيّة والماديّة كلها، وكل ما يحصل ههنا إنما يحصل به ومن خلاله، فتكون الأزمنة رديئة أو مشرقة بحسب ما يكون العاهل الحاكم، كاملاً أو غير كامل.

من هذه النظرة الخاطفة في الفكر الشرقي، نستشفّ مدى اتساعه وتنوّعه وتأثيره في المذاهب والفلسفات التي تعوّدْنا أن ننسبها إلى اليونانيين. ولكن، ممّا لا شك فيه أيضاً أن الفكر اليونانيّ كان له الفضل في تنظيم التراث الانسانيّ في مذاهب واضحة ومتماسكة كما كان له أكبر الأثر في الفكر العالمي قديماً وحديثاً. ونكتفي هنا بذكر جوانب قليلة من تلك المذاهب، التي كان لها أثر مباشر في التفكير الاشراقي موضوع دراستنا.

و ـ المذاهب اليونانية قبل الميلاد:

أول ما يطالعنا في التراث اليوناني الذي يعود إلى أوائل الألف الأول قبل الميلاد، الديانات السريّة مثل أسرار الوزيس وأسرار ديونيزيوس ولا سيّما الأسرار الأورفيّة التي اهتمت اهتماماً خاصاً بالأخلاق، وركّزت على الاتحاد بالله بواسطة الطهارة، وقالت بالتناسخ. وقد سعى الأورفيّون الى الوصول إلى حالة من الوجد الصوفي الناتج عن المشاهدة أو الاتحاد بالله، والمؤدي إلى ضرب من المعرفة يتعذر الوصول إليها بالطرق المألوفة. وكان أورفيوس يُعتبر مصلحاً للمذهب الديونيسي فأتى فيثاغورس وحاول اصلاح المذهب الأورفيّ.

المذهب الفيثاغوري

مؤسسه فيثاغورس من القرن السادس قبل الميلاد. نُسبت اليه أمور كثيرة، علميّة وحكميّة ليست له. وكان أثره في الصورة التي تركها في أذهان أتباعه أكثر ممّا كان في مؤلفات صحيحة النسبة اليه. قام المذهب الفيثاغوري على الاعتقاد بثنائيّة التركيب البشري. وبضرورة تطهير النفس بالعلوم، لا سيّما العلوم الرياضية والموسيقيّة، لتتمكن من الصعود إلى عالم الأفلاك حيث سعادتها، وتتخلص من التناسخ. واهتمامهم بالرياضيات، ولا سيّما بعلم العدد، جعلهم يقولون إن العدد جوهر الأشياء، كما جعلهم يقيمون فلسفة عدديّة رمزيّة. فالواحد رمز الله الواحد، والاثنان رمز العقل، والثلاثة رمز النفس... وقد انتقلت هذه الفلسفة الرمزيّة إلى العديد من الفرق الباطنيّة الاسلاميّة، وأُعجب بها إخوان الصفا، وأخذ الاشراقيّون بعض رموزها. وإذا كان الفكر اليوناني ينقسم بين اتجاهين: الأول اتجاه علمي طبيعي يذهب من طاليس 640؟ ـ 546؟ ق.م. إلى أرسطو، والثاني اتجاه اشراقي صوفي يبدأ بالمذاهب السريّة وينتهي إلى الافلاطونيّة المحدثة، فإن فيثاغورس وجماعته يمثّلون التيّار الأساسي في الاتجاه الصوفيّ، لا سيّما أن هذا المفكّر أعار الحدْس الاشراقيّ اهتماماً خاصاً واعتبره أعلى منزلة من الحس ومن الفكر العاديّ.

المذهب الافلاطوني

يعتبر المذهب الافلاطوني، المذهب الأساس، سواء في تأثيراته وامتداداته الفلسفيّة العقلية أو في ما خلّفه من اتجاهات روحيّة وصوفيّة واشراقيّة. فأفلاطون هو وريث الشرق والغرب معاً. طرح للمرة الأولى مسألة المعرفة بشكل واضح وحدد درجاتها، وميّز المعرفة العقلية الجدليّة، وهي الطريق العادي لاكتساب العلوم، من المعرفة الحدْسية التي يختص بها قادة الشعوب والفلاسفة الحقيقيون والتي هي مبدأ الاكتشاف بل الكشف الحقيقيّ. وإلى جانب ذلك، فقد ربط أفلاطون المعرفة الحدْسية بقوة أخرى في النفس، غير القوّة العقليّة، هي قوة المحبة، على ما أوضح في حوار المائدة. والمحبة عنده، هي «قوة غريبة في النفس، تدفع بالإنسان الى تعشّق الجمال أينما تألّق» وتنهض به من العالم المحسوس إلى عالم المثل.

وعند أفلاطون، تجلت، للمرة الأولى أيضاً، درجات الوجود وهي، من الأعلى إلى الأدنى: المثل وقمّتها مثال الخير والحق والجمال، الإله الواحد الأفلاطوني، ثم العقل الكلّي أو

الصانع، مبدأ نظام الكون، ثم النفس الكليّة وهي القوة المحركة للعالم، ثم النفوس الجزئية والعالم المحسوس. والنفس، في هذا العالم، هي أشبه بالسجين في سجنه، وقد صوّر أفلاطون حالة النفس مع الجسد ومع الأشياء الحسية، في أسطورة الكهف حيث ينشأ قوم، منذ نعومة أظفارهم، ولا يعرفون من الأشياء إلا ظلالها حتى، إذا قدّر لأحدهم أن تنحل أغلالُه وأن يخرج من كهفه فيشاهد النور وينظر إلى الشمس ذاتها، تمكّن من معرفة الحقيقة من الظل. هكذا النفس السجينة في عالم الجسد، تتوق إلى التحرّر منه والرجوع إلى عالمها العلوي إذا لاحت لها مرّة أنوار العالم الإلهي.

وأفلاطون ربط الفضيلة بالمعرفة، فكانت الرذيلة عنده مرادفة للجهل والظلمة، والفضيلة مرادفةً للمعرفة والنور. وأصبح الارتقاء في درجات المعرفة هو في الوقت نفسه ارتقاء في درجات الفضيلة وبالتالي في درجات الوجود.

وقد أوضح أفلاطون، معنى الشعار السقراطي «أعرف نفسك» عندما جعل للنفس وجوداً سابقاً في عالم المثل وقد انتقشت فيها مثل الوجود كله فكانت المعرفة مترسخة فيها منذ الولادة، فلم يكن الاختبار الحسيّ والتعلّم من الآخرين وغير ذلك سوى وسائل للتذكّر. ولذلك، فالمعرفة هي اكتشاف للذات وفي الذات، فإذا عرفنا ذاتنا عرفنا الوجود بكامله. وبهذا المعنى قالوا: الإنسان هو العالم الصغير لأن صور الوجود انتقشت كلها على الصفحة الإنسانية.

كان لهذه الأفكار، التي وسّعها أفلاطون في مؤلفاته الكثيرة، فعل السحر في نفوس المسيحيّين وسائر المتأثرين بالمذاهب الشرقية. وأطلقوا على أفلاطون اسم الفيلسوف الإلهي وعدّه بعضهم واحداً من الأنبياء. والحقّ أن أحداً لم يستطع أن يجاري أفلاطون في قدرته الخارقة على التعامل مع المنطق العقليّ المسرف في التجريد من جهة، كما في محاورة برمنيدس، ثم اللجوء إلى الرمز والخيال والعلوم، ثم البراعة في لغة الحب والجمال والتصوّف. وإليك مقطعاً نموذجيّاً من محاورة فيدر تظنه من إحدى القصص الرمزية لابن سينا، أو من أحد أحلام شيخ الاشراق، السهروردي.

قال أفلاطون: «كلما شاهد الانسان جمالاً أرضيّاً تذكر الجمال الحقيقي وشعر أن له جناحين ليطير بهما إليه... والذي مُسَّ على هذا الشكل، وأحبّ الجمال إلى هذه الدرجة من درجات الجنون، هو العاشق في الحقيقة... ولكن، ما أقلّ عدد الأنفس التي تحتفظ بالذكرى... وكم كانت الحقيقة تبدو لنا صافية مشعّة عندما كنا من أفراد الطغمة السعيدة رُفقاء زوس وسائر الآلهة، نعيش وأمام أعيننا رؤيا إلهية سعيدة، ونشترك في أسرار الطوباويين... غير مثقلين بكثافة ما نسميه جسدنا، وقد حُبِسْنا فيه كما تُحبس المحارة في صدفتها».

المذهب الرواقيّ

هو اتجاه فلسفيّ أخلاقيّ غرضه الوصول إلى السعادة الحقيقيّة. وتحصيل السعادة لا يكون الا بالحكمة التي هي «علم بالأشياء الالهيّة والانسانيّة». اعتنى الرواقيون بالمنطق عناية خاصة (وهي ميزة نجدها عند ابن سينا وعند السهروردي) لأن المنطق صورة الطبيعة في العقل ولأن العقل يربط المعلولات بالعلل في الطبيعة (من جهة المعرفة ومن جهة الواقع) فنصل إلى العلم الطبيعي الذي يعلّمنا حقيقة الحلول، كما يعلّمنا ضرورة الخضوع الكلّي لنظام الطبيعة، لأنه نظام من العقل الكلّي، منظّم الكل ومدبِّره.

هكذا اعتقد الرواقيون بالقدر المسيطر على الوجود بكامله، وبحتميّة ما يحدث في الطبيعة. ولكن هذا القدر ليس قدراً غاشماً بل هو قدر عاقل نظّم كلّ شيء ودبّره بحكمة وعناية فائقتين. كما أنهم جعلوا الطبيعة بكاملها مركبة من مبدأين هما: النفس والمادة، أي مبدأ الوحدة والنظام ومبدأ الكثرة والفوضى. (وهي فكرة في غاية الأهمية عند أفلوطين 204-270م) وحقيقة النفس عندهم أنها نَفَس حارّ عاقل يشدّ أجزاء الطبيعة بعضها إلى بعض، ويجعل منها كلا متماسكاً. فالطبيعة كلها كائن حي واحد، جوهره النار الإلهيّة، وقانونه اللوغوس أي العقل. والنفوس الجزئيّة هي قَبَس من النار الإلهية الكلّية، وخاضعة لقانون الطبيعة العامّ. وأفضل النفوس الجزئية هي النفس الانسانية لأنها قادرة على معرفة النظام العام. وخير النفوس الانسانية هي التي أخضعت جميعَ شهواتها ونزواتها للعقل، وتحلّت بفضيلة اللامبالاة تجاه ما يمكن أن يحدث لها مما هو خارج عن إرادتها. هذه هي الحكمة التي بها السعادة لأنها مجموع الفضائل، بل هي الفضيلة الوحيدة كما يقول أفلاطون.

استمرت الرواقيّة تتجدّد من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعده، وبقي لها أتباع ومعجبون في مجمل تاريخ الفكر. وكان قولها بالحلول وبوحدة العقل وبضرورة اتّحاد الجزئي بالكلّي وفنائه فيه، وبالعناية الإلهية، وبغلبة الخير على الشرّ، وبضرورة الفضيلة وبالحرية وبالتنجيم... من الأفكار التي تناولتها الافلاطونيّة المحدثة، ثم تسرّبت الى الفلسفة الاسلاميّة، فظهرت عند اخوان الصفا وعند غيرهم من الحكماء الإشراقيّين.

ز ـ المدارس الفكرية في القرون الأولى للميلاد:

الغنوصيّة

التسمية من لفظ يوناني غنوص ومعناه المعرفة. ولذلك ربّما سميت أيضاً باسم الأدريّة. ونحن نفضل الادراكيّة نسبة صريحة إلى الإدراك. لأن الغنوصيّين، على اختلاف شيعهم، يسعون جميعاً إلى العرفان الحدسيّ الباطن والقائم على اتحاد العارف بالمعروف. فهم إذن يقولون بالادراك على نحو ما عرفناه سابقاً في هذا البحث، ويدّعون أن هذا الادراك يتناول الوجود كله، لا سيما الوجود غير المحسوس بما فيه الذات الإلهية. بل هم يجعلون شعارهم في هذا القول: «لا خلاص إلاّ بالمعرفة». ويتبيّن من هذا الشعار كيف يأخذ الغنوصيون بالفلسفة وبالدين معاً: لأن مفهوم الخلاص هو مفهوم دينيّ، وأما وسيلة الخلاص أي المعرفة، فهي وسيلة فلسفيّة. والغنوصية تزعم أنها تعود في أصلها إلى وحي إلهيّ يتناقله أتباعها سرّاً فتنكشف لهم الأسرار الإلهيّة ويتحقق لهم الخلاص. وهم، إلى ذلك، يمارسون طقوساً مختلفة هدفها كلها الطهارة والتقرّب من الله.

ومعلوم أن الغنوصين كانوا أصحاب نزعة باطنيّة تستريّة، كما كانوا، من الناحية الفكرية، أصحاب نزعة تخيّريّة يأخذون من كل مذهب بطرف. ومن هنا كان أخْذُهم بأجزاء من المذاهب اليونانيّة كالأفلاطونية والفيثاغورية والرواقيّة، ومزجها بأنواع من التفكير الشرقيّ ومنه الفارسيّ والمسيحي واليهوديّ، والخروج من ذلك كلّه بنوع من الصوفية العقليّة، وهي التي سمّيت في ما بعد بالاشراقيّة. وكان من أبرز آراء هذه الصوفيّة العقلية، القول بالثنائية بين المادة والذات الإلهيّة، ثم محاولة اجتياز الهوّة التي تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء، لا سيّما العقل والكلمة اللوغوس والإنسان الكامل، يتلوها عدد كبير من الأيونات أو الكائنات الروحيّة وصولاً إلى المادة التي هي أصل الشرّ. والرجوع إلى الله، أي الخلاص بالمعرفة، يقتضي الصعود في هذه الدرجات جميعاً حتى الاتحاد بالذات الإلهيّة. ولئن شكّلت الغنوصيّة عدواً للمسيحيّة فإنها شكّلت خطراً على الاسلام الرسمي أيضاً. ويرى كارل بكر Carl Becker «أن الغنوص كان حرباً على الاسلام، دينيّاً وسياسياً، وأن الاسلام استعان بالفلسفة اليونانية، وعمل على ايجاد علوم دينيّة عقليّة [عن طريق المعتزلة] كما ستعمل أوروبا في العصور الوسطى. فكأن الاسلام الرسمي، قد تحالف مع التفكير اليوناني، والفلسفة الأرسطيّة ضدّ الغنوص الذي كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق، ومن تلك القائمة على فكرة الخلاص الصوفيّ عن طريق الكشف. ومن هنا نستطيع أن نفسّر حماسة الخليفة المأمون 786-833 م. للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين الى العربية وهي حماسة غير مفهومة إلا في ضوء ما قدّمنا. وإذا تذكّرنا أن عدداً من المتأثرين بمذاهب الغنوصيّة والقائلين بالكشف والاتحاد، مثل الحلاّج 858؟ ـ 922 م والسهروردي، قد قتلهم الحكام المسلمون، عرفنا أن الحرب بين الغُنوصيّة والاسلام الرسمي، لم تتوقف عند عصر الخليفة المأمون.

جملة القول: لقد ظهر، في القرون الأولى للميلاد، شعور عام بأن ادراك الحقيقة الدينية انما يكون بطرق جديدة، مختلفة تمام الاختلاف عن الطرق العقلية المنطقيّة المتّبعة لمعرفة حقائق الوجود الطبيعي. مثل هذا الشعور نجده في مبادىء التربية الاخلاقية عند الرواقيين بالرغم من كونهم يجعلون الكائن الأسمى عبارة عن عقل كلي مدبّر لهذا الكون، كما نجده في الايمان المسيحي بالوحي الإلهيّ وما يترتب عليه من أسرار فائقة للعقل، حتى يصبح هذا الشعور قاعدة التفكير في المذاهب الغنوصيّة والغاية التي نسعى اليها بالجدل الفلسفيّ الصاعد عند الافلاطونيين المحدثين، ثم يكون هو المحور الذي تدور حوله النظريات الاشراقية.

الأفلاطونيّة المحدثة

تضمّ الافلاطونيّة المحدثة عدداً من النظريات الفلسفيّة التي ظهرت في القرون الأولى للميلاد وكان معظم أعلامها ينتمون إلى مدرسة الاسكندريّة ولذلك عرفت أيضاً بالفلسفة الاسكندرانية، ولو أن بعض رجالاتها سوريون أو أثينيون.

إن الجوامع المشتركة لأصحاب المذاهب الافلاطونيّة المحدثة، هي أخْذُهم بالأصول الافلاطونيّة مطعّمة بمفاهيم من فلسفة أرسطو (المادة، الصورة، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل. . .) بالرغم من أن هذه المفاهيم تتخذ عند بعضهم معاني جديدة، ثم مزجهم هذه الأصول والمفاهيم، بأفكار رواقيّة ومعتقدات دينيّة يونانية وشرقيّة بما فيها السحر والتنجيم والعرافة، ثم لجؤوهم إلى التأويلات وإلى التعبير الرمزي. وأما المعرفة فهي عندهم جميعاً، حدْس وعرفان وحضور واتحاد، ولذلك كانت معرفة العالم المحسوس شبه مستحيلة، وهي دائماً ظنّية، ومعرفة العالم المعقول ممكنة بنوع من الكشف والإشراق. وفي مطلق الأحوال، فإن غرض المعرفة ليس في تفسير الوجود بل في طهارة النفس وارتقائها في درجات الوجود لأننا هنا أيضاً نقول مع أفلاطون: إن المعرفة والفضيلة شيء

واحد. ونقول مع الغنوصيين: «لا خلاص إلاّ بالمعرفة».

وأفلوطين هو أفضل من يمثّل الفلسفة الافلاطونية المحدثة. وقد كان لمذهبه أعمق الأثر في الفلسفة العربية عامّة وفي التيارات الاشراقية بنوع خاص. وإليك أبرز ما ورد في نظامه مما كان له تأثيره في المذاهب الاشراقية والاسلاميّة.

أول ما يتميّز به أفلوطين هو احتقاره الشديد لكلّ ما هو جسميّ أو متعلق بالحواس. ذكر تلميذُه فرفوريوس 233-304 ـ وهو الذي دوّن آراءه في التساعيات ـ أنه لا يعرف شيئاً عن أسرة معلّمه، لأن أفلوطين «كان يخجل من وجوده في جسد، ويأبى أن يذكر شيئاً عن أهله ووطنه». تغذّى أفلوطين بالفلسفة اليونانية بما دخل عليها من تيّارات متنوّعة، وتعرّف إلى الديانة اليهوديّة فالمسيحيّة، ثم الديانات الفارسيّة وربّما الهنديّة أيضاً وأخرج من ذلك كله فلسفة غرضها نجاة النفس من سجنها الماديّ وذلك عن طريق المعرفة.

إن الحدْس الأساسي في فلسفة أفلوطين هو في تحديده علاقة الوحدة بالوجود. فعنده أن «الوحدة سبب الوجود» لأن كلّ ما هو موجود إنما هو كذلك بمقدار ما هو واحد أو متّصل بالوحدة؛ فإذا فَقَدَ الوحدة فَقَدَ الوجود. ولذلك نقول «أن الوحدة التامّة هي الوجود التامّ» والكثرة التامة عدمٌ تامّ وهي أمر لا يعقل. من هنا وضع أفلوطين في قمة الوجود الواحد التام، ولم يشأ أن يسمّيه الله تمييزاً له من إله الأديان الذي شُوّهت حقيقتُه في رأي أفلوطين. والواحد فوق الوجود لأنه مصدره، وهو فوق العقل، لأنه مصدره أيضاً. صِفْهُ بصفات السلب، ولا تَصِفْه بصفة إيجابيّة، وإلاّ انكرت وحدته التامة فأخطأته.

عن الواحد يصدر أزلاً وأبداً العقل الكلي الواحد، كما ينبثق (أو يفيض أو يصدر) نور الشمس عن الشمس، وعن هذا العقل تنبثق النفس الكلية المنبثّة في أجزاء الكون فتعطيها الوحدة وبالتالي الوجود. هكذا كلما ابتعدنا عن الواحد، ابتعد النور عن مصدره وأخذ يتلاشى في الظلمة، فابتعدنا عن مصدر الوجود وأخذنا نتلاشى في الكثرة والشرّ والعدم. ولذلك كان التركيز الأساسي في مذهب أفلوطين، ليس على هذا الجدل الهابط لتفسير صدور الأشياء عن الواحد، بل على الجدل الصاعد الذي يجعلنا نعود إلى المصدر، إذن إلى الوجود الحق والنور والخير، وذلك عن طريق المعرفة بمفهومها الغنوصيّ الصوفيّ، وهي التي تحدد علاقتنا كعقل جزئي بالعقل الكلّي كما تحدّد سبل التسامي العقليّ، حتى إذا اتحدنا بالعقل الكلي أدركْنا، من خلاله، الواحد، فتحققت لنا الغاية القصوى.

إن حركة الفيض الهابط من الوحدة إلى الكثرة، يقابلها نزوع من الكثرة إلى الوحدة أي من الأدنى إلى الأعلى. فيكون في كلّ كائن جزئيّ حركتان متعاكستان: تشدّه واحدة إلى أدنى وهي آتية من كونه جزئياً، وتشدّه الثانية إلى أعلى، فتبقيه موجوداً إذْ تُبقيه على صلة بمصدره. وهذه الحركة الجدليّة، أكثر ما تكون وضوحاً في الإنسان، لا سيّما عند تلك الفئة القليلة من الناس وهي فئة الحكماء الإلهيين الذين «يرون بحدْسهم النورَ المنبثق من فوق». فيبدأ طريقهم الشاق من المعرفة الحسية ولا ينتهي إلا عند اتحادهم بالواحد.

من الحس إلى العقل

أما الادراك الحسي فهو الذي يوقظ النفس الانسانية أولاً، ويخرجها من أنانيتها المطلقة ومن سجنها الذاتي. غير أن البقاء على مستوى الحواسّ، يبعثر النفس ويشدّها إلى المستوى الحيواني. فلا بدّ من التسامي على المعرفة الحسية، أي بارتفاع النفس الانسانية عن مستواها الجزئيّ لتدرك جوهرها وعلّتها المباشرة، أي النفس الكلّية، فتدرك صور الوجود إشراقاً عليها من العقل بمقدار ما تكون خارجة من ذاتها ومتصلة بالعقل.

غير أن معرفة الذات، كوعي نفسيّ وجداني حدسي هو درجة سامية بالنسبة إلى الادراكات الحسية، ولكنه في الوقت نفسه ارتداد إلى الانانية إذا أسرفت النفس في تأمّل ذاتها، وابتعدت عن اتحادها بالمصدر. فالمهم، عند أفلوطين، هو أن نتخلّص من عالم الزمان والتجزئة. لنتّحد بعالم الأزل الكلّي، وهذا لا يتحقّق لنا إلا إذا اتخذنا من درجتي الادراك المذكورتين آنفاً وسيلة لبلوغ ما هو أقرب الى الوحدة وأقرب إلى الوجود بالفعل، وذلك يكون بوصولنا إلى رتبة الادراك العقليّ.

جدليّة المعرفة العقلية

يفترض الرجوع إلى العالم العلوي، والخروج من الزمان إلى الأزل، والارتداد من الكثرة إلى الوحدة ومن العدم النسبيّ إلى الوجود، الرجوع الواعي إلى الذات ثم تجاوزها إلى العقل. غير أن طبيعة المعرفة العقليّة تطرح مشكلة جديدة أوضحها أفلاطون في محاورة برمنيدس: فالمعرفة العقلية تفترض دائماً وجود طرفين: العالِم والمعلوم وإن قلنا إن المعلوم، وهو هنا المعقولات، تتحّد بالعقل اتحاداً جوهرياً، يبقى أن العقل لا يدرك شيئاً إلا إذا وصفه بصفة أو بصفات، علماً أن الصفة متميّزة من الموصوف، وهذا يُدخل على العلم، وبالتالي على الوجود العقلي، الكثرة المعنويّة. من هنا لاحظ أفلاطون

تناقضاً في قول برمنيدس حوالى 540-450 ق.م: «الوجود واحد». وبديهي أن أفلوطين أدرك هذه المشكلة، وأدرك أن الكائن البسيط الواحد لا يمكن أن يعرف ذاته فنفى المعرفة عن الواحد ووضعه فوق المعرفة، سواء من جهة معرفته لذاته أو من جهة كائن آخر يتوق إلى معرفته. فالواحد لا يعرف ذاته (إذا أُخِذت المعرفة على معنى وعي الوجدان النفسي أو على معنى الإدراك العقلي) وهو لا يُعْرَفُ أيضاً بالمعاني المذكورة أعلاه. ومن هنا كانت مشكلة العقل أيضاً مع ذاته، إذ هو لا يعرف ذاته إلا إذا كان مركّباً فعرف جزءاً من ذاته بجزء آخر فلا يكون العالِم هو عين المعلوم وهو أيضاً لا يعرف الواحد باعتباره طبيعة المعرفة العقليّة التي تميز الصفة من الموصوف.

رفع التناقض بالاشراق

وقد اعتبر أفلوطين أنه وجد حلاًّ لمعضلة المعرفة العقلية التي اصطدم بها أفلاطون وأرسطو، عن طريق الأخذ بفكرة جديدة في التراث الفلسفي اليونانيّ، ولكنّها قديمة في التراث الشرقي، وفي التراث اليوناني نفسه المتأثر بالمذاهب والديانات الشرقية، والفكرة هذه، هي الإشراق. والإشراق هنا، ليس شيئاً آخر سوى ذلك النور العلويّ الذي يسيح فينا من عالم القدس، فستضيء به ذاتُنا في مستوياتها جميعاً، ابتداء من النور الضئيل الذي يكشف لنا عن المعرفة الحسّية الزائلة، ووصولاً إلى ذلك النور الساطع في التأمّل العقليّ السماويّ، حيث الرؤية والرائي والمرئي أمر واحد، لأن الرؤيا هذه ليست سوى «نور لنور في نور». ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن هذا النور لا يأتي من خارج الذات إلى الذات، وإنما يشع من داخل الذات وفي داخلها إذا هي حضرت لذاتها وأدركت حقيقة علاقتها بالوحدة. فحينئذ «تتأمّل الذات نوراً ليس موجوداً في كائن آخر، بل ينبلج فيها فجأة وحيداً صافياً وقائماً بذاته».

وفي هذا المعنى قال أفلوطين: «ربّما خلوت بنفسي، وخلعت عني بدني فصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من جميع الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً. وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى معه متعجّباً باهتاً، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي. وإذ أتيقّن من ذلك، أرقى بذاتي من ذلك العالم الروحاني إلى العالم الإلهي فأصير كأني موضوع فيه، متعلق به، فأكون فوق العالم العقلي كله، فأرى هناك، في ذاتي، من النور والبهاء ما لم ترده عين ولم يصفه لسان ولم تسمع به أُذُنٌ». هكذا «إذا أدركنا الواحد، فإننا لا ندركه منفصلاً عن ذاتنا بل واحداً مع ذاتنا» ولذلك فلا حاجة إلى وسيط للخلاص إذ تصبح النفس والواحد شيئاً واحداً. وما دام هذا الاتحاد فلا سبيل إلى التفريق بينهما. إنها حالة الوجْد الناتجة عن اشراق النور الإلهي في الذات، وهي حالة لا توصف مباشرة طالما أنها تجعل الحكيم متحداً بمصدر النور الواحد وهو فوق الوصف لأنه فوق الوجود. وقد ذكر فرفوريوس أن معلمه أفلوطين وصل إلى هذه الحالة أربع مرّات في حياته.

3 ـ استقبال المسلمين للتراث الفكري القديم:

تسلّم المسلمون الإرث الشرقي بما فيه من مذاهب ومعتقدات وطرق كانت الغنوصيّة قد تغلغلت فيها وأصبحت جزءاً لا يتجزّأ منها جميعاً. وقد استقطبت تلك المذاهب علوماً رديفة لها من الكيمياء السحريّة والتنجيم والطبيعيّات والعلوم السرية، وأصبحت كلّها تشكل جسماً واحداً ونظرة معقّدة إلى الكون، لا سيّما إلى الإنسان وعلاقته بالله. وإلى هذا كله، أضيفت الفلسفة اليونانيّة الممزوجة هي الأخرى بالأفكار الأفلاطونيّة المحدثة والغنوصيّة، وذلك عن طريق الترجمات السريانيّة. ولا بدّ هنا من التذكير بأن الذين دخلوا الإسلام لم يولدوا ولادة فكرية وروحيّة جديدة، بل حملوا معهم تراثهم القديم وصبغوا إسلامهم به. فهذا مثلاً إبن المقفع 724-759 م. يقحم باب برزويه في كتاب **كليلة ودمنة** لبثّ آرائه الزرادشتية فيحرص على وصف التطوّر الروحي عند برزويه، وتنقله من حال إلى حال ومن درجة روحيّة إلى درجة أخرى، وبحثه في الأديان، والتماسه الحكمة... وبعد يأسه من القائمين على الأمور الدينيّة ومن مجادلاتهم وادعاء كلّ واحد منهم الحقيقة لنفسه، يقتصر على ما يقرّه العقل السليم، وتتفق عليه الأديان، ويزداد رغبة في الزهد الذي يؤدّي إلى صفاء الروح وسكينتها... وهذه كلّها أفكار تتردّد عند الفلاسفة المسلمين، من زهّاد ومتصوفين وحكماء إشراقيين. حتى الغزالي 1058-1111 م. وهو أشد المدافعين حماسة عن مذهب السنّة والسلف، لا يجد مخرجاً لحيرته وشكوكه إلا بذلك النور الذي قذفه الله في صدره، ثم يستشهد بالحديث القائل: «إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثمّ رش عليهم من نوره».

ولئن اتُّهم ابنُ المقفع بالزندقة من قِبَل الحكام العباسييّن، فإن مثل هذه التيارات الفكريّة المتأصلة في البيئات الشرقية، عادت لتجد لها أرضاً خصبة ومجالاً واسعاً لحريّة الفكر والنموّ، عندما احتضنتها الفرق الباطنية لا سيّما تلك المتمية إلى الاسماعيليّة.

أمّا الذين نقلوا الفلسفة اليونانيّة إلى السريانية ومن ثم إلى العربية، فمعلوم أنهم تخيّروا منها ما يتّفق مع نزعاتهم الدينيّة والصوفية والاشراقيّة فضلاً عن منازعاتهم العقائدية. وممّا توقفوا عنده بشكل خاص الكتب المنسوبة إلى الفيثاغوريين والأفلاطونيين القدماء والمحدثين والتي تنزع إلى التصوّف، وأبرزها الحِكَم المنحولة على فيثاغورس وسقراط حوالى 470-399 ق.م وفلوطرخس وديونيسيوس الأيروپاجي وغيرهم. وقد انصبّ اهتمامهم على النظريات المتعلّقة بالنفس وفضائلها ودرجاتها ومعرفتها وطبيعتها ومصيرها. وقد تناولوا الكتب الافلاطونية التي تذكر هذه الموضوعات وترجموها معدّلة بما يتفق مع آرائهم المتأثرة بالفلسفة المشرقيّة الاسكندرانيّة. وقد وصلت بعض فرقهم إلى درجة جعلتهم يصوّرون أفلاطون بصورة راهب شرقيّ قابع في صومعته في البريّة، يتأمل آيات من الكتاب المقدّس وينتهي منها إلى الإيمان بالتثليث.

وأما الحرّانيّون، ومعهم النساطرة في بلاد الساسانيين ثمّ عدد من الفرق الكلاميّة الاسلاميّة، فقد ظلوا، لفترة طويلة، يدرسون الآراء الأفلاطونيّة والأفلاطونية المحدثة الممزوجة بالأفكار الفيثاغوريّة والرواقيّة فضلاً عن الأفكار الشرقية الأصيلة. وقد تأثروا جداً بشخصية سقراط وبشعاره «اعرف نفسك». وقام بعضهم ينسب كلاماً مماثلاً للإمام عليّ 661 م وحتى للرسول نفسه. ومن هذه المذاهب اليونانية الممزوجة بالمذاهب الشرقية، استخرجوا نظرياتهم في ضرورة طهارة النفس بالرياضة الروحية والعلوم، وكانت هذه النظريات تنسب من غير فرق إلى أنبادقليس 483-423 ق.م أو فيثاغورس أو هرمس أو غيرهم من الحكماء التاريخيين والمتوهّمين. وقد أورد عدد من المصادر العربية، ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل أن انبادقليس كان تلميذاً للملك داود ثم للقمان الحكيم بعده، كما زعموا أن فيثاغورس تخرّج من مدرسة سليمان الحكيم بن داود...

وتأتي الكتب المنسوبة إلى غير أصحابها لتزيد البلبلة في التفكير ولتُضفي على الفكر اليونانيّ برمّته، بما فيه المنطق الأرسطيّ، الطابع الزهديّ والروحي الذي يجعل العلم عامّة، والفلسفة خاصة، وسيلة لطهارة النفس وطريقها لخلاصها، ممّا يقرّب اليونانيين من الفرس والهنود وأهل الصين وغيرهم، فيصبح التراث المنتقل إلى الحكماء الاشراقيين المسلمين، أمثال ابن سينا والسهروردي وابن طفيل 1100-1185 م. /581 هـ وغيرهم، يحمل، في معظم أجزائه، طابع الروحانيّة الاشراقيّة، فتلتئم، في ذهن القارىء العربيّ خاصّة، والمسلم عامّة، الحِكَم المأثورة عن الهنود والمانويين والمزدكيين وأمثالهم، مع النظريات التي يطالعونها في كتب الحكماء اليونانيين، ومع النزعة الزهديّة والروحية التي تميّز بها جيل السلف الصالح من المسلمين. حتى ليبدو لبعضهم أن الاتجاه الاشراقيّ هو الطريق الذي سلكه كافة الأنبياء والحكماء قبلهم.

يكفي، لايضاح ما تقدّم، أن نشير إلى مضمون كتابين من الكتب المنحولة على أرسطو، وهما: كتاب التفاحة وكتاب أثولوجيا ارسطاطاليس والمسمّى أيضاً بالربوبيّة.

فصاحب كتاب التفاحة يصوّر أرسطو على فراش الموت محاطاً بتلاميذه (كما صوّر أفلاطون معلمه سقراط في محاورة فاذن)، ونفسه ممتلئة بهجة وسعادة، وهم يسألونه عن حقيقة النفس ومصيرها وسعادتها، وهو يجيبهم، مبيّناً أن السعادة هي في المعرفة وأن مكافأة المعرفة التي نحصل عليها في حياتنا هذه، زيادة معرفة في الحياة الثانية. كما يبيّن لهم أيضاً أن الفلسفة والفضيلة والسعادة شيء واحد، كما أن الجهل والرذيلة والشقاوة شيء واحد أيضاً. وبعدما أظهر لهم الفرق الشاسع، بين اللذات الحسّيّة الخسيسة واللذات الروحيّة العالية (وهي نقطة يشدّد عليها ابن سينا ويكرّرها السهروردي بالألفاظ ذاتها) بيّن أيضاً أن النفس العاقلة تسعى إلى الخلاص من عالم الحواسّ المظلم، لأنها في جوهرها نور ولأنها تعشق النور. ولذلك فإن الفيلسوف لا يخاف الموت بل يلقاه بفرح متى ناداه الله.

ثم إننا نجد في كتاب الربوبيّة، الأسس النظرية للاشراق الذي تكلّم عنه ابن سينا، ثمّ الاشارة إلى الطرق العمليّة المُفضية إلى المشاهدة والسعادة. ولعل الأمر الأهم بالنسبة إلى غرضنا هو التشديد في هذا الكتاب على ضرورة القوّة الحدْسيّة التي لا تحتاج إلى المنطق وإلى الحدود الوسطى، والتي هي وحدها كفيلة بجعلنا ندرك حقيقة العالم العلويّ. ذلك أن هذا العالم لا يدرك بالتفكير بل بالذوق والمشاهدة في حال الغيبة عن العالم المحسوس. والذي وضع الكتاب ونسبه إلى أرسطو، يأخذ كلاماً صوفياً اشراقياً من تساعيات أفلوطين وينسبه إلى المعلّم الأول، فيجعله يردّد ذلك المقطع الشهير الذي ذكرناه آنفاً عند أفلوطين، وهو المقطع الذي ردّده غير واحد من الفلاسفة الاشراقيين حيث قال أفلوطين: «ربّما خلوت بنفسي وخلعت عني بدني...».

هكذا جُعِلَت فلسفةُ أرسطو في هذا الكتاب، فلسفةً روحانيّة تدور حول أهميّة ادراك الذات ذاتها وضرورة تسامي النفس عن الأغلال والأغراض الماديّة بما فيها من تصوّرات وتخيّلات

وشهـوات. وقد جُعلت النفس هنـا، كما جعلهـا الاشراقيّـون عامة، في مرتبة وسطى من الوجود، فوقهـا العقل والله وتحتهـا الطبيعة والمادة. ومع ذلك، فإن مرتبة النفس ليس أمراً ثابتـاً، لأن النفس الانسـانيّـة سـائحة في مـراتب الوجـود جميعها وفق معرفتها وفضيلتها. فالعقل هو مصدر كلّ وجود تحته، والنفس هي عقل بالقـوة ما دامت في الجسـد، حتى إذا جذبهـا الشوق إلى الحيـاة العلويّة النـورانيّة صـارت من جنس ذلك العـالم إذا أدركته بفيض الأنوار المنبثقة عن الواحد بواسطة ملاك العقل.

ذلك هو أرسطاطاليس كما عرفه العرب والمسلمون.

4 ـ أعلام الاشراقيّة:

أ ـ الاشراق عند الفارابي:

يبدو أن الفارابي 878؟ ـ 950 م هـو أول فيلسوف اسـلامي تأثر بالمذهب الافلاطوني المحدث بصورة مباشرة، وأخذ الكثير من كتاب الربوبيّة الـذي ظنّه لأرسـطو، ووضع عـلى أساسـه كتـابه في **الجمـع بين رأيي الحكيمـين**. والفـارابي هـو أول من أدخـل مـذهب الصـدور أو الانبثـاق أو الفيض في الفلسفـة العربيّة الاسلامية. ونحن نجـده، في كتاب **آراء أهـل المدينـة الفاضلة**، لا سيّما في الفصل السابع منه، ينكـر القول بـالخلق الإرادي المحـدث، ويجعل وجـود العالم فيضـاً أزلياً لازمـاً عن طبيعة الله على الطريقة الافلوطينيّة. وقد قـال في ذلك: «ومتى وجد «للأوّل» الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنـه سائر الموجودات... ويكون وجود مـا يوجـد عنه، عـلى جهة فيض وجـوده لوجـود شيء آخر. فعـلى هذه الجهـة، لا يكون وجـود ما يـوجد عنـه سبباً لـه بوجـه من الـوجـوه، ولا غـايـة «للأوّل» كما يكون وجود الابن، سبباً لوجود الأبوين من جهـة مـا هو أبـوان». والإبداع عنـده، هو فعـل تعقّـل وهـو «حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس له وجود بذاته».

وكما عند أفلوطين، فإن حـركة الفيض النـازل من أعلى إلى أدنى، يقـابلها نـزوع طبيعيّ صـاعـد من أدنى إلى أعـلى، لأن الأدنى من الموجودات ينزع به الشـوق إلى ما فـوقه، ولأن كـل احساس أو تخيّل أو تعقّل يلزم عنه نزوع ضروري إلى شيء أو عن شيء كلزوم صـدور الحـرارة عن النـار. والاشراق، في درجاته الدنيا، هو أمر طبيعيّ ودائم بالنسبة إلى العقل البشري الذي ينتقل من حال وجود بالقوّة إلى حال وجود بالفعل. ذلك أن العقل عاجـز بـذاته عـن تحقيق هـذا الانتقال فـلا بدّ من أثر العقل السماويّ الذي يشبه أثر الضوء في البصر. فمـن غير الضوء لا شيء يُبصَر، ومن غير العقل الفعّال لا شيء يُعْقَـل.

وكذلك، إذا وصـل العقل إلى كـماله وأصبـح عقلاً مستفـاداً، فعندها يكون على اتصـال مباشر بـالعقل الفعّـال، يتلقى النور السـماويّ الذي يصبـح مصـدر المعـرفـة والسعـادة معـاً. حتى الشرائع الاجتماعيّة العادلة، لا يستنبطها الإنسان من ذاته وإنما يتلقّـاهـا الـرئيس الأول فيضـاً من العقـل المفـارق. والـوحي السماوي والنبوّة، ليسا شيئاً آخر سوى هذا النور الفـائض من العقـل الفعّال أيضـاً، وذلك أن النفـوس الصـافيـة الـطاهـرة المتجهة إلى العالم العلوي، إذا تميّزت بقوة متخيّلة كـاملة، كان فيض العقل الفعّال على العقل الانسانيّ المنفعل، يؤثر أيضاً في القوة المتخيّلة فتحصل الرؤيا الصادقة وتكون النبوّة ويصـير ما أعـطاه العقل الفعّـال مرئيـاً لهـذا الإنسـان، فـإذا اتفقت التي حـاكت بها القـوة المتخيّلة تلك الأشياء، محسـوسـات في نهايـة الجـمال والكمال، قـال الذي يـرى ذلك أن الله عـظمـة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منهـا في سائـر الموجودات أصلاً.

فإشراق العقل الفعّال على العقل الانسانيّ، هـو إذن عمليّة طبيعية ومستمرّة في رأي الفارابي، ولكنها تبلغ بعض الدرجات الاستثنـائيّـة عنـد الـذين صفت نفـوسهم واستكملت عقـولهم فأصبحت ذاتهم مرآة تنعكس فيها صور العالم العلوي، فكانوا في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعـادة، وكانـوا مصـدر كمال وخـير وسعادة لغـيرهم بما يصـدر عنهم من أفعال وبما هم مصدر الشرائـع الصالحـة التي تقود المجتمـع إلى الخير والسعادة. ولـذلـك كانت غـايـة الإنسـان عند الفـارابي هي في الاتحاد أو الاتصال بعقـل الفلك الأدنى وهو اتصـال يقرّبـه من الله ويجعله مدركاً لكافة حقائق الوجود.

وقد شدّد الفارابي على هذه المعاني، وعـلى ضرورة التسامي عن المـادة لبلوغ الكـمال والسعـادة فقـال في تعـريف السعـادة الحقيقيّـة: «هي في أن تصـير نفس الإنسـان من الكـمال في الوجود إلى حيث لا تحتـاج في قوامهـا إلى مادة وذلـك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمـوادّ، وأن تبقى على تلك الحـال دائماً أبـداً. إلاّ أن رتبتهـا تبقى دون رتبة العقل الفعّال». وأما الطريق العملي المؤدّي إلى هذه الرتبة فقد رأى الفارابي أنها تنتظم بأفعال اراديّة اختياريّة، بعضها فكريّ وبعضها بدنيّ. وواضح أن الأفعال الفكريّة انما هي اكتسـاب العلوم، والأفعـال البـدنيّـة هي تهـذيب النفس والجسد بالفضائل. وإذا كـانت خلاصـة النزعـة الاشراقيّة إنها مـذهب عقـليّ ينتهي بتغلّب الاتجـاه العلوي وبـتزكيـة النفس لتكون مستعدّة لشروق النـور السماويّ عليهـا، فإن الفـارابي،

عُرِف بانصرافه عن مباهج الدنيا إلى التأمّل العقليّ والروحيّ، وأخذ من الفلسفة ما يلائم هذا الاتجاه، فكان واضعَ الحكمة الاشراقيّة في الفكر العربي والاسلاميّ، كما كان رائد الفلسفة العربيّة والاسلاميّة وواضع مبادئها. وهو، وإن لم يوسّع الكلام على درجات العارفين وأحوالهم، فقد كان له الأثر الحاسم في توجيه الفلسفة الاسلاميّة وجهة اشراقيّة.

ب ـ الاشراق في رسائل إخوان الصفا:

جمعيّة إخوان الصفا وخلّان الوفا تأسّست على ما يبدو في عهد مبكّر (أوائل القرن الثالث للهجرة على يد الامام أحمد آخر أحفاد الإمام اسماعيل) ولكن ظهورها من خلال الرسائل لم يكن قبل القرن الرابع للهجرة، وهي جمعيّة باطنيّة اسماعيليّة على قدر كبير من التستّر والاكتتام، مما جعل الكثيرين من أهل زمانهم يتهمونهم بالزندقة وبالكفر وبالسعي إلى قلب الأنظمة السياسيّة القائمة وغير ذلك من الأمور التي تخرج من غرضنا الحاضر.

نَسَبَ الإخوانُ أنفسهم إلى الصوفيّة فاستهلوا رسائلهم بالقول: «هذه رسائل اخوان الصفا وخلّان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد، . . . وهي اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الآداب وحقائق المعاني، عن كلام الخلصاء الصوفية، صان الله قدرهم وحرسهم حيث كانوا في البلاد» وعلى الرغم من ادّعائهم الانتساب إلى الصوفيّة، فإن الإخوان يتمسّكون بالعقل والمنطق ويجعلون العلوم العقليّة على اختلافها، وسيلة لطهارة النفس وتشويقها إلى العالم العلويّ وصعودها إلى عالم الأفلاك على طريقة الفيثاغوريين ومن حذا حذوهم. وهذا يعني أن الصوفيّة التي قصدها الإخوان إنما هي الصوفيّة العقليّة التي سمّيت بحكمة الاشراق. والحق أن إخوان الصفا ينتمون مباشرة إلى الحكمة الهرمسيّة من خلال انتمائهم إلى الاسماعيليّة، وهم يحددون دورهم بأنه ليس دور الرسول المشرّع الذي يأتي الناسَ برسالة جديدة بل هو دور جمع الحكمة من مصادرها كلّها لتنظيم الحياة المدنيّة وتعليم الناس جميع ما يحتاجونه لأجل دنياهم وآخرتهم. ولذلك شبّهوا أنفسهم من خلال رسائلهم بحكيم صاحب بستان حوى من كل ما لذّ وطاب، أراد لكرم نفسه أن يَدخل بستانه كلُّ مستحقّ ليتنعّم بما فيه، فأخرج عيّنات ممّا في بستانه وعرضها على الناس ترغيباً وتشويقاً. فالرسائل لا تمثّل الحكمة الخالصة، بل هي إشارات ورموز الغرض منها التشويق كما قلنا. وكم ردّد الاخوان في رسائلهم هذه العبارة «وفّقك الله، أيها الأخ البارّ الرحيم، لفهم هذه الإشارات والرموز».

والإخوان مسرفون في رمزيّتهم على طريقة الفرق الباطنيّة القائلة بالستر (وهو غير الغيبة عند الاماميّة الاثني عشريّة) وفي ذلك يقول هنري كوربان: «ليس من قبيل الصدفة أن يحتل الحساب الفيثاغوري ورموزه، مركزاً عالياً في رسائل الإخوان، وأن يكون عدد هذه الرسائل إحدى وخمسين رسالة، وأن تبحث سبع عشرة منها في العلوم الطبيعيّة. (17×3=51) فالعدد 17 يلعب دوراً بارزاً عند الغنوصيين اليهود. أضف إلى ذلك، أن هذا العدد يشير إلى عدد الاشخاص الذين تكلّم عليهم العرفانيّ الشيعيّ المغيرة وهم الذين سيبعثون إبّان ظهور الإمام المهدي، ويعطى كلّ منهم حرفاً من الحروف السبعة عشر التي تؤلّف اسم الله الأعظم. وكذلك فإن واحداً وخمسين متصوفاً ينهلون من بحر الـ عين ـ ميم ـ سين، يسهرون على أبواب حرّان، وهي مدينة الصابئة والمركز الشرقيّ الأهم للفلسفة الفيثاغوريّة».

ولسنا نعجب من هذه المبالغة الظاهرة في البحث عمّا يشير إليه الإخوان في أعدادهم وعباراتهم. ذلك أن الباري سبحانه، «جعل الموجودات بحسب طبيعة العدد وخواصّه» على ما يقول الاخوان، كما جعل العلوم «سلّماً يُصعد به إلى الفلك». وفي ما يلي نموذج من أقوالهم، يتبين فيه أسلوبهم في لملمة الحكمة حيثما تبدّت لهم. قالوا: «إن العاقل الفهم إذا نظر في علم النجوم، تشوّقت نفسه إلى الصعود إلى الفلك والنظر إلى ما هناك معاينة. . . والنفس، إذا فارقت هذه الجثّة ولم يعقها شيء من سوء أفعالها. . . فهي هناك في أقلّ من طرفة عين بلا زمان لأن كونها حيث همّتها ومحبوبُها كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه. . .

«ويحكى في الحكمة القديمة، أنه مَنْ قَدِرَ على خلع بدنه ورفض حواسّه وصعد إلى الفلك، جوزي هناك بأحسن الجزاء. ويقال أن بطليموس كان يعشق علم النجوم، وجعل علم الهندسة سلّماً صعد به إلى الفلك. . . وإنما كان ذلك الصعود بالنفس لا بالجسد.

«ويحكى عن هرمس المثلّث بالحكمة، وهو ادريس النبيّ عليه السلام، إنه صعد إلى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة، ثم نزل إلى الأرض فخبّر الناس بأحوال النجوم، قال الله تعالى: ﴿ورفعناه مكاناً عليّا﴾ (مريم، 19).

«وقال أرسطاطاليس في كتاب **أنالوجيا** شبه الرمز: إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني. . .

«وقال فيثاغورس في **الوصيّة الذهبيّة**: إذا فعلت ما قلت لك يا ديوجانس وفارقت هذه البدن، فتكون حينئذ سائحاً غير

عائد إلى الإنسانية ولا قابل للموت.

«وقال المسيح عليه السلام، للحواريّين في وصيّة له: إذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف في الهواء عن يمنة عرش ربي وأنا معكم حيثما ذهبتم، فلا تخالفوني حتى تكونوا معي في ملكوت السماء غداً.

«وقال رسول الله صلّ الله عليه وسلّم: أنا واقف لكم على الصّراط وانكم ستردون على الحوض غداً فأقربكم مني منزلاً يوم القيامة، من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته».

ولا ينتهي تكديس الأقوال الحكميّة عند هذا الحدّ، بل يتبعون هذا كلّه بشواهد من الشعر العربيّ والشعر الفارسي.

وعلى الرغم من الغموض الذي يلف الدلالات الكاملة لهذه الأقوال، فإننا نستشف منها، فضلاً عن باطنيّة الاخوان، اشراقيّتهم من خلال المعاني التالية:

1 ـ التعلّق بالحكمة العتيقة.
2 ـ توصّل المعرفة طريقاً إلى الخلاص.
3 ـ احتقار المادّة والعالم السفلي.
4 ـ الانتقال من الزمان إلى الأزل عند انتقال النفس، بالمعرفة، إلى العالم العلوي.
5 ـ أهميّة العشق والمحبّة في توجيه النفس إلى الخلاص.
6 ـ ضرورة التجرّد التام عن العالم الحسيّ.
7 ـ الايمان بالملائكة وطبقاتها وعلاقتها بالأفلاك.

نعم، عند إخوان الصفا نزعة اشراقيّة واضحة، فهم ينهلون من المنابع نفسها التي نهل منها الاشراقيّون جميعاً، ولكنّنا مع ذلك نبقى متحفّظين تجاه التأويلات المختلفة التي أعطيت وتعطى لأقوالهم، لأن جمعيتهم انقرضت دون أن يكشف واحد منهم عن وجهه فيترجم رموزهم للناس. والإخوان مراتب، يبدو من أسمائها وطبيعة العلاقة القائمة بينها، أنها في الوقت نفسه، مراتب معرفيّة وروحيّة، أرضيّة وسماويّة على طريقة الاشراقيين. فالإخوان «الأبرار الرحماء» هم في الدرجة الدنيا، يتصفون بصفاء النفس وسرعة القبول ويخضعون للإخوان «الأخيار الفضلاء» وهم الرؤساء أصحاب السياسات، المتّصفون بالعقل والحكمة، وهم بدورهم يخضعون للإخوان «الملوك ذوي السلطان» القائمين على حفظ الناموس الإلهي، وهؤلاء وحدهم يتّصلون بأصحاب (أو صاحب) المرتبة العليا الذين «أشبهوا الملائكة بقبول التأييد ومشاهدة الحقّ عياناً والوقوف على أحوال الآخرة» فصاروا مصدراً للعلم وللهداية.

ج ـ الاشراق عند ابن سينا:

يعتبر ابن سينا أوّل من أطلق اسم الحكمة المشرقيّة على هذا الاتجاه الفلسفيّ ـ الصوفي الخاص الذي نتحدّث عنه. ولكن التسمية عنده تحتمل التأويل والمناقشة: هل هي الحكمة المُشرقيّة نسبة إلى مصدر الاشراق وكونه مُشرقاً، أو أنها الحكمة المَشرقيّة نسبة إلى الشرق والمَشرق، بمقابل الحكمة المغربيّة التي قال بها اليونانيّون، لا سيّما المشّاؤون؟

لقد نوقشت هذه المسألة مناقشات كثيرة مطوّلة. وربّما كان أكثرها تفصيلاً وعمقاً بحث للمستشرق الايطاليّ كارلو الفونسو نلّينو، نشر، للمرّة الأولى، في مجلة **الدراسات الشرقيّة** *R.S.O.* المجلّد العاشر سنة 1925 بعنوان: «حكمة ابن سينا الشرقيّة أو الاشراقية؟» ثم نشره عبدالرحمن بدوي مع مجموعة أبحاث أخرى لعدد من المستشرقين في كتاب بعنوان **التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة، دراسات لكبار المستشرقين**. وقد بيّن نلّينو في هذا البحث، أن الحكمة المَشرقيّة التي عناها ابن سينا انّما هي الحكمة الخاصّة بالمشارقة، دون المغاربة اليونانيّين. وكانت أكثر حججه ظهوراً، أن لابن سينا كتاباً في منطق المشارقة لا في منطق الاشراقيّين، يعارض فيه عدداً من المسائل الواردة في منطق أرسطو. ويبدو كذلك أن ابن رشد 1126-1198 م يقرأ الحكمة المشرقيّة (بفتح الميم)، عندما يورد في المسألة العاشرة من كتاب **تهافت التهافت** نقداً لطريقة ابن سينا في اثباته الموجود الأول بالاستناد إلى فكرة الواجب والممكن، بدل الرجوع إلى طريق الحركة كما فعل أرسطو. قال ابن رشد: «وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، قد تأوّلوا على ابن سينا هذا الرأي، وقالوا أنه ليس يرى أن ههنا مفارقاً. وقالوا أن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع، وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المَشرقيّة. قالوا: وإنما سمّاها فلسفة مَشرقيّة لأنها مذهب أهل المشرق». وقد أضاف نلّينو، مجموعة كبيرة من الشواهد الأخرى، والقراءات القديمة والحديثة، توّجها بتحليل لغويّ بيّن فيه بطرق الاشتقاق اللغويّ، الأسباب المانعة قطعاً من أن تكون القراءة مشرقيّة (بضم الميم) قراءة محتملة، وانتهى إلى القول، أن الحكمة المشرقيّة التي عناها ابن سينا، كانت بحثاً كاملاً في أقسام الفلسفة الثلاثة، أي المنطق والطبيعيات والالهيّات، على غرار ما ورد في كتاب **الشفاء** ثم في كتاب **النجاة**، وقد وصلنا من هذا البحث، فقط القسم المنطقيّ. فتلك الحكمة، لم تكن إذن مجرّد كتاب في التصوّف العقلي أو الطرق المستورة كما ظن كثيرون، بل هناك، عند ابن سينا،

وجهة نظر متكاملة في الوجود ينسبها إلى المشارقة، ويعارض بها وجهة نظر الفلاسفة المشّائين.

وعلى الرغم من اعتقادنا بصحّة هذا الرأي، فلا يسعنا التسليم بأن حكمة المشارقة تعارض، معارضة جذرية، ما أورده ابن سينا في كتاب **الشفاء**، وفي **الاشارات والتنبيهات** وفي سائر مصنّفاته المعروفة. وإلاّ كان الرجل يناقض نفسه مناقضة صريحة وعن سابق تصوّر وتصميم. ثمّ ان شرّاح ابن سينا القدماء، اعتمدوا كلّهم كتبه المعروفة لدينا، لا سيما موسوعته الموسومة **بالشفاء**. وتأتي اشارة ابن رشد إلى «مذهب أهل الشرق» في معرض كلامه عن الواجب والممكن عند ابن سينا، لتثبت أن هذا المذهب موجود، أو موجود قسم كبير منه، في كتاب **الشفاء** نفسه، فضلاً عن كتاب **الاشارات والتنبيهات**، لأن معاني الواجب والممكن، موسّعة توسيعاً كاملاً في كتاب **الشفاء**. وقد صرّح ابن سينا نفسه في مقدّمة كتاب **الشفاء**، ان فيه اشارات، إذا تفطّن القارىء اليها، عرف الحقيقة الباطنة التي تفضي إلى الكمال. وأتى السهروردي المقتول، زعيم الحكمة الاشراقيّة من غير منازع، فاعتبر اشراقه متمّماً لفلسفة ابن سينا. والسهروردي، وتلاميذه، وشرّاحه بعده، يعتبرون ابن سينا واحداً من الذين انكشف لهم السرّ. ويقتبس السهروردي عن ابن سينا عدداً من الأفكار الأساسيّة في الفيض ومراتب الموجودات وروحانيّة النفس ودرجات العقل، وطبيعة المعرفة العقلية، وطبيعة ادراك الذات ذاتها من غير واسطة، ثمّ عدداً من الموضوعات كموضوع **قصّة حيّ بن يقظان** وقد صارت **قصّة الغربة الغربيّة**. قال السهروردي: «انّي لمّا رأيت **قصّة حي بن يقظان** وصادفتها، مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانيّة والاشارات العميقة، عارية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم المخزون في الكتب الالهية الاّ في آخر الكتاب، أردت أن أذكر طوراً في القصّة سمّيتها أنا قصّة الغربيّة الغربيّة». وثمّة عدد من المقاطع في كتب السهروردي، نجدها في نصّها الحرفيّ في كتب ابن سينا كـ **الشفاء والنجاة و الاشارات والتنبيهات**. من ذلك مثلاً كلام السهروردي على التفاؤل في **المشارع والمطارحات** وقوله «إن الخير يبقى أعمّ من الشر» ثم كلامه على اللذة والسعادة، ونظريته في اتّصال النفوس ثم نظريته في السعادة الروحيّة وتأويل أحوال الحياة الثانية ثمّ تفسيره النبوّة بالحدْس والعقل القدْسي وقوله انها اشراق على القوة المتخيلة... وغير ذلك كثير. هذا كلّه يثبت من غير شك منزلة ابن سينا الرفيعة عند الحكماء الاشراقيين من خلال كتبه المعروفة لدينا، والأثر الذي كان له في وضع أساسات الحكمة الاشراقيّة وإن سمّاها هو **الحكمة المشرقيّة** بنسبتها إلى **أهل المشرق**. ولذلك، فإن الأقسام التي ضاعت من كتاب **الحكمة المشرقيّة** (إذا كانت هناك أقسام ضائعة) لم تضيّع علينا الكثير من آراء ابن سينا، بدليل ما ذكرناه من أوجه الشبه التي نصادفها بين ابن سينا المعروف لدينا والسهروردي، وبدليل ما نعرفه عند الشيخ الرئيس من تكرار الفكرة الواحدة في كتبه المختلفة.

ومهما يكن، فإن ابن سينا هو المنظّر الأول لمذهب الاشراق. استوعب ما قاله سلفه الفارابي وأضاف إليه نفحة روحيّة أقوى استمدّها من التراث القديم بمختلف تياراته ومذاهبه، لا سيّما المذهب الاسماعيلي والمذهب الافلاطونيّ المحدث. وعند ابن سينا نجد أوّل توضيح للفرق بين المستوى النظري التقليدي من التفكير الفلسفي والمستوى الاشراقي الذي يتمّ التوصّل إليه بالعقل القدسي، وقد خصّ به الأنبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيّين الذين يصلون إلى خالص المعرفة الإلهيّة. والعقل القدسي الذي يدرك العلوم بالحدْس أرفع من العقل المستفاد الذي يدركها من خلال الحدود الوسطى. لأن الحدْس درجة خاصّة من الاستعداد للاتصال بالعقل الفعّال، ربما اشتدّت في بعض الناس بحيث لا يحتاجون الى تخرج وتعليم، بل تصبح العلوم حاضرة في ذهنهم دفعة، «ويجب أن تسمّى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسيّاً». فالحدس أفضل من الفكر التقليدي لأنه أسرع وصولاً إلى مطلوبه، وأكثر وضوحاً إذ ليس بينه وبين مطلوبه واسطة، وأكثر يقيناً لوضوحه ولمصدره الإلهيّ. والحدْس هو ذلك النور الذي يشرق من العقل الفعّال على عقلنا الانساني وعلى خيالنا أيضاً فتكون النبوّة. قال ابن سينا: «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيّد النفس بشدّة الصفاء، وشدّة الاتصال بالمبادىء العقلية المفارقة إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لالهام العقل الفعال في كل شيء... وهذا ضرب من النبوّة، بل أعلى مراتب النبوّة، والأولى أن تسمّى هذه القوة قوّة قدسيّة وهي أعلى مراتب القوى الانسانيّة».

وهذا النوع من الادراك المباشر للعالم الالهيّ، هو الذي يجعل النفس الانسانية في غاية اللذة والسعادة، لأن اللذة، كالسعادة، إنما هي في حصول الكمال، ولكل شيء كماله الذي يلائمه، فللحسّ ما يلائمه، وللغضب أيضاً «وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقليّاً». و «الحكماء الالهيّون رغبتهم في اصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنيّة، بل كأنّهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها فلا يستعظمونها في

جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول». ومع ذلك فإن من لم يفز بدرجات الوصول فإنه لا يستطيع أن يدرك حقيقة اللذات الروحيّة بل يتخيلها فقط، و «تكون حاله عندها حال الأصم الذي لم يسمع قطّ في عمره ولا تخيّل اللذة اللحنيّة وهو متيقّن لطيبها».

وقد رتّب ابن سينا درجات الوجود الروحانيّ التي تمر بها النفس في صعودها الى الحقّ فقال: «إن النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكلّ والنظام المعقول في الكلّ والخير الفائض من الكل، مبتدئاً من مبدأ الكلّ، سالكاً إلى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانيّة المتعلّقة نوعاً من التعلق بالأبدان، ثم الاجسام العلويّة بهيئاتها وقواها ثمّ تستمرّ كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّه، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلكه وصائراً من جوهره».

والذين يسلكون هذا المسلك هم العارفون في الحقيقة. والعارف في رأي ابن سينا هو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سرّه» وهو يتميّز من الزاهد ومن العابد لأن زهده تنزه، وعبادته لأجل العبادة «لا لرغبة أو رهبة».

«وللعارفين مقامات ودرجات يُخَصُّون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنّهم، وهم في جلابيب من أبدانهم، قد نفضّوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس». ودرجاتهم قسمان: درجات سلوك ودرجات وصول.

أما درجات السلوك فهي: الارادة والرياضة والأوقات، وهي تفضي الى خلسات من المشاهدة. ثم تليها درجات الوصول حيث النور حجاب للنور، وهي التي «لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غيرَ الخيال. فمن أحبّ أن يتعرّفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة». والعارف يتخلّق بأفضل السجايا: فهو هشّ، بش، متواضع، حليم، رحيم، آمر بالمعروف برفق ونصح، «شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت. وجوّاد وكيف لا وهو بمعزل عن محبّة الباطل. وصفّاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تحرجها زلة بشر. ونسّاء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحقّ».

وإلى ذلك، فإن العارفين عند ابن سينا، على مراتب: الزاهد المعرض عن متاع الدنيا، والعابد المواظب على العبادات، والعارف المنصرف إلى عالم العقول يقبل اشراق النور الأسمى. والعارفون طبقات بالنظر إلى أحوالهم الروحيّة، فهناك المريد الذي يروّض ذاته بأعمال الفضيلة وربّما سنحت له خلسات من نور الحق. وفيهم المخطوف والمجذوب الذي ذهلته ومضات النور، وفيهم المألوف الذي طالت به المشاهدة التي يعجز عن بيانها لسان البشر. وربّما كانت هذه الفكرة الأخيرة، هي التي حدت ابن سينا إلى وضع القصّة الرمزيّة حيث تتجلّى نزعته الاشراقية بأوضح مظاهرها. تكفي الاشارة إلى مضمون قصتين عنده هما رسالة الطير وقصة حيّ بن يقظان.

ففي الأولى يصوّر ابن سينا طائفة من الطير قد وقعت في حبائل الصيّادين وكانت كلّما فزعت الى الحركة زادت الشَرَكَ تعقيداً. فيئست من الخلاص واستسلمت للشرَك واستأنست به واطمأنّت اليه. ثم لحظ واحد منها (ابن سينا نفسه) رفقةً تطير وفي أرجلها بقايا الحبائل، فاستنجدها فأنجدته فطار واقتفى آثارها. فمرّوا جميعاً بين صدفي جبل الإله، وارتقوا حتى هامة الجبل فإذا أمامهم ثماني شواهق تنبو عن قللها اللواحظ. وبعد جهد وكدّ انتهوا إلى السابع منها «فإذا جنان مخضرّة الأرجاء ممتدّة الافياء عامرة الأقطار مثمرة الأشجار»، فأكلوا من ثمارها وشربوا واستراحوا. ثم قصدوا الثامن منها «فإذا شامخ خاض رأسه في عنان السماء تسكن جوانبه طيور» ليس في الوجود أعذب الحاناً وأطيب عشرة. وقد أخبرهم هؤلاء أن وراء الجبل مدينة عظيمة، «يتبوأها الملك الأعظم» فقصدوها وانتظروا الاذن بالدخول، فلمّا ورد، أخذوا ينتقلون من صحن مشرق فسيح إلى صحن مشرق أفسح منه، حتى حجرة الملك الاعظم، فلمّا رفع الحجاب كانت المشاهدة وطالت الغيبة.

هكذا يمكن للنفس العالقة في حبائل الجسد أن تتخلّص بمساعدة العارفين والمتصوّفين فتصل إلى مشاهدة الحق إن كانت أهلاً لقبول إشراق النور عليها.

وفي قصّة حيّ بن يقظان، يصور ابن سينا لقاء النفس بالعقل الفعّال وقد جعله في صورة شيخ جليل بهي الطلعة، يعرّف بنفسه فيقول: «أما اسمي ونسبي فحيّ بن يقظان، وأما بلدي فمدينة بيت المقدس، وأمّا حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً ووجهي إلى أبي وهو حيّ». ويمضي ابن سينا بصحبة هذا الشيخ الجليل قاطعاً المسالك الكثيرة والوهاد الضيّقة والجبال المرتفعة، الى سهل فسيح منبسط وفيه اتجاهان: وأما جهة المغرب فظلمات فوق ظلمات،

وأما جهة المشرق فأقاليم كثيرة متنوّعة على النفس أن تجتازها كلها قبل الوصول إلى مصدر النور. وقد حرص ابن سينا في قصّته كلّها على تغليف فكرته بالرموز ومنها الغامض وغير المألوف، على ما سيكون عليه أسلوب الاشراقيين بعده، وعلى ما كانت عليه طرق الفرق الباطنيّة. وتلعب الاعداد، كالاثنين والسبعة والثمانية والسبع عشرة والثماني والعشرين... دوراً كبيراً في هذه الرموز. كما أن الأوصاف التي يعطيها للقوى النفسيّة المختلفة، تذكّرنا، في مواضع كثيرة، برؤيا يوحنّا الرسول. فهو مثلاً إذا أراد أن يتحدّث عن قوى النفس المحرّكة سمّاها «القرن الذي يسبر» والقوّة الغضبيّة «قبيلة في خلق السباع» والقوّة الشهوانيّة «قبيلة في خلق البهائم»... وصور الأفلاك هي «القصور المشيّدة والأبنية السريّة»... وهكذا. وأما الحقّ «الذي تنتهي المسيرة عنده فهو «الملك الأعظم» وهو «كلّه لحسنه وجه ولجوده يد» وهو «كالشمس لمّا أمعنت في التجلّي احتجبت وكان نورها حجاب نورها».

لقد وضع ابن سينا نظريّة الاشراق ومصطلحات الاشراقيين وتعابيرهم، فحدّثنا عن الرياضة والعبادة والارادة والوقت والجذب والخطف والنفس التي تصبح محلّاً ومرآة... ووضع أسلوب القصص الرمزي الذي صار أسلوب الاشراقيين المميّز. «وكأنما شاء هذا الأرسطيّ الطبيب أن يثب من المحدود إلى ما وراء المحدود، فاستعان على المادة الروحَ، وعلى المنطق الشوقَ، وعلى المعرفة العقليّة المقيّدة بالحواسّ الحدسَ المتطلّعَ إلى ما وراء المنظور».

هـ - اشراقيّة السهروردي:

يعتبر السّهروردي عند مؤيّدي مذهب الاشراق، شيخ الاشراق الأعظم. وصلت الاشراقية معه على الرغم من موته الباكر، ذروتَها الحقيقية. وأما مذهبه، في خطوطه العريضة، فهو استمرار وتوسيع للاشراقية السينويّة. والحكمة المشرقيّة عنده، هي تلك الحكمة اللدنية التي تميّز بها التراث الفارسي. غير أن السهروردي يحاول أن يجمع هذه الحكمة من مصادرها كافة، من هرمس إلى زرادشت مروراً بأفلاطون.

عرف السهروردي مؤلّفات ابن سينا، وتبنّى منطق المشرقيّين وتابع القصص الرمزيّة التي كان الشيخ الرئيس قد بدأها، مؤكّداً أنه يريد إتمام ما أشار إليه سلفه. وهو يرى أن ابن سينا قصّر عن ادراك الحكمة اللدنية الحقيقيّة لأنه جهل أصولها الفارسيّة القديمة، فأتى هو بعده ليحيي تلك الحكمة النورانيّة الشريفة. غير أن تأثّر السهروردي العميق بأفلاطون - وهو يسمّيه: «امام أهل الحكمة رئيسنا أفلاطون» - يجعل من اشراقيّته نوعاً من قراءة المثل الافلاطونيّة بلغة زرادشتيّة، تغلب فيها أصوات الملائكة النورانيّين. وكأن النزعة الشرقيّة إلى الجمع والتكديس، جعلت السهروردي، قبل وضع كتابه **حكمة الاشراق**، يترسم خطى ابن سينا في كتاب **الشفاء** وفي كتاب **النجاة**، فيضع مؤلّفاته في الحكمة المشائية أولاً وهي تتناول المنطق والطبيعيّات والإلهيّات، وفيها، فضلاً عن هذا التقسيم الثلاثيّ السينويّ، مقاطع عديدة شديدة الشبه بما ورد عند ابن سينا. من ذلك مثلاً كلامه على وظائف النفس المختلفة وعلى ماهيتها ومصيرها، وحقيقة لذتها وسعادتها، ثم الكلام على الخير والشرّ واعتبار الخير أعمّ من الشرّ في نظرية تفاؤليّة، ثم نظريته في اتّصال النفوس وفي السعادة الروحيّة وتأويل أحوال الحياة الثانية ثم تفسيره النبوّة بالقوة الحدْسيّة وبإشراقٍ يفيض على القوة المتخيّلة... هذا وغيره ممّا أثبته ابن سينا، يعتبره السهروردي من المسلّمات التي لا تحتاج إلى مزيد من الشرح والأدلّة.

غير أن السهروردي يعود فيتجاوز الفلسفة النظرية كلّها، أكثر مما تجاوزها ابن سينا، من خلال رؤيا روحيّة ذهوليّة، يدّعي أنها فتحت أمامه أبواب العالم الروحاني الذي تحقق منه بالمشاهدة، ومن لم يصدّق هذا، فعليه بالرياضات الروحيّة، فعساه يفوز بخطفه تريه «النور الساطع في عالم الجبروت، ويرى الذوات الملكوتيّة، والانوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، وأخبر عنها زرادشت».

ومع تأليهه أفلاطون ومهاجمته المشائين القاصرين عن ادراك العالم النوراني، فإن السهروردي يجلّ الحكيم أرسطو، ويذكر أنه تحدّث اليه في رؤى كثيرة، ولكنه أرسطو آخر، ألْبَسَهُ ثوبَ أفلاطون فجعله يبدأ بالقول: «ارجع إلى نفسك»، ويشدّد على العلم الحضوريّ الذي يتجاوز المنطق ويُثْني على أستاذه أفلاطون، ويرى أن الفلاسفة الاسلاميّين لم يصلوا «إلى جزء من ألف جزء من رتبته». وعلى ذلك فنحن نجد «شيخ الاشراق» أكثر ميلاً الى الصوفيّة، بحيث يعتبر أبا يزيد البسطامي، وسهلاً بن عبدالله التستري، (المتوفى 283 هـ. / 896م)، من أفضل أساتذته، فيربط التصوّف الاشراقي النظري بالتصوّف العملي ربطاً محكماً.

وعلى الرغم من هذا الربط، فإن السهروردي يكمل الطريق النظري من حيث الأقوال التي يأتي بها، ولو أنه يضعها على صعيد الحدْس والحضور والظهور وتجاوُز المنطق جملة، فيقيم علماً معقّداً للملائكة يأخذ بطرف بسيط من نظريّة الفيض السينويّة، ويتركّز على قطبيّة القهر والمحبّة، وهي

مقتبسة من أمبادقليس القائل بمبدأي الحب والكراهية. غير أن جدليّة الأنوار عند السهروردي، وما يتولّد من انعكاسات بعضها على بعض، يجعلان قارىء حكمة الاشراق وكأنّه إزاء بؤرة نور عظيمة داخل مكعّب جُعلت سطوحُه الداخليّة الستة من المرايا الصقيلة المتوازية، فتولّدت صور النور بعضها من بعض، الى غير نهاية من حيث المبدأ، وإلى ما لا يحصى من حيث الحقيقة والواقع. هذا ما جعل السهروردي يتجاوز صورة الكون التقليديّة المأخوذة من كتاب **المجسطي** *Almageste*، فيتصوّر الفلك منفتحاً على «ما لا يعد ولا يحصى».

ثم، إذا كانت الفلسفة التقليدية «هي العلم بالوجود من حيث الوجود» فإن هذا التعريف ينطبق في الظاهر، على مذهب السهروردي الذي يولي عنايته، مسألة مراتب الموجودات ودرجاتها في الوجود. غير أن الترتيب الذي يأتينا به في **حكمة الاشراق**، والذي يبنيه على مفهومي النور والظلمة لا على مفهومي الصورة والمادة، من الصعب جداً أن نفهمه بصورة واضحة، أو أن نجد له أساساً عقلياً أكيداً، كما هي الحال في نظريّة الفيض الافلوطينيّة أو السينويّة. فالسهروردي هنا، يدّعي معرفة هذه الأمور الإلهيّة بالاعتماد على كشف اشراقيّ، هو أقرب ما يكون إلى المشاهدات الصوفيّة، ثم يرد لنا أسماء الملائكة المنبثق بعضها من بعض، وكأنه يتحدّث عن أمور بديهيّة معروفة من ذاتها. والذي نستطيع أن نقوله بشيء من الوضوح، هو أن السهروردي يضع سلسلة من الفيوضات النورانيّة لا علاقة لها البتّة بعالم الفلك، ويسمّيها عالم الملائكة، وفيها «طبقات الطول» النازلة في الوجود، وفيها «طبقات العرض» وفيها «الأمهات» التي يفيض عنها غيرها، وفيها التي لا تكون علّة لشيء آخر، وكأنها قاعدة الهرم في عالم الملائكة النورانيّ، الذي ربّما أشبه، من حيث شكله العامّ، عالم المثل الافلاطونيّة، بل ربّما كان ترجمة زرادشتيّة اشراقية للغة المثل، كما أشرنا قبل.

ومهما يكن، فإن هذا العالم الملائكيّ، ينتهي عند عالم «البرازخ» والحواجز الذي يبدأ بفلك الثوابت وينتهي إلى ما دون فلك القمر. وهذا العالم، في حقيقته الذاتيّة، هو عالم الظلمات، لا يُدْرَك الاّ بالنور الفائض من العالم النوريّ الأعلى وهو الذي يستضيء الأنفس، فيشرق بعضها أفضل من الشمس. وعلى ذلك كانت الطبيعيّات نفسها، عند هذا الحكيم الاشراقيّ، خاضعة لمبادىء حدْسيّة نورانيّة وليس لمبادىء حدْسيّة حسّية، لأن كل ما هو حسّي هو ظلمة وشرّ وخطأ ولأن التجربة الأساسية التي يمكننا الاعتماد عليها لمعرفة الحق هي التجربة الذاتية، وهي حضور وكشف باطن ومطابقة بين العلم والعالم والمعلوم. وفي هذا السياق، عندما يضع السهروردي مبادىء علمه يكتفي بأخذها من تجاربه النفسية. فيقول مثلاً: «ولي في نفسي تجارب صحيحة، تدلّ على أن العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبّرة، وبرزخان، وصور معلّقة ظلمانيّة ومستنيرة فيها العذاب للاشقياء». ثمّ يأتي من شرّاح السهروردي، الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي 1236-1311 فيعلّقان على هذا الكلام بما يلي: «أنوار قاهرة، وهو عالم الأنوار المجرّدة العقليّة التي لا تعلّق لها بالأجسام، وهم عساكر الحضرة الالهيّة والملائكة المقرّبون وعبّاده المخلصون. وأنوار مدبّرة (وهو الثاني) وهو عالم الأنوار المدبّرة الاسفهيديّة الفلكيّة والانسانيّة. وبرزخان (وهو الثالث) وهو عالم الحسّ. والمعنى، أن ثالث العوالم، عالم الأجسام، فيها، أي في الظلمانيّة، التي هي العالم الرابع، للاشقياء، وفي المستنيرة النعيم للسعداء». ولا شكّ في أن هذا الشرح يحتاج بدوره الى شروح كثيرة.

ويبدو أن ما يزيد الأمور تعقيداً عند هؤلاء الاشراقيّين، هو أنهم ينقلون رموز المثل الافلاطونيّة، ورموز المعتقدات الدينية المتعلّقة بالملائكة والجنّ والشياطين، إلى رموز جديدة خاصّة بهم. فيصبح علينا، من طريق التحليل، أن نجتاز ثلاث طبقات من الرموز الكثيفة، إذا قصدنا أن نصل واياهم إلى لغة مشتركة. ولعلّ الطريق الأقصر إلى ذلك، هو في القول إن عالم المثل الافلاطونيّ، الذي كان في الأصل مجرّد عالم صور عقليّة، ثم أصبح مع أساتذة الاكاديمية بعد أفلاطون، أعداداً مثاليّة، هذا العالم المثالي، أصبح، مرّة جديدة، مع السهروردي وأتباعه، عالم كينونات نورانيّة خاصّة، وبه تتمّ القيامة لأنه محلّ للاجسام اللطيفة. فتكون الحكمة الاشراقية، من هذا القبيل، محاولة لرفع التناقض بين الفلسفة والدين، لا سيّما بعد الضغوط التي مورست على الفلاسفة المشائين إثْر ظهور كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي. فكان الحدس الاشراقيّ الذي لا يختلف في طبيعته المبدئيّة عن الذوق الصوفي، هو الردّ الذي أتى به الفلاسفة المتألّهون، فرفعوا معهم العلوم المنطقية والطبيعيّة نفسها إلى مستوى الرؤيا الصوفيّة، ونفذت كلّها إلى عالم مثل جديد.

وممّا يؤكّد أهميّة هذا الاتجاه، أن القصّة الرمزيّة عند السهروردي انّما تتمّ احداثها خارج اطار العالم المحسوس لتنقلنا مباشرة إلى عالم المثل، كما هي الحال في قصّة الغربة

الغـربيّة، فتجعلنـا نعي غربتنـا في عالم الغـرب الذي هـو عالم المادّة، فنبحث عن وسيلة للرجوع إلى أصلنـا المشرقيّ. وتتبع هذه الوسيلة، طريقاً مزدوجاً يقـوم على البحث وعـلى التألّـه، معـاً، أي عـلى المعـرفـة والاصـلاح الخلقي بـالفضيلة، لأن الاشراق الحقيقيّ إنما هو جمع الفلسفة مع التصوّف. والمتـوغّل في هذا الطريق المـزدوج، هو، في رأي السهـروردي، القطب الذي تدور حوله أفلاك الوجود والذين يمكن أن يكـون ظاهـراً أو خفيّـاً. قال السهـروردي: «فإن اتفق في الـوقت متوغّـلٌ في التألّه والبحث، فله الرئاسـة وهو خليفـة الله. فإن المتـوغّل في التأله لا يخلو العالم عنه، وهو أحقّ من الباحث فحسب، إذ لا بدّ للخلافـة من التلقي. ولست أعني بهذه الـرئاسـة التغلّب، بل قد يكون الامام المتألّه مستولياً ظاهراً مكشـوفاً، وقـد يكون خفيّاً، وهو الذي سمّاه الكافة القطب».

هكـذا تلتقي في النهـايـة، الحكمـة الاشراقيّـة والعـرفـان الشيعيّ. وقد كان هذا الالتقاء واحـداً من أبرز العـوامل التي جعلت للسهرودي تأثيراً منقطع النظير في الأوساط البـاطنيّة، وجعلت الحكم الاشراقيّة تستمرّ بعده، ويبقى لها اتباع حتى يومنـا هذا.

و ـ الاشراقيّة بعد السهروردي:

نُقلت معـظم مؤلّفات السـهروردي الى الفهلويّة وعـدد من اللغات الهنديّة خلال القرن الثامن عشر وتستمرّ الحياة الفكريّة للسهروردي، كما أشرنا سابقاً، من خلال العديد من المذاهب الصـوفيّة والاشراقيّـة التي ما زال لهـا إلى اليوم اتبـاع كثيرون. وكان من أبرز الذين أكملوا طريق المعلّم، وانتظموا في «سلك الاشراقيّـين» شمس الـدين الشـهـرزوري، وهــو تلميـذ السُّهْـرَوَردي وشـارح لكتبـه. ثم ابن كمّـونـة وقـطب الـدين الشـيرازي وكلاهمـا من القرن السـابع للهجـرة، الثـالث عشر للميلاد. ثم كان لمذهب السهروردي انبعـاث جديـد في القرن السادس عشر في ايران على يد جـلال الدوّاني وغيث الـدين منصور الشـيرازي ثم في القرن الســابع عشر مـع ميرداماد وتلميـذه صـدر الـديـن محمـد الشيرازي المعـروف بمـلاصـدرا (المتـوفى 1505هـ. /1640م). الـذي يعتبر اليـوم، عنـد محبّـذي الاشراق في ايـران، استاذ الحكمة من غيرمنازع.

أمـا في بلاد المغـرب فقد كـان للنزعـة الاشراقيّـة عـدد من الاتبـاع أبرزهم ابن طفيـل في قصته الـرمزيـة حيّ بن يقظان. وقد استهلّ ابن طفيل مقدّمة قصته هذه بأن جعل الغرض منها ايضـاح ما يمكنـه ايضـاحـه «من اسرار الحكمـة المشرقيّـة التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينـا». ثم يذكـر انه وصـل بالرياضة والتأمّل، الى مقام، هو من الغـرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهمـا، وعالم غـير عـالمها. غـير أن الذي وصـل إلى تلك الحال يعجز عن كتمان أمـرها واخفـاء سرّها بـسبب مـا يتملّكه «من الـطرب والنشـاد والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها بجملة دون تفصيل». وينبّه ابن طفيل هنا إلى ما وقع فيه عدد من المتصوفين الذين لم تَعْصِمْهُم العلوم، فصرّحوا بأقـوال يعني ظاهـرها الاتحـاد بالله ووحـدة الوجـود معه مثـل قول البسـطامي «سبحاني مـا أعظم شأني» وقول الحلاّج: «ما في الجبّة إلا الله».

يؤخـذ من الملاحـظة السابقـة، إن الـوصـول إلى الحق عن طريق المشاهدة والاشراق الروحي والذي لا يكون بطبيعته الا ثمـرة اختبـار روحيّ شخصيّ، يفـترض أولاً تحصيـل الفلسـفـة النظرية. وهاتان الخطوتان همـا، في لغة السهـروردي: البحث ثم التـألّه. وقـد قال فيهـما ابن طفيل: «استقـام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثمّ وجدنا منه الآن هذا الـذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنّا». وإذا كان «البحث والنظر» هما عبارة عن تحصيل العلوم العقليّة على اختـلافها، وهي التي تسمّى فلسفـة، فإن الـوصـول إلى رتبـة «الذوق والمشاهدة» يحتاج الرياضة الروحيّة وحياة التـأمل عـلى حدّ ما أوضح ابن سينا عندما يقول في السالـك: ثم إذا بلغت به الارادة والرياضة حدّاً ما، عنّت له خلسات من اطـلاع نور الحق لذيذة، كأنها بروق تـومض اليه ثمّ تخمـد عنه، ثم إنـه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض. ثم انه ليـوغل في ذلك، حتى يغشاه في غير الارتياض فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم يتدرّج في المراتب حتى تصبح ذاته مـرآة مجلوّة يحاذي بها شطر الحق فتدرّ عليه اللذات العلى.

وكـأن هـذا الـذي ذكـره ابن سينـا، تحقّق لحيّ بن يقـظان بعدما استطاع بالنظر العقلي أن يتحقق من وجود الله ومن كونه الجمال المطلق والمعشوق المطلق، وبعدما عرف من طريق النظر أيضاً أن مشاهدة الحق تعالى، والبقاء معه همـا أفضل مـا يمكن أن يتصوّر من لذّة ومن سعادة. حينئذ حصـل له شـوق حثيث إلى معرفة هذا الفاعل الأول عن طريق المشاهدة «وقد رسخ في قلبه في أمر الفاعل مـا شغله عن الفكرة في كـلّ شيء إلاّ فيه، وذهل عمّا كـان فيه من تصفّـح الموجـودات واشتدّ شـوقه إليـه وانزعج قلبه بالكلّية عن العالم الأدنى المحسـوس وتعلّق بالعـالم الأرفع المعقول». هكذا كانت لحيّ بن يقـظان الارادة التي هي شـوق ونزوع إلى العـالم العلوي. ثم كانت لـه الـريـاضـة من تشبّهه بعالم الأفلاك خاصّة، فانصرف إلى الـزهد والتـأمل حتى

تحقّقت لـه المشاهـدة. فكانت «تغيب عن ذكـره وفكـره جميع الذوات إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنـه في وقت استغراقـه بمشاهدة الموجود الأول الحق الـواجب الوجـود. فكان يسؤوه ذلك، ويعلم أنه شوب في المشاهـدة المحض. وما زال يـطلب الفنـاء عن نفسه، والاخـلاص في مشاهـدة الحق حتى تأتي لـه ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السمـوات والأرض وما بينهـما، وجميع الصور الروحانيّة والقوى الجسمانيّة وجميع القوى المفـارقة للمـواد والتي هي الذوات العـارفة بـالموجـود، وغابت ذاتـه في جملة تلك الـذوات، وتـلاشى الكـلّ واضمحـلّ وصـار هبـاء منثوراً، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود».

ومع ذلك، فإن حيّاً بن يقـظان، لم يقع في الاعتقـاد الخطر بالحلول أو بوحـدة الوجـود، لأنه عـرف «أن الكثير والقليـل، والـواحد والـوحدة والجمـع والاجتماع والافـتراق هي كلّها من صفات الاجسام. وتلك الذوات المفارقة، العارفـة بذات الحق عزّ وجلّ، لـبراءتها عن المـادة، لا يجب أن يقال أنها كثـيرة ولا واحدة».

وتتـابع الاشراقيّـة رحلتها من المغـرب إلى العـالم الـلاتيني. ولكنّها لا تظهر هناك بشكل واضح قبل القرن السادس عشر، وفضلاً عن تأثر الفكر الغربي بالافكار الشرقيّة واليونانيّة عامّة، وبـالفكر العـربي والاسلاميّ بصـورة خاصّـة، فـإن الاشراقيّـة الأوروبيّـة، نشأت كـردّة فعل عـلى التزمّت الـدينيّ والتعصّب المـذهبيّ من جهـة أولى، ثمّ كـردّة فعـل أيضـاً عـلى المـذاهب الفلسفيّـة المتطرّفـة في مادّيتهـا. فكأن الاشراقيـة هنـاك كـانت وسيلة للتحرّر ولاسترداد معنى الوجود الانساني الذي يُفْقَـد إذا صـار الانسان مجـرّد كميّة مهملة في بحـر المادة غـير المحـدود، ويُسْتَرْجَعُ إذا استعاد الانسان ادراكه لذاته وأدرك الحق في ذاته فاتصّل بالله. وتسيطر على الاشراقيّة اللاتينيّة، أفكـار اكهارت Maître Eckhart (نهايـة القرن الثـالث عشر وبداية الـرابـع عشر للميلاد) وهي بالتالي ترتبط بالافكار الـدينيّة المسيحيّـة لا سيما برؤيا يوحنا الانجيلي. ولكنّهـا ترفض السلطويّـة الفكريّـة التي عرفتها المـذاهب المدرسيّـة في القرون الـوسطى. وأمـا في القرن السادس عشر، فإنها ترتبط بـأسماء عـدد من المتصوفين والكيماويين الألمـان، أبـرزهم براسيلس Paracelse وفلنتين فـيجـل Valentin Weigel ويـعقــوب الـبـوهيـمي Jacob Boheme.

5 ـ الاشراق والفلسفة النظريّة:

عرفنا أن النزعة الاشراقيّة هي تيّار فكري ضخم، يحمل في داخله التراث الشرقيّ، من الشواطىء الشرقيّـة للمتوسّط حتى بـلاد الصين. ولكن الاشراق لم ينتـظم في مذهب مستقـلّ لـه مبـادئه وطـرقه وغـاياتـه ووسـائـل تعبيره إلا بتـأثـره بـالمـذاهب الفلسفيّـة اليونـانيّة وبـأخذه عنهـا. ولذلـك نجـد الاشراقيـين المسلمــين، يعتـبرون فيثـاغـورس وامبــادقليس وأفـلاطــون وأرسطو. . . من الحكماء الالهيـين جنباً إلى جنب مـع هـرمس وزرادشت وماني وغيرهم. والحق، هو أن الفلسفة الافلاطونيّة المحدّثـة، بشخص أفلوطـين خـاصّــة، هي التي استـوعبت الروحانيّة الشرقيّة وأخضعتهـا لنظام المنطق اليونـانيّ، فصارت الاشراقيّـة معها قـريبة من الفلسفـة العقلية بمقـدار قـربهـا من الدين والتصوّف وإن كانت تتميّز من الفلسفة المشائيّة خاصّة، كما تتميز من الدين ومن التصوف أيضـاً. وربما اتضح الارتباط بين الفلسفة والاشراق كما اتضح الفرق بينهما أيضـاً، في مقدمة قصة **حي بن يقظان** لابن طفيل: فالفيلسوف النظري هو بمثابة الانسان الذي ولد أعمى ونشأ في مـدينة وتعـرّف الى جميع مـا فيهـا بمـا عنـده من الادراكـات الأخـرى، حتى، إذا فُتح بصرُه لم يرَ شيئاً على خلاف ما كان يعتقده، بل حصل له «في ذلك كلّه أمـران عظيـمان، أحدهمـا تابـع للآخـر، وهما زيـادة الوضـوح والانبلاج، واللذة والسعادة». فحال الناظرين الذين لم يبلغـوا طـور الولايـة، قـال ابن طفيـل، هي حـالـة الاعمى الأولى، والذين بلغوا طور الولاية هم كالذي فتح بصره. يبقى إذن ان العقـل أداة صالحـة لادراك الوجـود، ولكنـه يقف عنـد العـالم الروحانيّ، لا سيّما عند المـوجود الأول، فيثبتـه دون أن يدركـه إلاّ إذا كـان الحكيم صاحب حـدْس واشراق، فيـدرك ولكنـه يعجز عن التعبير فيلجأ إلى الرمز أو يلوذ بالسكوت.

ومـع ذلـك، فـإن بعض الاشراقيّـين يصرّون عــلى تمييـز الاشراق من الفلسفـة النـظريـة منـذ البـدايـة إلى النهـايـة. فـالسـهروردي مثـلاً، يشدّد عـلى أن الاشراق «علم حضوريّ» بينما الفلسفـة «علم تصوّري». وهو، وإن أخذ بنظريـة الفيض أو الصدور على طريقته الاشراقيّة، فإنه ينتقد هذه النظريّة التي ينسبهـا إلى المشائـين اذ هي، في رأيه، لا تفسّر صـدور الكثرة عن الوحدة ولا صـدور المادة عن غـير المادة، ويـرى، إن هذا الاشكـال «لا ينحـلّ إلا عـلى طـريقـة حكمـة الاشراق». وفي الاتجـاه نفسه، نـرى ابن طفيل يجعـل العقل عـاجزاً عن حـلّ الاشكـال المتعلّق بقدم العـالم وحدوثـه، حتى إذا كان الاشراق انحلّت معــه الاشكــالات كلّهـــا. إن الفــلاسفــة يضعــون النظريات، ولكنهم عاجزون عن التحقّق، بالاختبار الروحيّ، من صـدق ما يـذهبون إليـه. ولذلـك، فإن السهـروردي، في كتاب **التلويحات**، يجعل أرسطو يخاطبه في المنام، ويعترف لـه

بأن البسطامي، وسهل التستري وأمثالهما، «هم أفضل الفلاسفة والحكماء حقاً». وربما كان موقف الاشراقيين من المنطق، هم أبرز ما يميّزهم من الفلاسفة المشائين. فالمنطق، عند الاشراقيين، ليس أداة لاكتشاف الحقائق الروحيّة النورانيّة. إنه فقط، أداة تنظيميّة، تساعدنا على التعبير عن تلك الحقائق التي ندركها بالاشراق. ومن هنا كانت الفلسفة النظرية كلّها مجرّد مدخل إلى عالم التأمّل والاختبار الروحيّ. هكذا يتعيّن موقع مصنّفات السهروردي الأولى مثل **التلويحات والمشارع والمطارحات** على أنها تمهيد للفلسفة الحقيقيّة الاشراقيّة التي تضمّنها كتابه **حكمة الاشراق**. والسهروردي يقول بكل وضوح في المطارحات: إن الصوفيّ غير المتفلسف هو صوفي قاصر، وكذلك الفيلسوف غير المتصوّف هو فيلسوف ناقص.

6 ـ الاشراقيّة والصوفيّة:

وربّما اشتدّت الروابط بين الاشراق والتصوّف أكثر مما هي شديدة بين الاشراق والفلسفة النظرية، لا سيّما الفلسفة المشائيّة. غير أن بينهما فرقاً في نقطتين أساسيتين علينا ايضاحهما:

النقطة الأولى، هي في موقف كل فريق من العقل. فالاشراقيّون ينطلقون من المعرفة العقليّة، من حيث المبدأ، بالرغم من تأثّرهم بمذاهب مختلفة قد تكون بعيدة كل البعد عن مبادىء العقل. فقد رأينا ابن سينا مثلاً، فيلسوفاً عقلانيّاً وعالماً في المنطق والطبيعيّات وغيرهما، قبل أن يتكلّم على الاشراق والمعرفة الاشراقيّة. ورأينا عند السهروردي أبحاثاً في المنطق والطبيعيات والالهيات لا تقل تفصيلاً وعمقاً عما نجده عند سائر الحكماء الفلاسفة، وأما ابن طفيل فإنه يحكي لنا في قصّة **حي بن يقظان**، حكاية العقل البشري في ارتقائه من المحسوس الى ما وراء المحسوس وفي اكتشافه جميع حقائق الوجود. بينما نجد المتصوفين جميعاً متفقين على أن العقل عاجز عن ادراك الحقائق الالهيّة وأن سلوك الطريق الصوفي لا يكون بالمنطق بل بالتوبة والورع والزهد وسائر الفضائل الصوفيّة. وقد اتخذ موقفهم هذا شكلاً واضحاً مع الغزالي الذي بيّن في جدله مع الفلاسفة في كتاب **التهافت** عجز العقل عن الوصول إلى الحق، كما حاول أن يبيّن في كتاب **المنقذ** أن الصوفية وحدهم، «هم السالكون لطريق الله تعالى خاصّة» ليس لأنهم أصحاب جدل ومنطق بل لأن «جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوّة، وليس وراء نور النبوّة على وجه الأرض، نور يستضاء به».

والنقطة الثانية، المرتبطة بالنقطة الأولى، هي في الأساس الذي يبني عليه كلٌ من الاشراقين والمتصوفين. فالاشراقيّون ينطلقون من المعرفة وهم في ذلك مخلصون للتقليد الغنوصي والافلاطونيّ المحدث الذي يجعل من المعرفة طريق الخلاص الأوحد، بينما المتصوفون ينطلقون من العبادة بمفهومها الديني، ولو أن بعضهم يُحلّ نفسه من العبادات في مرحلة لاحقة. وقد تنبّه عدد من المتصوفين الى هذا الفرق الجوهري فقام السهروردي المتصوّف (المتوفى 632 هـ. /1234 م). (وهو غير السهروردي الاشراقي الذي مرّ ذكره) يهاجم الاشراق والاشراقيين في كتابه **عوارف المعارف** ويعتبر أن الانصراف الى الخلوة والتأمّل، بغية التوصّل إلى الاشراق والمشاهدة، يجب أن يكون مأخوذاً من الشريعة ومن التشبّه برسول الله، وإلاّ، فإن هذه الأعمال تبعد الانسان عن الله. وعنده، إن الفلاسفة الاشراقيين يريدون الكرامة لأنفسهم، بينما الله يطلب منّا الطاعة والاستقامة.

ومع ذلك فبين الاشراقيّين والمتصوفين مسائل عديدة مشتركة، حتى أن السهروردي، شيخ الاشراقيين، يعتبر البسطامي، وسهل التستّري المتصوفَيْن، من أفضل أساتذته، بل هما عنده «أفضل الفلاسفة والحكماء حقاً». وطبيعي أن تكون العلاقة وثيقة بين الاشراق والتصوّف لأنهما ينهلان من منابع مشتركة ويقولان بمعرفة ذوقيّة مشتركة تتجاوز العقل وامكان التعبير. وكلاهما يلجأ إلى الرموز ويكثر من استعمال النور، رمز المعرفة، والنار، مصدر النور ورمز المحبّة. وقد بيّن الدكتور عمر فرّوخ في كتابه **التصوّف في الاسلام**. أن محيي الدين بن عربي، 1165-1240 م، إمام المتصوفين متأثر بالمذهب الاشراقي وأنّه تحوّل من التصوّف الى الفلسفة سواء في نظريته في وحدة الوجود أو في الانسان الكامل، ثمّ في نظرية الحب عنده فضلاً عن مقالاته الرمزيّة التي تقرّبه من ابن سينا، في رأي المؤلّف نفسه، أن الرمزيّة عند ابن الفارض 1181-1235 م. وعند جلال الدين الرومي في ديوانه **المثنوي**. ليست ببعيدة عن رمزيّة الاشراقين عموماً، وأما فريد الدين العطّار 1142؟ ـ 1220؟ في قصّته **منطق الطير** فهو يكمل الطريق الذي بدأه ابن سينا في **قصة الطير**.

والحق أننا نجد الاتجاه المعرفي الفلسفي عند المتصوفين في مرحلة مبكّرة جداً من نشأة التصوف الاسلاميّ وقبل أن تظهر النزعة الاشراقيّة في الفلسفة الاسلاميّة. فهذا معروف الكرخي (المتوفى سنة 200هـ.) يعرّف التصوّف بقوله: «هو الأخذ بالحقائق». ومثل هذا الاتجاه نجده أيضاً عند ابي سليمان

الداراني (المتوفى سنة 215 هـ.) بل أن أقواله في النور والاشراق أكثر وضوحاً من أقوال سائر المتصوفين. ثم يأتي ذو النون المصري (المتوفى 245 هـ./859 م) وهو أستاذ في الكيمياء والسحر والطلّسمات والفلسفة والتصوّف. وكلامه مشهور عند المتصوفين وعند الاشراقيين على حدّ سواء. وقد تطول لائحة المتصوفين الذين تحدّثوا عن الاشراق أو الذين يعتبرهم الاشراقيّون من جماعتهم. نكتفي بالاشارة إلى ما يقوله ابراهيم بن أدهم عن العقبات الست التي يجتازها السالك، وهي كالأبواب السبعة عند الغنوصيين والشواهق عند ابن سينا. وثمّة موضوعات واسعة للدراسات المقارنة بين نظرية الفيض الاشراقيّة والفلسفيّة وما يقوله المتصوّفون في فيض الجمال (عبدالرحمن جامي 1414-1492، جلال الدين الرومي 1207-1273...) أو فيض الحب (الحلاّج، ابن عربي...). هذا كله يبيّن بوضوح، أن الاشراقية والصوفيّة نهلا من منابع واحدة وسعيا إلى غايات مشتركة، ولكن كل حركة منهما تلوّنت بلون معيّن بحسب طغيان أحد العناصر على غيره في التركيبة المعقّدة لهاتين الحركتين.

مصادر ومراجع

– ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، 1970.
ـــــ **الشفاء**، تحقيق ابراهيم مدكور، القاهرة، 1970.
ـــــ **النجاة**، طبعة ثانية، مصر، 1938.
ـــــ **رسالة أضحويّة في أمر المعاد**، القاهرة، 1949.
ـــــ «رسالة الطير»، ضمن كتاب **أعلام الفلسفة العربية**، اليازجي وكرم، بيروت، 1957.
ـــــ **قصة حي بن يقظان**، مصر، 1959.
– ابن طفيل، **حي بن يقظان**، مصر، 1959.
– ابن النديم، **الفهرست**، تحقيق: رضا ـ تجدّد، دار المسيرة، بيروت، لا. ت.
– أبو ريان، محمد علي، **تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام**، جزء أول، بيروت، 1970.
– إخوان الصفا، **رسائل اخوان الصفا**، 12 جزءاً، دار صادر، بيروت، 1957.
– بدوي، عبدالرحمن، **التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية**، دراسات لكبار المستشرقين، القاهرة، 1946.
– جمعية نبراس الفكر، **فلاسفة الاسلام في المغرب العربي**، تطوان ـ المغرب، 1961.
– الحلو، عبده، **ابن سينا، فيلسوف النفس**، طبعة ثانية، بيروت، 1974.
– دي بور، **تاريخ الفلسفة في الاسلام**، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة 1954.
– السُّهْرَوَردي، شهاب الدين، (المقتول)، **مجموعة في الحكمة الإلهية**، تصحيح كوربان.
– السُّهْرَوردي، عبدالقادر عبدالله، (المتصوف)، **عوارف المعارف**.
– الشهرستاني، **الملل والنحل**، على هامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم، القاهرة، 1347 هـ.
– الغزالي، أبو حامد، **احياء علوم الدين**، أربعة مجلدات، مصر، 1302 هـ.
– ـــــ، ـــــ، **تهافت الفلاسفة**، مصر، 1321 هـ.
– ـــــ، ـــــ، **المنقذ من الضلال**، الجامعة السورية، 1956.
– الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، بيروت، 1959.
– ـــــ، **رسالة تحصيل السعادة**، حيدر آباد، 1959.
– ـــــ، **رسالة في عيون المسائل**، مصر، 1325/ 1908 م. ش.
– الفاخوري، حنا، وخليل الجرّ، **تاريخ الفلسفة العربية**، طبعة أولى، دار المعارف، بيروت، لا. ت.
– فرّوخ، عمر، **التصوف في الاسلام**، بيروت، 1981.
– كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، طبعة ثالثة، القاهرة، 1953.
– كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الاسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت، 1966.
– **الموسوعة الفلسفية العربية**، مادة «إشراق»، المجلد الأول، الطبعة الأولى، معهد الانماء العربي، بيروت، 1986.
– نيكولسن، **في التصوف الاسلامي وتاريخه**، ترجمة أبو العلاء عفيفي، القاهرة، 1956.
– اليازجي، كمال، **معالم الفكر العربي**، طبعة أولى، بيروت، 1954.
– انطون كرم، **أعلام الفلسفة العربية**، بيروت، 1957.

— *Encyclopédie Universalis*, «Illuminisme».
— Bréhier, Emile, *Histoire de la Philosophie*, Tome I, fas: 1, 2, 3, P.U.F., 1955.
— Massou-Oursel, *La Philosophie Comparée*, Alcan, Paris, 1931.
— Platon, *La République Le Banquet, Le Timée, Phèdre, Parménide, Le Phédon*, Garnier-*Flammarion*, 1964.
— Quadri, G. *La Philosophie arabe dans l'Europe Médiévale*, Payot, Paris, 1947.

عبدو الحلو

الإصلاحية والإصلاحية العربية:
Reformism and Arabic Reformism
Réformisme et Réformisme arabe
Reformismus und Reformismus arab

يقصد بالإصلاحية عموماً الإتجاهات النظرية والسياسية، التي تدعو الى إصلاح نظم قائمة، دون المساس بطبيعتها، والإكتفاء بأساليب الحضّ والتبشير دون استخدام القوة. ومع أن عمليات الدعوة الى الإصلاح، تترافق أحياناً مع استخدام

القوة، كالعصيان أو الإنقلاب، إلا أن ذلك يتناول تغيير الحاكم أو الفئة الحاكمة، دون تغيير طبيعة النظام.

ولقد باتت للإصلاحية مدارس نظرية سياسية، في الحياة السياسية للطبقات المختلفة: من البرجوازية الى الطبقة العاملة، وهي مدرسة معروفة في الأحزاب والحركات العمالية والإشتراكية، تخوض الإتجاهات العمالية السنية (الأرثوذوكسية) معارك نظرية وسياسية ضارية معها.

ويقدم لنا تاريخ العمل السياسي، منذ القرن الرابع عشر، نماذج مختلفة من برامج الإصلاح وحركاته على مختلف الصعد الدينية والسياسية.

ويقصد بالإصلاحية العربية الأفكار والبرامج والحركات التي برزت، منذ بداية القرن الماضي، تستهدف إجراء إصلاحات عامة، في كل مرحلة، تتناول الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، دون تغيير طبيعة النظم القائمة.

1 ـ معنى الإصلاح والإصلاحية لغوياً

Reform, Reformation, Reformism

أ ـ معنى الكلمة في العربية: «صلح ـ صلاحاً وصلوحاً: زال عنه الفساد. وصلح ـ كان نافعاً أو مناسباً». و«أصلح في عمله أو أمره، أتى بما هو صالح نافع. وأصلح الشيء: أزال فساده و ـ بينهما، أو ذات بينهما، أو ما بينهما: أزال ما بينهما من عداوة وشقاق» (مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ج 1، ص 522). و«الإصلاح لغة ضد الفساد... وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه»: «والإصلاح نقيض الأفساد». (ابن منظور، **لسان العرب**، مج 2، ص 516-517).

وقد وردت كلمة أصلح ومشتقاتها في القرآن الكريم، في آيات متعددة، مثل ﴿... أو إصلاح بين الناس﴾ (النساء، 4). ﴿وإن أريد إلا الإصلاح﴾ (هود، 11,8) و ﴿ما كان ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾ (هود، 1) ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ (الحجرات، 49) ﴿وأتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم﴾ (الأنفال، 1) (م.، طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ص. (11-15).

ولم تتضمن المعاجم العربية القديمة مصطلح إصلاح بالمعنى الديني، أما المعاجم الحديثة، فإنها اكتفت بإيراد مشتقات صلح فقط، كما جاء في **المعجم الوسيط** و**محيط المحيط**.

وهناك في العربية الآن إصلاح، وإصلاحية. وإصلاح مصدر أصلح، أما إصلاحية، فهي نسبة الى إصلاح، وتدل على الإتجاه أو النزعة الإصلاحية.

وفي الإنكليزية، هناك ثلاث كلمات Reformism, Reformation, Reform وتعني Reform:1-: أ) «أن يصلح الشيء أو يحسن بتغيير الشكل، أو إزالة الأخطاء أو الإساءات، ب) أن يوضع الشيء أو يطور في شكل محسن أو حالة محسنة. 2) أن يوقف خلل بفرض أو بإدخال أسلوب أفضل أو طريقة عمل. 3) أن يقنع أو يدفع الى التخلي عن أساليب شريرة». وتعني الكلمة عندما تصبح مصدراً: 1) «إصلاح ما هو معيب أو شرير أو منحل أو فاسد. 2) إزالة أو إصلاح إساءة أو خلل أو أخطاء».

وتعني Reformation:1) عملية الإصلاح، وحالة أن يصلح الشيء. 2) (علم) حركة دينية في القرن السادس عشر، اتسمت تحديداً بمعارضة، أو تعديل الكثير من عقيدة الكنيسة الكاثوليكية وممارستها، وإنشاء الكنائس البروتستانتية.

وتعني Reformism: «عقيدة أو سياسة أو حركة إصلاح» Websters, *Seventh New Collegiate Dictionary*.. P.720).

ولما كان المعجم العربي، لم يدخل هذه الكلمة بمعناها الحديث في بنيته، لأنها مصطلح حديث نسبياً، فإن المعجم الإنغليزي، يقدم كل دلالاتها.

ولقد إستخدمت الكلمة في العربية الحديثة بالمعاني الواردة في المعجم الإنغليزي، وإن كان الجذر العربي يساعد في ذلك.

وهكذا، فالإصلاح، يعني على وجه العموم لغوياً: أحداث تغيير في الشكل أو الحالة، أو وقف خلل، أو إدخال أسلوب عمل أفضل. ويعني عندما يصبح علماً، الأفكار والبرامج والحركات التي استهدفت إحداث تغيير في شكل السلطة، وتغيير في وضع المجتمع العربي، ووقف الخلل فيه، وإصلاح ما فيه من مفاسد. أما الإصلاحية فهي كل سياسة أو فكرة معنية بذلك.

2 ـ الإصلاح الديني النصراني Reformation :

أطلق هذا المصطلح على حركات، قامت منذ القرن الرابع عشر، داخل الأوساط الإيكليروسية، متحدية سلطة الكنيسة الكاثوليكية وعقيدتها وطقوسها. وقد بدأت حركة الإصلاح، بتعالي الأصوات ضد المفاسد التي انتشرت في المؤسسات الكنيسة، وضد دور رجال الدين عامة، والأفكار التي كرستها الكنيسة في مجالات كثيرة، وخاصة علاقة الفرد بخالقه.

وكان جون ويكليف، 1328-1384، الذي درس اللاهوت والفلسفة في جامعة أوكسفورد، أول من دعا الى معارضة سلطة الكنيسة، والعودة الى الإنجيل، باعتباره المرجع الوحيد للعقيدة الدينية. وقد أيده الكهنة الفقراء، فانتشرت دعوته. وكان جون هوس، 1369-1415، أبرز الذين أيّدوه، فاكتسب عداوة الأكليروس، وخاصة عداوة الباب يوحنا الثالث والعشرين، غير الشرعي. إلا أن الأمبراطور ونسلاوس والملكة صوفيا أيّداه فعينه الأمبراطور عميداً لجامعة براغ. دعي للدفاع عن آرائه في مجمع كونستانس سنة 1414، فحكم عليه بالهرطقة، وأعدم حرقاً. ألف أنصاره جبهة ضد البابوية والأمبراطورية الألمانية. وكان من مطالبهم المعروفة بمطالب براغ سنة 1420: إلغاء سلطة البابوية في الشؤون الدنيوية، ومعاقبة رجال الدين فيما يرتكبون من جرائم - وقد اضطرت البابوية للتسليم بمطالبهم لأول مرة. لكنهم انقسموا الى معتدلين، ومتطرفين. وقد رفض المتطرفون الصلاة للسيدة مريم العذراء والقديسين، والاعتراف بوجود هيئة أكليروس. ولكن الطرفين اضطهدا مخالفيهم بشدة. وقاد هذا الى نشوب الحرب الهوسية، 1419-1436، بين التشيك من معتنقي هذا المذهب والألمان الكاثوليك. وبذلك اتخذ الصراع بعداً قومياً، ولكنه اتخذ بعداً إجتماعياً أيضاً، إذ وقف التابوريون الجذريون المنحدرون من طبقة الفلاحين في جهة، وأنصار الاوتراكيين المعتدلين الذين أستعانوا بالنبلاء التشيك في جهة أخرى. ولم تتوقف هذه الحرب إلا سنة 1478، حين عقد صُلح أنهاها.

وأتخذت الحركة مجرى جديداً، عندما علق مارتن لوثر، 1483-1546 قضاياه الخمس والتسعين على باب كنيسة ويتنبرج، 1517/10/31. وقد دعا الى إستقلال كنيسته عن كنيسة روما. ورفض عصمة الباب وقدسية السيدة مريم العذراء، وعزوبة رجال الدين، وفكرة صكوك الغفران. وطالب بالعودة مباشرة الى الانجيل دون وساطة. وأشتهر لوثر بعقيدته: «الخلاص بالإيمان وحده»، ودعوته لسلطان الضمير. وليس للوثرية نظرية في الدولة، أو علاقة الدولة بالكنيسة، أو تحليل إقتصادي واضح جداً.

وقد أيدت لوثر فئات أربع هي: أ) جماعات من رجال الدين، وخاصة الشباب. ب) طلاب الجامعات المتأثرون بالحركة الإنسانية. ج) طبقة النبلاء. د) فئة من الإنسانيين والفنانين. وكانت المدن في المانيا البيئة المناسبة لهذه الحركة، لأن لوثر عبر عن موقفها في محاربة سلطة الاكليروس.

وساد أثر ذلك نقد علني لعقائد الكنيسة وسلطتها، الزمنية والروحية. وقد عجز مجمع ورمز عن حل الخلاف، ورفض لوثر الإذعان لسلطة البابا، سنة 1520، فقاد ذلك الى الانفصال العلني. ولم تستطع المجامع اللاحقة، سبير، 1526-1529، وأوغسبرغ 1530 أن تحل الخلاف.

وكان من أسباب انتشار دعوة لوثر بساطتها القريبة من أسلوب الانجيل، وبعدها التعقيدات اللاهوتية، وإستجابتها للنزعة الاستقلالية الوطنية، أمام غربة الثقافة اللاتينية واستعلائها. وساعد هذه الدعوة في الانتشار إكتشاف المطبعة، وطباعة مئات آلالاف من كتابات لوثر.

إلا أن دعوة لوثر ما لبثت أن ارتبطت بالتجار والملوك، فأخذ نموها يتباطأ، منذ 1522. إذ أن لوثر لم يؤيد فلاحي المانيا الجنوبية الذين أنشأوا إتحادات فلاحية، وطالبوا بتخفيض الضرائب. ومنع السخرة وإلغاء القنانة. وقام فوق ذلك بمطالبة الفلاحين بعدم اللجوء الى القوة: وعبأ خلال حرب الفلاحين ضد اللصوص والفوضيين من الفلاحين. ولم يقف لوثر أيضاً مع صغار الأشراف الذين دمرتهم الحرب. وكان يعتقد أنه لا يستطيع أن يوفق بين الإصلاح الديني والقضايا الوطنية والإجتماعية. كما كان يعتقد أن الكتاب المقدس لا يستطيع ان يحل المشاكل المدنية والإجتماعية.

وأدّى هذا الى تراجع الفئات الشعبية، وخاصة الفلاحين عن تأييده، وتحوله الى كنيسة دولة. وعلى الرغم من ذلك، فكثيراً ما أعتُقِد أن اللوثرية كانت قوة من قوى تسهيل ولادة الرأسمالية المعاصرة أو توليدها، بسبب توكيدها على الفرد ودوره، وبسبب تأثيرها في البيوريتانية. وقد بحث علاقة اللوثرية بالرأسمالية ماركس وانغلز وماكس وبر Max Weber, 1864-1920، في كتابه **خلق البروتستانية وروح الرأسمالية**.

وما لبث ظهور جون كالفن1509-1564، سنة 1533، في جنيف، أن زاد حركة الإصلاح قوة، وأعطاها أبعاداً سياسية وإجتماعية جديدة. وقد قبل كالفن فكرة «الخلاص بالإيمان وحده»، وأضاف فكرة الصفوة المختارة للخلاص بنعمة الله. ولكن كالفن، اعتبر للإنسان حاجة للكنيسة وللدولة، ولذلك أعطت الكالفينية اهتماماً للحياة الاجتماعية والمؤسسات الإنسانية. وكانت الحكومة المثلى هي الحكومة التي يختارها الشعب من بين صفوف الأرستقراطية الأكثر أهلاً للحكم. وأعتقد كالفن بوجود قانون طبيعي، وإن الله هو مصدر هذا القانون، وإن الحاكم يأخذ سلطته مباشرة من الله.

كان النظام السياسي الذي دعا إليه كالفن جمهورياً، ولكنه لم يكن نظام العامة، بل نظام البرجوازيين والحرفيين. وكان

اهتمامه منصباً على المدن، ودعوته الإصلاحية أكثر قبولاً لدى جمهور القراء. وكانت جنيف معقل هذا المذهب الجديد، وقد خَرّجت مئات الخلايا المؤيدة له.

وإذا كانت اللوثرية والكالفينية قد عمّتا أوروبة، فإن الكالفينة التي دخلت بريطانيا، وانتشرت في أوساط الطبقة الوسطى، وخاصة المدن الثائرة على الاقطاع، لم تستطع أن تنتصر في بريطانيا، لقوة الاقطاع فيها. وقد اختارت بريطانيا، بعد تسوية الصراع الاقطاعي ـ البرجوازي حلّها الخاص، فأنشأت كنيسة انكليكانية مستقلة، منسجمة مع الدولة، لأن رئيس الدولة، هو رئيس الكنيسة. وقد وقع الملك هنري الثامن قرار السيادة سنة 1534.

ودار صراع شديد بين الإتجاهات الجديدة والكنيسة الكاثوليكية، كان منها الحروب الدينية في فرنسا 1562-1598، وجاء صلح وستفاليا 1648، ليوقف الحروب المنهكة، وليحقق بعض الاستقرار. ورغم توقف حركة الإصلاح، وتحول البروتستانية الى حركة محافظة، إلا أن البروتستناتية ظلت قوية.

وقامت، بنتيجة هذا التحدي، حركة إصلاح داخل الكنيسة الكاثوليكية، ساعدتها على الصمود أمام حركة الإصلاح الديني البروتستانتي، أدّت الى تكيف الكنيسة الكاثوليكية والكنائس الأخرى، مع حاجات المجتمع الرأسمالي الجديد.

لقد كان أخطر ما فعلته حركة الإصلاح أنها حطّمت أغلال سيطرة الكنيسة الكاثوليكية والتحالف الإقطاعي ـ الكنسي: ودمرت سلطة الأمبراطورية الرومانية المقدسة. لتفتح المجال أمام قيام الدول القومية، وأمام العقل لينطلق من عقال التقليد عموماً، وأمام العلم لكي يتقدم. وكان هذا نابعاً من حاجة البرجوازية الى العلم التجريبي، وحاجة العمال والفلاحين الى التحرر من سادة الحرف والاقطاعيين.

ولذلك، فقد ترافقت دعوات الإصلاح، مع الثورات ضد الإقطاعيين والطغاة، ومع الثورة العلمية الجديدة التي بدأها روجرز بيكون، 1561-1626. وفيما كانت الدعوة الدينية الإصلاحية، تطالب بالعودة الى الانجيل والمسيح، كانت هنالك دعوة أدبية وفلسفية بالعودة الى الاغريق والرومان. وكانت هذه الدعوات، تترافق أيضاً مع الإكتشافات الجغرافية.

إن أوروبة كانت تشهد بداية تحول اجتماعي، وقد كان هذا التحول بحاجة الى تحطيم الأغلال، قبل الانطلاق: فتخطى العقل الإيمان الى التجريب، والفلسفة المسيحية الى الفلسفة اليونانية ـ الوثنية، والأدب المسيحي الى الأدب الروماني واليوناني ولغة هذا الأدب أي اللاتينية، الى العاميات الشعبية، في أوروبة كلها. أما على صعيد الدولة، فقد سعت القوميات الى تخطّي الأمبراطورية الرومانية المقدسة.

وعليه، فإن الإصلاح الذي انفجر باسم الدين، وتحت مظلته هرطقات وحركات، تبدو بسيطة الآن، ومحافظة الى ابعد الحدود، كان بداية ثورة عظيمة.

ولقد كان لحركة الإصلاح هذه أثرها في حركة الإصلاح العربي والإسلامي كما سنرى.

3 ـ الإصلاح في المصطلح الإسلامي:

أطلق هذا المصطلح على كل دعوة، استهدفت العودة بالإسلام الى طهارته الأولى، والى مراجعه الرئيسة: القرآن والأحاديث وسيرة النبي والسلف الصالح.

ويرى دعاة الإصلاح في كل عصر أنهم يقتفون آثار الأنبياء المصلحين الذين تعتبر حياتهم قدوة، كما جاء في القرآن الكريم، وخاصة السورة 20 و 11 و 10 و 12. ومن الطبيعي أن يؤكد دعاة الإصلاح من العرب والمسلمين اقتفاءهم آثار النبي العربي محمد أكبر المصلحين.

وكان الإصلاح يعني عادة التعريف بالإسلام الصحيح، اعتماداً على القرآن والسنة، كما يعني العمل لتطابق حياة المسلمين مع نظم دينهم وقيمه.

وكان المصلحون بهذا المعنى، يظهرون في كل جيل، فيلتزمون الدفاع عن الاسلام الصحيح والسنة، ويحاربون البدع. ومن أبرز هؤلاء قديماً أبو حامد الغزالي، 1059-1111، وابن حزم 994-1064، وابن تيمية، 1263-1328. أما حديثاً، فهناك محمد بن عبد الوهاب، 1703-1792 ومحمد علي السنوسي 1787-1859.

وتلا هؤلاء وأولئك أجيال من المصلحين منهم جمال الدين الأفغاني 1838-1897، ومحمد عبده 1849-1905 ومحمد رشيد رضا 1865-1935.

والفرق بين الأولين والآخرين، أن الأولين كانوا مقتنعين أن ما أصاب العرب والمسلمين هو نتيجة سوء فهم الاسلام، وسوء تطبيقه، وأن العودة الى الأصول فقط كفيلة بتحقيق الوحدة، والتحرر من الجمود والبدع. وأن التحدي الخارجي لا يواجه إلا بنهضة داخلية، تنبثق من مقومات المجتمع الاسلامي الداخلية. ولم يكن هناك تقدم في الخارج، وتخلف

في الداخل ولا علوم وفنون ونظم، لا نستطيع التقدم بدونها، أو دون بلورة بدائل لها. وهذا ما التزم بـه دعاة الإصلاح من ابي حامد الغزالي الى محمد عبد الوهاب، مع أن الأخير، كان يعيش بداية عصر جديد، مختلف كلياً عن العصور السابقة. إلا أن بن عبد الوهاب والسنوسي والشوكاني لم يعيروا لهذه الحقيقة بالاً، فكانوا مجرد مقلدين للسلف الصالح، دون تعمق في فهم تراثة، ودون تبحر في التطورات الفكرية والسياسية التي عاشها العرب والمسلمون، منذ البعثة، وحتى القرن السادس عشر.

إلا أن المصلحين المحدثين، من الأفغاني الى رشيد رضا، على اختلاف فيما بينهم، كانوا امام وقائع جديدة. فهناك تفوق الدول الأستعمارية، وتفوق آلتها العسكرية، وازدهار جامعاتها ومعاهدها، وتقدم علومها وفنونها، وتحدي نظمها وقيمتها. ولذلك كان المصلح المحدث أمام ثلاثة تحديات: 1) ـ تحدي التكنولوجيا. 2) ـ تحدي العلم. 3) تحدي المؤسسات الدستورية في الدول القومية اوروبية، فكيف يواجه هذا كله؟

إتفقت إجابات المصلحين المشار إليهم على عدد من القضايا، أبرزها ما يلي: أ ـ العودة الى الأصول، والتحرر من البدع والجمود، وتغليب الوحدة على الانقسام. ب ـ العودة الى العقل في تمحيص القضايا، والتحرر من النقل، الا في الأصول. ج ـ دخول المواجهة مع الفكر الغربي، من خلال الدفاع عن الاسلام. وتبيان منطقه العقلي، وصلاحه لكل زمان ومكان، وقدرته على مناقشة القضايا السياسية والاجتماعية: واستيعاب منجزات الفكر والعلوم دائماً. وهنا كان المصلحون سلفيين، من جهة، ولكنهم كانوا حريصين على التجديد السياسي والحضاري. وهكذا، التقى المصلحون المحدثون مع المصلحين القدماء في العودة الى الأصول، واختلفوا عنهم في خوض المعركة السياسية والاجتماعية، والاستعداد لتبني علوم حضارة أخرى وصناعاتها.

ويبدو الاتفاق والخلاف بين الإصلاح الإسلامي التقليدي والإصلاح المحدث واضحاً، عندما نتناول إتجاهات هذا الإصلاح المحدث في الصفحات التالية.

4 ـ الإصلاحية Reformism :

تعني الإصلاحية الدعوة للتغيير عن طريق الإصلاح، لا عن طريق الثورة.

وتطلق الآن بأشكال مختلفة على الأفكار والبرامج التي تطرح لتحسين النظم القائمة دون تغييرها، وعلى الممارسات التي لا تلجأ الى القوة: لإحداث التغيير، سواء أكان الأستقلال أم التحول الاجتماعي.

أما لدى الماركسيين، فإن الإصلاحية تعني نظرياً أي إتجاه يدعو الى التغيير، ولا يتبنى الماركسية ـ اللينينية. وتعني عملياً أية دعوة لا تتبنى نهج الثورة البرولتارية. وتعتبر المدارس الماركسية المختلفة الحركة الاشتراكية الديمقراطية حركة إصلاحية: نظرية وممارسة. والإصلاح الإجتماعي نمط من التحول الذي تحدثه الطبقة الحاكمة، أو فرع منها، أما لتعزيز مواقعها، أو حلاً لإشكالات تواجهها، أو نتيجة نضال الطبقة العاملة وجماهير الشعب الكادحة. ومع أن من هذه التحويلات ما يشكل قيداً على النضال الطبقي، فإن منها ما يفتح المجال لتحولات كبرى. وتجري الطبقات البرجوازية الحاكمة الآن، تحت ضغط نضال الطبقة العاملة ونضال الشعوب في المستعمرات والبلدان النامية، وفي مواجهة تطور دول المنظومة الاشتراكية، إصلاحات مهمة، تتضمن تقديم تنازلات للشغيلة وللجماهير الشعب، وتستجيب لمتطلبات التطور العلمي. وترى أحزاب الشيوعية الأوروبية الإصلاحات وسيلة لتهيئة الظروف للثورة الاشتراكية. أما في بلدان العالم الثالث، المتجهة نحو رأسمالية الدولة، فإن الإصلاحات طريق تحولات إجتماعية عميقة.

ولا يقتصر المصطلح على الأوساط الماركسية، فهو شائع أيضاً لدى الكثير من القوى الوطنية والديمقراطية العربية غير الماركسية. وتوسم بالإصلاحية عادة الأفكار والحركات التي لا تتبنى نهج العمل الثوري عامة، والمسلح خاصة. والإصلاح بهذا المفهوم نقيض الثورة، والإصلاحي هو غير الثوري.

5 ـ الإصلاحية العربية الحديثة:

وتعني الأفكار والدعوات السياسية التي عرفها الوطن العربي، منذ بدء عصر النهضة، والتي استهدفت تطوير الأفكار والمؤسسات السياسية، بالعودة الى الأصول العربية الإسلامية، أو الفكر البرجوازي الأوروبي، أو الاثنين معاً، دون استخدام قوة الجماهير لتحقيق ذلك، ودون تغيير بنى المجتمع القائم، أو مناقشة شرعية السلطة القائمة فيه.

وعلى الرغم من الاختلاف على تحديد بداية عصر النهضة، فإننا نستطيع أن نقول: أن هذه الأفكار والحركات بدأت، مع بداية عصر الإصلاحات في السلطنة العثمانية.

ولقد تزامن ذلك مع وقائع محددة:

1 ـ هزائم السلطنة امام الامبراطوريتين الروسية والنمساوية

التي تمثلت في هزائم متتالية، وتنازلات متتالية. وكان سنة 1699، بداية مرحلة جديدة، كان خط السلطنة فيها دفاعياً: إلا في حالات خاصة.

2 ـ بروز القوة البرتغالية، ثم الاسبانية، ثم البريطانية والفرنسية، وتفوق هذه القوى بالسفن والبَحّارة وعدد المدافع على قوى السلطنة.

3 ـ بروز الحركات الاستقلالية، مع زيادة الضغوط على السلطنة، وإن كان بعضها ذا طبيعة وطنية، وبعضها حركات مغامرين وباشاوات.

ولقد دفع هذا كله السلاطين من جهة، وقادة الحركات الاستقلالية من جهة أخرى، الى البحث عن مصادر القوة: كما قاد رجال الدين وقادة الفكر والأدب الى بحث أسباب الضعف والتأخر وأسباب النمو والقوة.

وقاد ذلك كله الى بروز إتجاهات إصلاحية مختلفة، يمكن تحديد الأنماط التالية، منها:

الأول: الاتجاه الرسمي في السلطنة، ولدى الأمراء والولاة النازعين الى الاستقلال. وقد حاول السلاطين، أن يمنعوا انهيار سلطتهم، فاتجهوا الى امتلاك أسباب القوة الأوروبية. وكان من ذلك السعي لبناء جيش حديث، على الطريقة الأوروبية. وقد استقدم أساتذة ومدربون، لهذه الغاية واشتريت الأسلحة الأوروبية، من البندقية الى المدفع، ومن الخرائط الى الأسطول.

ونهج هذا النهج الولاة المستقلون في الجزائر وتونس وليبيا ومصر وفلسطين ولبنان.

وارتبط اتجاه السلاطين الى تبني الأنماط الغربية، وغزو الأساطيل الأجنبية شواطىء الوطن العربي، باتساع حركة التجارة بين اوروبة والوطن العربي، واتساع حركة التفاعل الثقافي والسياسي والاجتماعي. فأقامت جاليات أجنبية في أنحاء الوطن العربي، وتطورت العلاقات التجارية والثقافية، وافتتحت مدارس، تدرس اللغات الأجنبية، وأرسلت بعوث الى أوروبة.

الثاني: الإتجاه السلفي الخالص، مثل الوهابية والمهدية والسنوسية. وهو نمط رفض إسلام السلاطين والأمراء، واعتبر العودة الى القرآن والسنة مصدر الإصلاح الوحيد. وكان الى جانب ذلك، يرفض التأثر بأي فكر أجنبي: والتزود بمنتجات الحضارة الأوروبية.

واعتمد هذا النمط من الحركات الإصلاحية على القبائل البدوية. وانتشر خارج إطار المدن والمناطق الحضرية الساحلية أو الداخلية. وكان انتشاره أساساً في قلب الجزيرة العربية والسودان والصحراء الليبية.

إن هذا النمط أقرب الى حركات الإصلاح الإسلامية التقليدية، من الغزالي الى ابن تيمية. ونموذجه هو الإسلام الصحيح. وهذه الحركات لا تنظر الى التأخر العربي، بالنسبة الى التقدم اوروبي، بل بالنسبة الى الماضي العربي. ولا ترى الحل في الفكر الأوروبي والتقنية الأوروبية، بل في الاسلام، والعودة الى الاسلام الصحيح.

ولقد حاولت هذه الحركات ان تقاتل على اكثر من جبهة، فحاربت ما لحق بالإسلام من بدع، وقاتلت السلاطين والأمراء المسلمين الحاكمين لخروجهم عن الإسلام. إلا أنها لم تقف هنا، بل دعت أيضاً الى مواجهة الغزو الأوروبي، والتصدي لكل أفكاره ومنتجاته، بما في ذلك السيارة والهاتف: حتى منتصف هذا القرن تقريباً.

إن هذه الحركات عملية انكفاء داخلي، إزاء التهديد الخارجي، وفي مواجهة إحتمالات التغيير العميقة.

الثالث: الاتجاه الإصلاحي الشعبي: وقد تمثل في دعاة الإصلاح، من رجال الدين وسياسيين ومفكرين، وفي الجمعيات والحركات السياسية.

وضم هذا الاتجاه رجال دين ومدنيين وعسكريين، كان يجمعهم رفض التأخر، والدعوة الى التقدم.

وكان من هؤلاء رجال دين مجددون كالطهطاوي، 1801-1873، والأفغاني، 1838-1897، وعبده، 1849-1905، والزهراوي، 1855-1916، ورشيد رضا، 1865-1935، على اختلاف مذاهبهم.

كما كان منهم مدنيون أمثال بن ابي ضياف، 1802-1874، وأديب أسحق، 1856-1885، وبطرس البستاني، 1819-1883، وعبدالقادر القباني، 1848-1935، وجميل صدقي الزهاوي، 1863-1936.

وكان منهم عسكريون أمثال أحمد عرابي، 1841-1910، ومحمود سامي البارودي، 1839-1904.

وكان ضمن هذا الاتجاه الأصلاحي اتجاهات فكرية وسياسية. فهناك:

1 ـ الاتجاه الاسلامي الذي يرى الحل في العودة الى الاسلام الصحيح، كما هو شأن الأفغاني وعبده والزهراوي ورضا. ولكن العودة الى الاسلام، وتأكيد قدرته على استيعاب الحضارة الحديثة، تضمنت اختلافات حول طبيعة الدولة: هل هي دولة اسلامية، أم جامعة إسلامية، وما هو الموقف من

الدولة الوطنية القطرية، ومن الحل القومي. فقد كان هؤلاء مصلحون يدعون الى اتحاد إسلامي بخلافة عربية، كالكواكبي، 1848-1902، ومصلحون يدعون الى جامعة دول إسلامية كالأفغاني: تقودها الدولة الأقوى. وإن كان لا يغفل دور العرب، ويدعو الى اعتبار العربية لغة السلطنة ونقل مقر السلطنة الى بغداد.

ويستطيع دارس آثار هذا الاتجاه أن يلمس أكثر من نقطة خلاف، ومن ذلك مثلاً:

أ) هناك من شدد على ضرورة التغيير السياسي أولاً، كما فعل الأفغاني. وهناك من شدد على ضرورة العناية بالتربية اولاً، كما فعل الأستاذ الإمام محمد عبده، وخاصة بعد الثورة العرابية، وإن كان الأفغاني كعبده معنياً بضرورة التربية.

ب) وهناك من توسع في الاجتهاد كعبده، وحاول أن يتحرر من قيود التقليد الجامدة، وأن يستوعب حقائق العصر الحديث، ومن حاول أن يلتزم بالسنة، وان يبدي المزيد من التشدد، كما فعل محمد رشيد رضا، الذي أيّد الوهابية، مثلاً: رغم انه جاء في مرحلة تالية لأستاذه محمد عبده.

ج) وهناك من اندمج في العمل السياسي الذي لعب دوراً مهماً في هذا المجال، ومن اكتفى بالتعليم والافتاء مثل عبده وجمال الدين القاسمي، 1866-1914، وأعطى الجهد الثانوي للمارسة السياسية.

وانشغل هؤلاء جميعاً في الدفاع عن الاسلام، أمام هجمات الغربيين، ومحاولة اثبات قدرته على أن يكون أساس حياة جديدة، وبالتالي، فإن العرب ليسوا بحاجة الى نظريات الغرب السياسية ودساتيره ونظمه وقيمه، إنما هم بحاجة الى تقنيته فقط.

هنا يلتقي الإصلاح العربي، مع سلفه العثماني الذي حصر ما يأخذه من الغرب بقضايا التقنية العسكرية، ومن ثم بقضايا التقنية عموماً.

وعليه، فإن هذا الاتجاه أباح استيراد الآلة، وحتى المصنع، وحارب الفكر الغربي، بكل مدارسه، من الفكر اللاهوتي، الى الفكر المادي.

ولقد أبدى أعلام هذا الاتجاه، ومنهم الأفغاني وعبده ورضا، تفهما لحركة الاصلاح الديني في أوروبا، وباركوه، واعتبروه سر نهضة أوروبة.

وكان الخط الغالب في هذا الاتجاه، السعي الى نصح الحكام، ودعوتهم الى إصلاح أنظمتهم السياسية. ولذلك فإن المصلحين قبلوا إقامة علاقات مع سلاطين، كما هي حال الأفغاني مع السلطان عبد الحميد، ورضوا بوظائف في ظل الاحتلال، كما هي حال عبده في مصر، بعد عودته من المنفى، الخ . . . وأبدى عبده استعداداً للتعاون مع الخديوي في مصر، إذا رغب أن يكون «مستبداً عادلاً».

ولقد خاض رواد هذا الاتجاه معارك مع الجاحدين والمتخلفين والدراويش، والمدافعين عن البدع من رجال الدين، وتعرض بعضهم للملاحقة ولهيجان بعض العامة، كما حدث مع الزهراوي، سنة 1908. ولكن هؤلاء أنفسهم شنّوا حملات على كل المجددين الذين حاولوا تجاوز الفكر الإسلامي التقليدي، كما حدث مع الأفغاني وعبده في الموقف من فرح انطون، 1874-1922، ورضا في الموقف من علي عبد الرزاق، 1888-1966.

2 ـ الاتجاه الليبرالي الذي كان يدعو الى نهضة شاملة، فهو مع تجديد الإسلام، ويتعاطف مع المجددين المسلمين، ولكنه يرى النهضة أوسع من ذلك وأشمل. ولذلك فإنه يدعو الى دراسة فكر الغرب وحضارته بانفتاح، ويتبنى بعض أفكاره وحتى شعاراته السياسية.

هنا نجد اتجاهاً يتجاوز الاتجاه الاسلامي، من زاويتين:

الأولى: أنه لا يعتبر التجديد تجديد الاسلام فقط، بل يعتبره نهضة ثقافية سياسية اجتماعية، تشمل كل نواحي حياتنا.

والثانية: إن هذا الاتجاه، لا يقصر النهضة على اعتماد الاسلام دستوراً، بل يدعو الى دراسة الفكر الغربي عامة، ولا يجد حرجاً في تبنيه، أو تبني ما هو ضروري منه.

ومن الطبيعي أن نجد في هذا الاتجاه رواداً من المسلمين وغير المسلمين، وأن يكون هؤلاء جميعاً من غير رجال الدين.

هنا نجد أسماء مثل أديب أسحق، ويعقوب صروف، 1852-1927، وفرح أنطون وجرجي زيدان، 1861-1914، وشبلي الشميل، 1860-1917، وقاسم أمين، 1865-1908، وأحمد لطفي السيد، 1872-1963، وجميل صدقي الزهاوي.

وكان رواد هذا الاتجاه ينطلقون مما يلي:

1 ـ اعتبار العلم أساس المدنية، وبأنه من انتاج البشرية كلها، وبالتالي فهو نتاج تفاعل ثقافي، وليس ملكاً لأحد.

2 ـ الإقرار بتفوق العلوم الأوروبية، وعدم التحرج من الدعوة الى دراستها وتمثلها، وحتى تبنيها.

3 ـ الدعوة الى حياة وطنية، تجمع أبناء الأديان المختلفة والطوائف المختلفة، ضمن إطار صيغة اجتماعية، رآها بعضهم قومية، ورآها آخرون قطرية.

وكان هذا الاتجاه، مع ذلك، عثمانياً في المرحلة الأولى، وظل كذلك حتى 1917. إلا أن الدعوة الى العثمانية، كانت تقترن بالدعوة الى التحديث، وتأييد خطة الاصلاحات. ولقد كان أديب أسحق عثمانياً، كما كان سليمان البستاني، 1856-1925، أيضاً، شأنهما شأن معظم المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم. وإن كان هناك اختلاف في مدى التمسك بالرابطة العثمانية والحماسة لها.

إلا أن الدعوة للعثمانية، ترافقت مع دعوى لفصل الدين عن الدولة، كما هي حال فرح انطون وحتى عبدالرحمن الكواكبي، ومع تبني افكار كالداروانية، والثورة، كما هي حال شبلي الشميل. كما ان هذا الاتجاه تجرأ على الدعوة الى تحرير المرأة، كما فعل قاسم أمين.

ولكن الخط العام لهذا الاتجاه كان الاعتدال، وخير من يمثله أديب أسحق الذي دعا الى اصلاح يتم بالتدرج. وأن يكون ضمن حدود الممكن، وأن يجيء منسجماً مع حاجات الزمان والمكان والناس.

استشار بعض رواد هذا الاتجاه رواد الاتجاه الاسلامي المجدد، ونخص بالذكر من هؤلاء، شبلي الشميل وفرح انطون، قبل 1920، وطه حسين وسلامه موسى بعد 1920.

ولقد حرص رواد هذا الاتجاه في مرحلتهم الأولى، قبل 1920، على الدعوة لتعليم اللغة العربية، وإحياء آدابها. وكان منهم علماء فيها مثل ناصيف اليازجي، 1800-1871، وابراهيم اليازجي، 1847-1906، وجورجي زيدان وحنفي ناصيف، 1860-1919. وقد استنكر فرح انطون الدعوة الى اعتماد اللهجة العامية، والكتابة بالحروف اللاتينية، مع أنه دعا الى تبسيط الفصحى، وجعلها أقرب الى العامة.

وأسهم هؤلاء الرواد في جهود الاصلاح اللغوي، لأنهم تحرروا من أساليب الكتابة التقليدية، وحاولوا الكتابة بأسلوب يتجه الى القراء عامة. كما أسهم الجيل اللاحق في تأكيد مكانة اللغة العربية بين اللغات.

ولقد ظل هذا الاتجاه ملكياً دستورياً، حتى أواخر العقد الثاني من هذا القرن، وظلت الدعوة للنظام الجمهوري نادرة، وانشغل جل المصلحين، أن لم نقل كلهم، في اقناع السلطان والسلطة بتبني الاصلاح.

ولكن هذا الاتجاه، تطور فيها بعد. كانت السلطنة قد انحسرت عن الوطن العربي، منذ 1977، وكان الاستعمار البريطاني ـ الفرنسي قد أكمل سيطرته على الأرض العربية. وكانت السلطة الحاكمة الرئيسية الآن، إلا في الحجاز ونجد واليمن الشمالي، استعمارية اجنبية. وكان التيار العلماني التركي، قد ترك آثاره في الوطن العربي، كما ان سنوات الحياة الدستورية، 1908-1914، كانت قد فتحت المجال لمزيد من التفاعل الداخلي والخارجي.

وفي هذا الوقت كان الاتجاه الاسلامي التجديدي، يتراجع، لتنمو تيارات جديدة فكرية وسياسية، تتبنى العلوم الأوروبية في كل الميادين، ولوجود واقع اقتصادي وسياسي جديد، فرضه الواقع الاستعماري بعد الحرب العالمية الأولى.

وقامت، ضمن هذه الظروف، دعوات وحركات، تدعو لأفكار وسياسات جديدة، كالأحزاب الشيوعية والقومية والقطرية.

وكان طبيعياً أن تزيد شقة الخلاف بين الاتجاه الاسلامي المجدد، والاتجاهات الإصلاحية العلمانية. وبينما استمرت الاتجاهات الإصلاحية في اعتدالها، فحاولت، أن تزداد اقتراباً من المدنية الغربية، وأن تدخلها تدريجياً الى حياتنا، دون أن تصطدم بالدين أو بالتراث، برز في صفوفها مفكرون أثاروا أكثر من مشكلة. فهناك مثلاً، طه حسين الذي جاء كتابه في الشعر الجاهلي، 1926، متناقضاً مع المعرفة المتوارثة عن الأدب الجاهلي. كما جاء كتابه مستقبل الثقافة في مصر، 1887-1958. دعوة الى إعادة النظر في تاريخ مصر، وارتباطها العربي والاسلامي. وهناك سلامه موسى، 1887-1958، الذي دعا الى تبني حضارة الغرب، فهو كافر بالشرق مؤمن بالغرب، ناف كل إيجابي في الماضي، وداع الى اعتماد العامية بدل الفصحى...

وظلت مشكلة هذا الاتجاه الرئيسة أنه حاول أن يدخل المدنية الأوروبية الى حياتنا ومجتمعنا وأفكارنا وقيمنا، دون أن يصطدم بالدين وبالتراث إلا لماماً. ولذلك، فإن الموضوع الرئيسي الذي طرحه كان الاصلاح. وكان هذا يعني تحديث الحياة تدريجياً، والانتقال من الطغيان الى الشورى، دون أن يأخذ ذلك معنى حكم الشعب، في الأعم الأغلب. لأن المصلحين عملوا على تحقيق أهدافهم، بالطرق السلمية، في ظل الحكم الاستعماري، أو العائلات الحاكمة، وكان يعنيهم تطور الحياة الاجتماعية، دون تغيير طبيعة النظام الاجتماعي.

ولا يجوز أن تفوتنا الإشارة الى أن إطلاق كلمة ليبرالي على هذا الاتجاه، لا تعني أنه مطابق للاتجاه الليبرالي الغربي، وإنه يحمل كل مزاياه.

3 ـ الاتجاه القومي الذي ضم عدداً من رواد الإصلاح، سواء منهم رجال الدين أو المدنيون أو العسكريون.

وكان في مرحلتـه الأولى، 1875-1904، مجرد تنبيـه الى دور العرب في الدولة الاسلامية، كما طرح الكواكبي، أو مجرد تنبيه الى دور العـرب، كـما طـرح اديب اسحق، والى وجـود رابط اجتماعي، غير الدين، هو اللغة. وكان الكـواكبي واسحق قد بلورا، كل على حدة، ملامح فكرة قـومية. رغم الحـرص على الجامعة الاسلامية، عند الأول، وعلى العثمانية، عند الثاني.

إلا أن هذا الاتجاه، تحول في المرحلة الثانية، 1905-1917، الى برنامج دعوة قومية، مع نجيب عازوري ،(- 1916)وصلاح الـدين القـاسمي، 1887-1916، وعبـدالغـني العـريسي، 1891-1916، وعـارف الشهـابي، 1819-1916، وجمعيـات النهضة العربية، 1906، والعربية الفتاة، 1909.

وقد ضم هذا الاتجاه رموزاً من الاتجاهين السابقين، فكـان فيه رجال دين كالزهراوي، وليبراليون كالعريسي.

وكـان هم هـذا الاتجاه منصبـاً، في البـدء، عـلى، إعـادة الاعتبار للعرب، ضمن إطار السلطنة، فتكونت جمعية بـيروت الإصلاحية، 1912، وجمعيـة البصرة الإصلاحيـة، 1911. ثم تكـون حزب الـلامـركـزيـة العثـماني، 1912، وانعقـد المؤتمـر العربي، 1913، تحت تأثير هذه المطالب الإصلاحية.

وكان هذا الاتجاه في مرحلتيـه الأولى والثانيـة إصلاحيـاً من زاويتين:

الأولى: لأنـه استهدف تحسـين وضـع العـرب، ضمن إطار السلطنة، وعلى أساس بقائها.

والثـانية: لأنـه استهدف تحسـين أوضاع الـسلطنـة عمومـاً، بتحويلها الى ملكية دستورية.

ولقـد نشأ هـذا الاتجاه، نتيجـة أوضاع داخليـة وخـارجيـة متعددة: منها:

أ ـ محاولة فرض آلة السـلطنة، بعد اصلاحات 1839، عـلى أقطار الوطن العربي بأسلوب حديث نسبياً، وبـوسـائـل اتصال حديثة.

ب ـ زيادة المخاطر الخارجيـة الاستعماريـة، باحتـلال عدن سنـة 1837، واحتلال الجزائـر سـنـة 1827، وزيـادة التغلغـل الرأسمالي الاستعماري، عبر السـلطنـة، وعبر التـدخل المبـاشر، والعلاقات المباشرة.

وكانت الحركة الإصلاحية العثمانية، تترك آثارها في الـوطن العربي، وخاصة مع بروز دور مدحت باشا، 1822-1884. ثم ان الحركة القومية الـتركية، تـركـت آثارهـا في الحركـة القوميـة العربية.

وعلى الرغم من قيام منظمات سرية عربية، كالعـربية الفتـاة والعهـد، فإن الـبرنامـج الإصـلاحي كـان أقـوى، وقـد تمثـل بالجمعيات الإصلاحية وحـزب اللامـركزيـة العثماني، وحتى في الحركات السرية عينها وبرامجها.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الجمعيات الإصلاحية، ومَن ثم حـزب اللامـركزيـة العثماني، ضمت رجـال الدين والمدنيـين، والسلفيين والليبراليين، والقوميين ودعاة الحلول القطرية.

وكان يجمع هؤلاء جميعاً مطلب الإصلاح العام.

وكـان القـوميـون من هؤلاء، أمثـال العـريسي والشهـابي، سـلفيين في أكثر من ميدان. إذ انهم جعلوا مثالهم دولة العرب، وأستهدفوا عودة أمجادهم. ثم أنهم حرصوا على تمجيد التراث، وانصب نقدهم على ما علق به من خرافات، فقط، وعلى سوء تفسـيره، وسـوء أستغـلالـه. ثم أنهم عقـدوا اللواء للشريف حسين، ولأولاده، عندما يأسوا من امكان الوصول الى تفـاهم مع السلطنة.

ولكنهم، عـلى الرغم من ذلـك، وصلوا الى تحديـد لشرعية الدولة القومية لا يقوم على أساس إسلامي. وقد عبر عن ذلك عبـد الغني العريسي في خـطابه في المؤتمـر العربي الأول قـائلاً: «هـل للعرب حق جمـاعة؟»، ويجيب: «إن الجـماعات في نـظر علماء السياسة، لا تستحق هـذا الحق، إلا إذا جمعت على رأي علماء الألمـان وحـدة اللغـة ووحـدة العنصر، وعـلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العـادات، وعلى مـذهـب ساسـة الفرنـسيين وحدة المطمح السياسي.

فإذا نظرنا الى العرب، من هذه الوجـوه الثلاثـة، علمنا أن العـرب تجمعهم وحـدة لغـة ووحـدة عنصر، ووحـدة تـاريـخ ووحدة عادات، ووحـدة مطمـح سياسي. فحق العـرب، بعد هـذا البيان أن يكـون لهم على رأي كـل علماء الـسيـاسـة دون استثناء حق جماعة، حق شعب، حق أمة» (ع.غ، العـريسي، مختارات المفيد. ص 18-19). وهذا التحديد للأمة، مهما قيل فيه، ليس تحديداً إسلامياً، إنه تحديد قومي جديد.

إلا أن هـذا التحديـد القومي لشرعيـة وجود دولـة قوميـة، تصالح فيما بعد، مع نشوء الـدولة القـطرية، حـين أُعلن قيام دولة فيصل في سـورية، وأعْلَن القـوميون العـراقيون في دمشق قيام دولة عراقية، متحدة مع دولـة سوريـة. وكان واضحـاً أن هناك دولتين ومشروعين يقومان معاً، وليـس دولة واحدة.

وكانت دولة فيصل، دولة غير قطرية في تكوينهـا لأن ملكها ومعظم أركانها، ليسوا من القطر الذي قامت فيه. ومع ذلك، فإنها كانت دولـة قطريـة، تقوم عـلى أساس تقسيم استعماري

جديد، يعتبر سورية قطراً والعراق قطراً، وكذلك فلسطين وشرق الأردن.

وكانت الدولة التي أقامها القوميون مع فيصل دولة ملكية دستورية نيابية، دين ملكها الاسلام، يصون دستورها الحرية الشخصية. ويمنع التعذيب والتعرض لحرية المعتقدات (المواد 11 و 12 و 13)، (خ. ، قاسمية، **الحكومة العربية في دمشق،** ص. 291-309).

وتكيف هؤلاء القوميون، مع الواقع الجديد بعد انهيار حكومة فيصل في دمشق، فانخرطوا في السياسات القطرية، وإن ظل معظمهم موالياً لفيصل ملك العراق، المرتبط بمعاهدة مع الانكليز. ورغم اهتمامات هؤلاء القومية، فإنهم لم يقوموا بأي نشاط عربي قومي، حتى سنة 1931، حين دعوا، على هامش المؤتمر الإسلامي في القدس (م. دروزة، **موجز القضية الفلسطينية،** المج الأول) الى عقد مؤتمر قومي عربي، لم تسمح الظروف بعقده، أثر وفاة فيصل، سنة 1933.

وبينما كان في هذا الاتجاه سياسيون، يخوضون المعترك السياسي، وعسكريون، يسهمون في العمل السياسي وحتى الانقلابات، ويشاركون في القتال في فلسطين، ويعملون لتحريرها، وكان منهم مثقفون معنيون بالتربية مثل ساطع الحصري 1880-1968، ودرويش المقدادي، وفهمي المدرس وغيرهم.

ومن الملاحظ أن الحركة القومية، ظلت بلا حزب لها، حتى تكونت عصبة العمل القومي، سنة 1933. ومع ذلك فإن العصبة لم تتجه الى القوميين الأوائل، ولا ضمت كثيراً منهم.

وتوزع القوميون، خلال هذه الفترة 1920-1933، بين بغداد وعمان والرياض وبيروت والقدس والقاهرة، دون رابط يجمعهم غير علاقاتهم السابقة.

كانت الدولة القطرية تنمو، وتترعرع، والمشروع القومي يتراجع.

نشأت، مع قيام دول الأقطار، حياة قطرية جديدة كانت لها مقوماتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ومع نشوء دول الأقطار، أخذت الأحزاب تتكون، ممثلة الاتجاهات المختلفة: الديني والقومي والقطري.

أولاً: الأحزاب الدينية، كان أبرزها حزب الأخوان المسلمين، 1928، وقد نشأت حركة تربوية إسلامية، ابتعدت في سنواتها الأولى عن العمل السياسي المباشر. وقد حاول زعيم هذه الحركة حسن البنا، 1906-1949، أن يتوافق مع الدولة الوطنية، والدستور، ومع الدعوة القومية العربية.

ولكن هذا الاتجاه هزم، أمام اتجاه سيد قطب الذي فرض قطيعة مع كل أفكار العمل السياسي الحديث، ومنها الأمة والشعب والدستور.

ودخلت حركة الاخوان المسلمين بانتصار هذا الاتجاه مرحلة جديدة، جعلتها تصطدم بكل تيارات الفكر السياسي الحديث، وبكل الأنظمة العربية، غير التقليدية.

ولا تختلف الأحزاب والجمعيات الإسلامية الأخرى من حزب التحرير الإسلامي، الى التكفير والهجرة، في الجوهر عن هذا الاتجاه، لأنها تسقط كل الأفكار والمفاهيم، ما عدا الإسلام الذي تدعو إليه.

وعلى الرغم من أن معظم هذه القوى، يحمل السلاح الآن لفرض برنامجه، فإنها كلها ما زالت تهتم بالتربية، وتعطي اهتماماً كبيراً لها، وتتعاون مع الأنظمة التقليدية لتحقيق أهدافها. ولم يجد الأخوان المسلمون في السودان مانعاً من التعاون مع نظام جعفر نميري، كما أنهم قرروا بعد سقوطه أن يخوضوا الانتخابات النيابية، ويسهموا في التجربة الدستورية الجديدة.

وبذلك تكون الأحزاب الاسلامية، قد حافظت على برنامجها الإصلاحي، من جهة، وانتقلت من جهة أخرى الى برنامج انتزاع السلطة بالقوة. وهي ظاهرة، سنجدها تنمو أيضاً لدى الأحزاب العربية الأخرى.

وعلى الرغم من أن الأحزاب الاسلامية، احتلت الآن مراكز الصدارة في الحركة الإسلامية، ومنذ نشوء حزب الاخوان المسلمين، فإن هذا لم يمنع ظهور دعاة إصلاح إسلاميين مثل خالد محمد خالد في مرحلة هامة من حياته، ومحمد عمارة، وحسن حنفي، يؤكدون عدم تعارض الدين والعقل، وعدم تعارض الإسلام والعروبة. ويحاولون تكريس مصالحات، يرفضها الإسلاميون الحزبيون، والماديون الجدليون، وكثير من العلمانيين.

ويحاول هؤلاء أن يخوضوا معركة صراع الأفكار الدائرة بالحوار وحده، ودون الانخراط في أحزاب أو استخدام الوسائل السياسية السائدة.

إلا أن دور هؤلاء، وإن كان يتعمق ويتسع أفقاً، فإنه يضعف أمام موجة التخريب الشديد، والتسييس الواسع الذي تمارسه الأحزاب الإسلامية، وخاصة بعد انتصار حركة الإمام الخميني.

ثانياً: الأحزاب القومية العربية. وقد نشأت عصبة العمل القومي، أولاً، ثم حزب البعث العربي 1943 والعربي

الاشتراكي، 1950، ثم حركة القوميين العرب، مع بداية الخمسينات. وكانت هذه الأحزاب، تدعو الى الوحدة، وتعمل لتكوين وعي وحدوي. وكان حزب البعث، وهو أهمها، يدعو الى العمل البرلماني ويمارسه، ويشدد على أهمية التربية والتوعية في الانقلاب الكبير الذي يدعو اليه. ولكنه، عند تأسيسه لم يشر الى العلمانية، واكتفى عند اعلان الموقف من نظام الحكم الذي يدعو إليه، بأنه برلماني دستوري. (م. دندشلي، **حزب البعث العربي الاشتراكي**، ج 1، ص 51).

وواصل البعث مهمة القوميين الأوائل، في محاولة عدم إثارة أي تناقض بين العروبة والإسلام، وتأكيد العلاقة الجدلية بينهما، وإنجاز البعث القومي بالعودة الى الأصالة العربية.

ولم يحدث أي تطور في أفكار الحزب، عدا انتقاله، منذ 1963، الى انتزاع السلطة، حيث يستطيع، بالقوة. وهو المنطق الذي غلب على الأحزاب الدينية والقومية، منذ ثورة 1952 في مصر.

وكانت الناصرية، ومنذ 1956، قد حاولت الإصلاح عن طريق امتلاك السلطة، ودون بناء الحزب التقليدي، وبالاتجاه الى تصفية الأحزاب جميعاً. وكرست الناصرية في الميثاق 1962/5/21، خط الثورة، ضد الخط الإصلاحي، مع ان الخط الإصلاحي ظل سائداً، رغم ما فرض من تحولات اجتماعية.

وانتقلت الحركة القومية، بوصول عبدالناصر الى السلطة، وبتسلم حزب البعث السلطة في سورية والعراق، الى حركة متصارعة، يبني كل طرف منها دولته الوطنية، ويحقق الإصلاح بقوة السلطة. ويقيم دولة المستبد العادل التي دعا إليها المصلحون الأوائل، دون أن يستطيع إنجاز أي جزء من برنامجه القومي الوحدوي، حتى الآن.

ولقد قاد وصول هذه القوى الى السلطة، الى إحداث إصلاح سياسي واقتصادي وثقافي وتعليمي، عن طريق قرارات الدولة، وإن كان يخضع لنقد واسع، من الاتجاهات المختلفة، ولا يحقق الأهداف المرجوة له.

ويبرز في القوى القومية الآن اتجاه، يرتبط أكثر فأكثر بالإسلام، كما يبرز اتجاه، يرتبط أكثر فأكثر بالماركسية. وبينما ينمو اتجاه جذري يرى الوحدة نفياً لكل الأنظمة القائمة، يسود اتجاه إصلاحي، يعتبر الوحدة نتاج تفاهم بين الطبقات الحاكمة في كل الأقطار، أو بين شرائح منها.

ثالثاً: الأحزاب القطرية. وهي أنماط مختلفة؛ منها الأحزاب الشيوعية، وأحزاب الطبقات الحاكمة، وأحزاب البرجوازية الصغيرة القطرية.

أ) الأحزاب الشيوعية. وقد نشأت بعد تطبيق اتفاقية سان ريمو سنة 1920. وكان هدفها توعية الطبقة العاملة والجماهير الفلاحية الفقيرة، وكانت تعتمد في نضالها الأساليب الشرعية، حتى وهي أحزاب سرية. ولم تبادر الى بدء كفاح مسلح، حتى في الأقطار المحتلة، وإن كانت تحاول المشاركة، بعد اندلاع الثورات المسلحة، كما حدث في الجزائر.

وكانت، منذ انطلاقها، تجد في الماركسية ـ اللينينية مرجعها، وفي رواد الحركة الشيوعية: ماركس، انغلز، لينين سلفها الصالح، وفي المكتبة الشيوعية قرآنها، وفي الحزب الشيوعي السوفياتي دليلها.

ومن هنا، فإنها اكتسبت سماتها الإصلاحية من مصدرين:

الأول: تمسكها بمثال وبسلف صالح.

والثاني: إصرارها على دور تربوي أولاً، وعلى نضال، لا يتجاوز الأساليب الشرعية، في الدساتير، حتى وهي محرمة في وطننا عملياً.

ب) الأحزاب الوطنية: وهي أحزاب، نشأت في معمعان النضال من أجل الاستقلال، ومنها الحزب الوطني، 1907، ثم حزب الوفد، 1918، في مصر، وحزب الشعب (نجم شمال افريقيا)، 1926، في الجزائر، وحزب الاستقلال، 1935، في المغرب، والحزب العربي، 1935، في فلسطين، والحزب الوطني العراقي، 1922. وكانت هذه الأحزاب، تجعل الاستقلال مطلبها الأول، وتطرح مطالب إصلاحية، ويكفي أن نراجع برنامج الحزب الوطني الذي أسسه في مصر مصطفى كامل، لنجد هذا البرنامج يقتصر على ما يلي:

1 ـ «تكوين برلمان مسؤول عملي نشيط يتلقى نصائح من الانكليز، وليس أوامر..».

2 ـ أحداث إصلاحات مختلفة في ميدان التعليم.

3 ـ «تعيين الكفاءات المصرية في الوظائف الحكومية تدريجياً، بدلاً من الرسميين الأجانب..»، (ج. لاندو، **الحياة النيابية والأحزاب في مصر**، ص 117-118).

أما الوسائل التي أتبعها الحزب، فكانت:

أ ـ النشاط الصحفي، فأصدر صحيفة اللواء.

ب ـ القاء المحاضرات عن الأفكار الوطنية المصرية في الداخل والخارج.

ج ـ التوسع في وسائل التعليم.

وكان الحزب الوطني، أكثر تشدداً في موضوع الاحتلال البريطاني من حزب الوفد الذي نشأ سنة 1918، وطرح برنامجاً اصلاحياً، وأستقطب تأييداً شعبياً واسعاً، وظل على خلاف مع القصر، والانكليز، منذ أنشىء، حتى حل، سنة 1952،

بعد ثورة الثالث والعشرين من تموز (يوليو).

ولم يكن شأن حزب الأمة التي انشىء سنة 1907 برئاسة حسن عبد الرزاق، أو حزب الإصلاح الذي أنشأه الشيخ علي يوسف، 1863-1913، في العام عينه مختلفاً عن الحزب الوطني، أو حزب الوفد. وكانت الإصلاحات التي طالب بها برنامج الحزب الشعبي متواضعة، مع أن كاتب البرنامج هو أحمد لطفي السيد 1872-1963، المعروف بدفاعه عن الحرية والديمقراطية. وكان لطفي السيد يرى ضرورة التعاون مع بريطانيا في أي تدبير تتخذه في سبيل قوة مصر، وتقييد سلطة الخديوي، والتحرك على مراحل نحو الحكم الدستوري.

ولا يختلف تطور الحركة الوطنية في الجزائر، عنه في مصر، من هذه الزاوية، لأن الحزب الليبرالي، 1927/9/11، أو الحزب الإصلاحي، أو نجم شمال أفريقيا، (الشعب)، كانت أحزاباً إصلاحية، وإن كان نجم شمال أفريقيا أكثرها ثورية، فقد طالب بالاستقلال الكامل، وجلاء الجيش الفرنسي.

وكان الأمير خالد بن عبدالقادر الجزائري، رئيس الحزب الإصلاحي، قد طالب بالمساواة مع الفرنسيين من قبل سنة 1924.

إن هذه الأحزاب، كانت تضم قواعد واسعة، من طبقات مختلفة، ولكن خطها الفكري والسياسي كان إصلاحياً، وقياداتها كانت سلفية ومحافظة عموماً، ومن نماذج قياداتها: علال الفاسي، ومصالي الحاج، والحبيب بو رقيبة، والحاج أمين الحسيني، وسعد زغلول، ومصطفى النحاس، وقبل هؤلاء الأمير خالد بن عبد القادر الجزائري، ومصطفى كامل.

وقد أسهمت هذه الأحزاب في قيادة الحركة الوطنية، ضد الاحتلال الأجنبي إسهاماً فعالاً، وشاركت في صياغة الأقطار العربية الحديثة، من المغرب الى سورية. وتمثل هذه الأحزاب مرحلة مهمة من تاريخ الحركة الوطنية العربية، وتاريخ العرب السياسي الحديث.

إلا أن هذه الأحزاب حرصت من الناحية السياسية، على نيل الاستقلال من خلال المفاوضة، وكانت معتدلة في مطالبتها، ولا تندفع لاستخدام السلاح ضد المحتل الأجنبي، إلا حين تندفع الجماهير على هذا الطريق. وبينما أسهم حزب الاستقلال في حركة المقاومة المغربية، فإن جناحاً سرياً من حزب نجم شمال أفريقيا، هو الذي فجر الثورة الجزائرية، دون القيادة التاريخية. وفي تونس، حيث قاد الحزب الحر الدستوري حركة المقاومة المسلحة، أسهم قسم من قيادته الأولى في تصفية الثورة، لمصلحة استقلال مقيد.

كانت الأحزاب تطرح برامج استقلال معتدلة، ولذلك لم تعنَ بالتغييرات السياسية والاجتماعية العميقة، لأن قادتها ومنظريها كانوا من ممثلي الطبقات التجارية والعقارية، أو حاملي ذكرها. وكان كل ما يطمح له هؤلاء استقلال محدود، يزيدون من خلاله دورهم، وإصلاح محدود، يسمح بتطوير الأقطار التي يحكمونها، بما يجعلها أكثر قرباً من الغرب، وأكثر راحة وربحاً لهم...

وكانت هذه الأحزاب على الصعيد النظري سلفية، غير معنية بالتغيير الجذري، ولا حتى بالحوارات النظرية، واغناء الفكر، لأن قادتها كانوا معنيين بتحقيق مكاسب عملية وسريعة، في معظم الأحوال.

وقد تركت هذه الأحزاب آثارها، فيما بعد، في الحركة الوطنية والجماهير، وكل أشكال العمل السياسي والنظري. فولدت منها حركات وأحزاب، تخوض المعارك المسلحة، دون برامج سياسية ونظرية تستجيب لمتطلبات هذه المرحلة من القرن العشرين، أو تطمح للتحول السياسي والاجتماعي العميق، دون الثقافة اللازمة له، ودون الاعداد اللازم له أيضاً.

إن الإصلاحية الاحتفالية القاصرة في مفاهيمها وممارستها، الخجول في نقدها ومواجهاتها، ولدت اتجاهاً انقلابياً إصلاحياً، يفرض أشكال حكم قمعية، باسم الاصلاح والتقدم ومواجهة المخاطر الخارجية، ولكن دون أن يؤمن قدرة حقيقية على مواجهة الأخطار الخارجية، ودون أن يوفر أسس إصلاح حقيقي.

ولقد اتسمت الإصلاحية العربية بسمات محددة، نوجزها بما يلي:

أولاً: نزعتها المحافظة، واتجاهها السلفي الذي جعلها أساساً، تتجه الى التمسك بالماضي، بالسلف، كما هي حال الاتجاه الاسلامي، أو الدفاع عن مصالح الطبقات الحاكمة، وحتى الأوضاع القائمة، كما هو حال الإصلاحيين عموماً، إلا فيما ندر، قبل 1920. وكان الاتجاه العقلاني فيها يرمي الى تطوير أساليب الدفاع عن الاسلام، أو البنى السائدة، أكثر مما كان يرمي الى تحطيم العقبات التي تقف في سبيل انطلاق العقل.

ثانياً: معاداتها، للثورة، ومحاولة تكريس القناعة بضرورة التدرج، والابتعاد عن استخدام العنف، ورفض فكرة المساواة، باعتبارها مستحيلة، واعتبار السلطة من اختصاص الخاصة، لا العامة، ورفض الاشتراكية الأوروربية، ورفض مساواة المرأة بالرجل، حتى لدى أعلام من أكثر الاصلاحيين ثورية مثل الشميل وفرح أنطون.

ثالثاً: جزئيتها وعدم شمولها، كالدعوة الى الدستور، وعدم الاهتمام بحقوق المواطنين، والدعوة الى تحكيم العقل، وتجنب الخوض في كل القضايا ذات العلاقة بالدين والتراث، والدعوة الى قيام سلطة الشعب وهكذا. . . والدعوة الى التربية والعلم، دون العمل على اكتساب العوامل المكونة للروح العلمية.

رابعاً: الاكتفاء بالدعوة، دون الممارسة، والاكتفاء بأساليب العمل الإصلاحي، حتى عندما تؤكد الحاجة الى استخدام الأساليب غير الإصلاحية.

ولذلك كله فقد ظل الفكر الإصلاحي قاصراً، وغير قادر على تكوين وعي عقلاني معاصر. وظل هناك بون شاسع بين حركات الإصلاح في أوروبة، من الإصلاح الديني إلى الاصلاح السياسي، وحركات الاصلاح في الوطن العربي.

كشف قيام دولة الكيان الصهيوني، سنة 1948، عن ضعف بني الأنظمة العربية القائمة، شبه المستقلة، كما كشف مأزق الارتباط بالغرب.

ولقد أثبتت الأحداث أن الحركة الإصلاحية العربية لم تستطع أن تؤسس وعياً مواطنياً، وأن تقيم مؤسسات قادرة على ارساء أسس التقدم.

ولذلك، ونتيجة التطورات السياسية والاجتماعية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، بدأ الصراع يأخذ مجرى جديداً يتسم بما يلي:

أولاً: ازدياد دور البرجوازية الصغيرة المدنية والريفية، في المواجهة السياسية، وازدياد المشاركة العمالية ـ الفلاحية في حركة النضال المعادي للأمبريالية والصهيونية، وطبقتي البرجوازية التجارية والمصرفية وكبار الملاكين العقاريين.

ثانياً: تأزم أوضاع الطبقات الحاكمة في الوطن العربي، نتيجة عجزها عن حل المشاكل القومية والقطرية، وبسبب تداعي سيطرة الاستعمار القديم، أمام الاستعمار الجديد: وبروز دور البرجوازية الصغيرة والجماهير الفلاحية والعمالية.

وفي هذا الوقت، أخذت النقمة السياسية الاجتماعية تتفاقم، والمعارك السياسية ـ الاجتماعية تحتدم. وكان طبيعياً أن تتعرض الإصلاحية العربية لهجوم شديد، فأصبحت كلمة إصلاحية تعني المهادنة والمساومة والارتباط بالقوى الأمبريالية والرجعية. . كما تعني التهرب من الخيار الثوري.

وفي خضم ذلك كله، حدث ما يلي:

1 ـ حاول الاتجاه الإصلاحي، أن يجدد شبابه، وأن يواصل جولاته، فأخذ يدعو الى ضرورة أن يصبح العرب جزءاً من العالم الذي نعيش فيه، وذلك بتبني، لا تفكيره العلمي فقط، بل قيمه وأساليبه التقنية، وربط دعاة الإصلاح ذلك بنخبة مثقفة قادرة.

جسد ذلك قسطنطين زريق، في كتابه معنى النكبة 1948، وسار موسى العلمي، في كتابه عبرة فلسطين على الطريق عينه.

إلا أن دعاة إصلاح آخرين، من النخبة، من أمثال أدمون رباط رأوا أن النخبة لم تعد قادرة على إجراء عملية الإصلاح، وإن الأمر يتطلب أحداث تحول اجتماعي أساسي.

هنا برز داعية إصلاح آخر، هو خالد محمد خالد، ليطرح قضايا متعددة، من دور الدين في المجتمع الى دور المواطن. وقد طرح برنامج ثورة اجتماعية، رأى انها لا تتحقق إلا بوسائل ثورية.

ومع ذلك، فإن الدعوات الإصلاحية التي أخذت أبعاداً أجتماعية جديدة، مع خالد محمد خالد، ظلت دعوات عامة، مع قسطنطين زريق وأمثاله، وظلت بعيدة عن الغوص في اشكالات المجتمع العربي، والتوغل في خفاياه ومحرماته. وشدد اتجاهها العام على التحديث دون الثورة، كما برز ذلك عند حسن صعب.

ظل الاستقلال هو الشعار، وظلت الدعوة الى التربية والإصلاح قاصرة وضعيفة، ولم تسجل المراحل التالية لسنة 1948 بروز مدارس فكرية أنضج وأشد سجالاً، من دعوة عبدالله القصيمي للتخلص من الأغلال.

2 ـ طورت الأحزاب والقوى السياسية أطروحتها الأجتماعية، فأخذت الدعوات للتحول الاجتماعي وللاشتراكية، طريقها الى أذهان الناس. وبينما ربط البعث الوحدة بالحرية بالأشتراكية، أخذ الشيوعيون يطرحون برامج التغيير الأجتماعي.

وبدأ صوت المصلحين يضعف وسط جلبة الأحزاب والقوى السياسية.

3 ـ ولكن أصوات المصلحين والأحزاب والقوى السياسية، بدت أقل أهمية، حين بدأ العسكريون انقلاباتهم، من حركة حسني الزعيم، 1949/3/30، الى حركة محمد نجيب، 1952، الى حركة عبدالكريم قاسم، 1958.

أراد العسكريون ان يفعلوا، ما لم يستطع فعله المصلحون وقادة الأحزاب؛ ولكن تكوين هؤلاء العسكريين لم يكن أكثر من صدى غامض ومشوش لهؤلاء المصلحين، وتلك الاتجاهات الإصلاحية.

وقد أطاح العسكريون بالطبقات الحاكمة، وأقاموا أنظمة جديدة مكانها.

وأنجزت الحكومات الانقلابية برامج إصلاح اقتصادي واجتماعي، تجاوز في كثير من الأحيان معظم ما فكر به المصلحون.

ولكن هذه الانقلابات اقترنت بما يلي:

أ) إلغاء دور الجماهير والأحزاب والصحافة، وإحلال سلطة الفئة الحاكمة مكانها.

ب) تطوير الجيش، من حيث العدد والعدة والارتباط بالحاكم.

ج) إجراء تحويلات اقتصادية: (إصلاح زراعي، تأميم التجارة الخارجية، بناء قطاع عام الخ).

د) توسيع برامج التربية والتعليم، بزيادة عدد المدارس والجامعات والمعاهد.

لقد جاء العسكريون بالمستبد العادل الذي قدّمه المصلحون، منذ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، لينجز برنامج إصلاح. ولكن هذا المستبد العادل لم يكن مؤهلاً لهذا الدور، لأنه لم يجيء باسم الشريعة، بل جاء باسم الشعب!، وعلى أسنة حراب الجيش. ثم ان هذا المستبد العادل لم يكن مصنوعاً على هيئة المستبد العادل الذي تصوره المصلحون. لقد بنى هذا المستبد العادل المدارس والمستشفيات، وشق الطرق ووزع الأراضي على قطاع من الفلاحين، وأنشأ القطاع العام الخ... إلا أنه لم يستطع أن يحقق الوحدة القومية، ولا أن يدحر العدو الصهيوني، أو أن يقيم العدل... أو أن يقنع القطاعات الأوسع من الجماهير، بأنه يحقق إرادتهم.

ومع ذلك، فقد أحاط هذا المستبد العادل نفسه بدعاة يمجدون سياسته، ويمدحون برامجه، ويزينون استبداده.

كان هم المستبد العادل أن ينهي وجود الأحزاب وأن يجعل بقاياها في خدمته، وأن يخضع الجماهير، وأن يجعل أجهزته القوى الوحيدة في المجتمع. ولذلك فقد حرم على دعاة الإصلاح أن يكونوا غير أدوات في خدمة دولته، لأنه ينجز الإصلاح الأعظم.

والآن، وبعد أكثر من مائة عام، على بدء حركة الإصلاح العربي، ما زال الوطن العربي بحاجة الى ثورة شاملة.

فالأحزاب القومية لم تحقق الوحدة، والأحزاب الشيوعية لم تنجز الاشتراكية، والحركات والأحزاب الإصلاحية لم تحقق أهدافها، لأن الحكومة الدستورية لم تعمم.

ومع ذلك، فإن الأحزاب ما زالت قائمة بكل اتجاهاتها، وإن كانت الأحزاب والحركات الطائفية قد نمت وترعرعت على حساب الأحزاب والقوى القومية والديمقراطية غير الحاكمة.

ولكن هذا لم يمنع استمرار توالد الإصلاحية العربية باتجاهاتها المختلفة:

1 ـ فعلى صعيد الإصلاح الديني: اتخذت الحركات الدينية طابعاً نظرياً متزمتاً، وطابعاً عملياً دموياً. وعلى الرغم من ذلك، فما زال هنالك أفراد وجماعات، يحاولون أن يجعلوا التعايش ممكناً بين الدين والدولة الشعبية. لكن أبرز ممثلي هذا الاتجاه الآن من المدنيين، وليس من رجال الدين.

2 ـ وعلى صعيد الحركة القومية، ما زال هناك مفكرون قوميون، يبشرون بالوحدة، وفي الوقت الذي يشددون على أهمية دور النخبة الفكرية في تحقيق الوحدة، يرون أن الوحدة لا تتحقق دون أقليم قاعدة؛ هو مصر. ويمثل نديم البيطار هذا الاتجاه، وأن كان محمد عزة دروزة أبرز الذين دعوا اليه من قبل.

3 ـ وعلى الصعيد الاجتماعي: هناك من يدعو الى الثورة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وإدخال العلم والتكنولوجيا، وتطوير التربية الخ...

وما زالت هناك منظمات وجمعيات تنشأ لنشر الوعي وللتعبئة الثقافية الخ... ومن ذلك مثلاً، المنظمات السياسية والثقافية والاجتماعية التابعة للجامعة العربية، ومنظمات وجمعيات غير رسمية مثل المنظمة العربية لحقوق الانسان، ومركز دراسات الوحدة العربية والمجلس القومي للثقافة العربية.

ومع ذلك، فإن حركة الإصلاح العربي، ما زالت مترددة، تخشى دخول أدغال الواقع العربي. لماذا يحدث ذلك؟

لأن المثقفين ما زالوا صدى ضعيفاً لأفكار وآراء خارجية، ولأنهم لم يصبحوا ممثلين لقوى ذات مصلحة مصيرية بالتحول الجذري...

لقد كان الإصلاح في أوروبة نتاج ثلاثة أشكال من الصراع الاجتماعي:

الأول: صراع البرجوازية ضد الأقطاع والكنيسة.

الثاني: صراع البرولتارية ضد البرجوازية.

الثالث: صراع الأمم المتنافسة على قيادة أوروبة من جهة، وعلى المستعمرات من جهة ثانية.

وكان كل طرف في هذا الصراع، يحاول أن ينتصر باكتساب الوعي والخبرة، وبناء المؤسسات القادرة على الأنتصار.

وساعد حركة الإصلاح على تحقيق أهدافها ثلاثة عوامل:

1 ـ حركة التنوير التي أنتجت عصر النهضة. وكانت حركة

فكرية ثقافية عظيمة، مثلت نقلة نوعية في تاريخ البشرية.

2 ـ الثورة التكنولوجية التي رافقت عصر الفتوح الاستعمارية، والتي أنتجت المجتمع الصناعي.

3 ـ الحركة الديمقراطية التي رافقت حركة التنوير، منذ بدء عصر النهضة، والتي تصاعدت، خلال صراع البرجوازية مع الاقطاع والكنيسة، وتعمقت خلال صراع البرولتارية مع البرجوازية.

إن خوض قوى اجتماعية هائلة هذا الصراع، أعطاه عنفه وعمقه، وفرض تحقيق نجاحات عظيمة.

ولم يكن الوضع كذلك، في الوطن العربي، خلال المائة عام الأخيرة. لأن الاقطاع العسكري السائد في السلطنة العثمانية، أو أشكال العلاقات الاجتماعية السائدة في الإمارات المستقلة أو التابعة، لم تكن مهيأة لولادة برجوازية نقيضة. وكان أنماط النشاط الرأسمالي الناشئة تابعة للسلطة داخلياً، ولحركة رأس المال الدولي خارجياً. ولذلك، فإن البرجوازية الناشئة التابعة، لم تكن في موقع صراع، ولم تكن لديها قضية تلف حولها جماهير العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة.

وعلى الرغم، من كل التطورات التي حصلت بعد 1920، فإن البرجوازية التي أصبحت أكثر تبعية، لم تكن قادرة على أن تلعب دور البرجوازية الأوروبية، بسبب ظروف نشأتها، وطبيعة دورها.

ولأن البرجوازية ولدت كذلك، فإنها لم تخلق برولتاريا ثورية، كما حدث في أوروبة أيضاً، وظل دور البرولتاريا ضعيفاً، حتى الآن، لا على الصعيد الثوري فقط، بل على الصعيد النقابي أيضاً، وبالتالي على صعيد الإصلاح.

ولقد كان الخطر الرئيسي الذي يواجه الوطن العربي خارجياً، فأدى ذلك الى ضرورة الوحدة، في ظل السلطنة، أكثر مما فرض الاتجاه الى الاستقلال القومي. وحاولت القوى السائدة، في صراعها مع القوى الأجنبية، أن تلجأ الى ما يلي:

أ) التمسك، حتى لو كان شكلياً، بالدين، لتحقيق تماسك داخلي، حوّل السلطة السائدة، ولتأكيد التفرد.... في وجه التغرب، والأصالة في وجه تشويه الهوية.

ب) استيراد التكنولوجيا الضرورية لبناء مجتمع مشابه للغرب، وكان التمسك بالإيديولوجيا الدينية والتراثية، غطاء القبول لنمط الحياة الأوروبي. ولذلك لم تسمح القوى المحافظة، بخوض التجربة الفكرية الأوروبية، واكتفت بأستعارة سلعها وأدواتها. وأمام الحيلولة دون نمو الفكر، نما التقليد والاتباع.

وحين تحقق الاستقلال الشكلي للأقطار التابعة، بعد الحرب العالمية الأولى، كانت الزعامات الحاكمة تعمل لبقاء الاتجاه الديني المحافظ، وتساعد على خلق قواعد له، بينما تواصل سياسة ارتباطها بالقوى الأمبريالية.

أما قيادات الحركة الوطنية، فكانت زعامات قبائل، أو وجاهات أو ممثلي ملاك عقاريين كبار وفئات برجوازية تجارية ومصرفية، وكفاءات صاعدة من البرجوازية الوسطى والصغيرة. وكان كل هؤلاء يحثون على الوحدة من أجل الاستقلال، ويساومون، وإن اختلفوا جزئياً، على الاستقلال، ويقدمون التنازلات للسلطة المحتلة.

وكان هنالك تسليم للزعامات، والقيادات السياسية بدورها القيادي، حتى عندما تخوض الجماهير الشعبية المعارك المسلحة، ويبرز قادة شعبيون من زعماء القبائل والأرياف، أو حتى من الفلاحين الفقراء أنفسهم. وظل الأمر كذلك، حتى فرضت ثورتا الجزائر وجنوب اليمن نمطاً جديداً من القيادات الشعبية ـ السياسية والعسكرية.

وكانت قيادات معارك الاستقلال عموماً، قيادات محافظة وإصلاحية، معنية بزيادة دورها في القطر الذي تحكمه، وفي العلاقة مع القوى المحتلة. ولكنها غير معنية بهدم الحصون الإيديولوجية، والمواقع الطبقية للقوى السائدة.

وكانت القوى الناشئة، قومية أو شيوعية، أو وطنية ديمقراطية، تحاول اللحاق بركب القوى القائدة، وتأييد مطالبها، دون أن تستطيع هذه القوى الناشئة، أن تكسب قواعد جماهيرية، تدفع باتجاه التغيير الجذري.

وعندما بدأت محاولات التحول الثوري الجذري نسبياً، كان ذلك نتاج حركة الانقلابات العسكرية، لانتاج تنامي الحركة الشعبية وزيادة قدراتها الكفاحية. ولذلك مس التحول مواقع الطبقات الاجتماعية، ووجه ضربات للملاكين العقاريين الكبار، وللبرجوازية التجارية في أقطار عربية رئيسة كالعراق ومصر وسورية والجزائر وليبيا. ولكن القوى الحاكمة الجديدة، لم تطلق ثورة ثقافية شاملة، واكتفت بفرض برامج حزبية، محافظة من جهة، ومهادنة من جهة أخرى. وقاد ذلك الى اضعاف الحركة الديمقراطية، والاتجاهات السياسية الديمقراطية عموماً. لأن القوى الجديدة لم تسمح ببروز قوى ديمقراطية الى جانبها، ولا الى بروز قوى إصلاحية، أيضاً، تعظ وتحض على الشورى واحترام حقوق المواطنين وإرادة الشعب: حتى بالقدر الذي سمحت به القوى التي حكمت قبلها...

إن الإصلاحية العربية تواجه اشكالية المواجهة مع الأحزاب

والقوى الدينية التي لا تعرف غير اسلامها أو السيف، أو الأنظمة والقوى التي لا تعترف لغيرها بحق التعبير عن وجهة نظره.

ويبدو أن الإصلاحية العربية التقليدية لا تجد لها مكاناً في الصراع الحقيقي الذي أخذ يدور، منذ سنة 1958، والذي أخذ يعبر يوماً بعد يوم عن مصالح قوى فعلية، تدافع عن وجودها، لا عن حقوقها فحسب... ولا بد أن ينتج هذا الصراع احزابه وقواه السياسية من جهة، وتعبيراته الإصلاحية الجديدة، من جهة أخرى.

ومن الآن، حتى تظهر قوى ثورية ناضجة فعالة، تعبر عن قوى تغيير فعلي، فتبرز الى جانبها قوى إصلاحية مبدئية مليئة نقدية، يظل موضوع الإصلاحية العربية ملتبساً، لأن الاتجاهات المغامرة تصليها ناراً حامية، باعتبارها خيانة سياسية وإيديولوجية، ولأن القوى الثورية التقليدية، تستخف بالإصلاح والإصلاحية، لأنها لا يحققان برامج الثورة في رأي هذه القوى الثورية.

ولكن الموضوع برمته، بحاجة لدراسة لمنع الالتباس فيه. فهناك خطوط إصلاحية وخطوط ثورية دائماً، لأن هناك قوى تدافع عن نظامها بتحسينه، وهناك قوى ذات مصلحة في تغيير جذري. إلا أن كل برنامج تغيير جذري، له شقه الاصلاحي المرتبط به، لأن اعداد العمال لثورة اشتراكية برولتارية، يحتاج الى تنظيمهم في نقابات، وخوض النضال العمالي المطلبي: وإعداد الجماهير لثورة دستورية، يتطلب نضالاً ديمقراطياً، وهكذا... والفرق بين الاتجاهين أن الاتجاه الثوري، يضع برنامج ثورة، ويراكم خبرات وإنجازات خلال معارك الإصلاح. أما الاتجاه الإصلاحي، فإنه يدعو الى الإصلاح دون برنامج ثورة.

ولذلك، فإن الاتجاهات العربية التي استخفت بالإصلاح، تحت شعار الثورة، ولم تربط بين البرنامج الثوري والعمل الإصلاحي، كانت من الناحية النظرية، تشجع الاتجاهات المغامرة، ومن الناحية العملية، تتحول الى قوى انقلابية وارهابية وطغيانية، وكانت في الوقت عينه، تخوض تجربة اصلاح، ولا تخوض تجربة ثورة.

إن الاتجاهات الثورية، بحاجة الى إعادة الاعتبار للإصلاحية. باعتبارها جزءاً من برنامج الثورة، والمصلحين بحاجة الى إعادة الاعتبار للاصلاح، ببلورة دعوات إصلاحية اكثر نقدية، وأكثر مبدئية وأكثر عمقاً وشمولاً.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لا. ت.
- أديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، تحرير ناجي علوش، ط 2، دار الطليعة، 1982.
- الأفغاني، جمال الدين، الاعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق محمد عماره، مع دراسة عن حياته وآثاره، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، لا. ت.
- أو مليل، علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي، العربي، دار التنوير، الدار البيضاء، 1985.
- برج، محمد عبد الرحمن، عبد الرحمن الكواكبي، سلسلة اعلام العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا. ت.
- بركات، سليم، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، دار دمشق، الطبعة الثانية، 1982.
- البستاني، بطرس، محيط المحيط، مكتبة لبنان، لا. ت.
- البستاني، سليمان، عبرة وذكرى، أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، تحرير خالد زيادة، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- البستاني، فؤاد أفرام، دائرة المعارف؛ قاموس لكل علم وفن، الجزء الرابع عشر، بيروت، 1983.
- جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
- حوراني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1931، دار النهار للنشر، لا. ت.
- دروزة، محمد عزة، موجز القضية الفلسطينية، مجلدان، المكتبة العصرية، لا. ت.
- دندشلي، مصطفى، حزب البعث العربي الاشتراكي، 1940-1963-1979.
- زيادة، خالد، اكتشاف التقدم الأوروبي؛ دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- زيادة، معن (تحرير)، بحوث في الفكر القومي العربي، ثلاثة مجلدات معهد الانماء العربي، بيروت، لا. ت.
- سعدالله، ابو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الآداب، بيروت، 1969.
- شرابي، هشام، المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، 1981.
- طهاري، محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب والدار التونسية للنشر، الجزائر، 1984.
- عبده، محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عماره، 5 و6 مجلدات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لا. ت.
- العدوي، ابراهيم احمد، رشيد رضا، الامام المجاهد، اعلام العرب، رقم 33، المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر، لا. ت.
- العروي، عبدالله، الايديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، 1970.
- العريسي، عبد الغني، مختارات المفيد، تحرير ناجي علوش، دار الطليعة، 1981.
- علوش، ناجي (تحرير)، مختارات المفيد، دار الطليعة، لا. ت.

– العلي، صالح احمد وآخرون (ندوة)، تطور الفكر القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
– فهمي، ساهر حسن، الزهاوي، اعلام العرب، رقم 37، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، لا.ت.
– قاسم أمين، وزارة الثقافة والأرشاد القومي، اعلام العرب، رقم 20، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، لا.ت.
– قاسمية، خيرية، الحكومة العربية في دمشق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1982.
– الكواكبي، عبدالرحمن، الاعمال الكاملة، تحقيق محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1975.
– لاندو، جاكوب، الحياة النيابية والأحزاب في مصر، 1866-1952.
– ليفين، ز.ل، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسورية ومصر)، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، 1978.
– مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الجزء الأول، مطبعة مصر، 1960.
– المراكشي، محمد صالح، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار، 1898-1935، الدار التونسية للنشر، تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
– معجم الشيوعية العلمية، دار التقدم، موسكو، 1985.
– المعجم الفلسفي المختصر، دار التقدم، موسكو، 1986.
– النجار، حسين فوزي، احمد لطفي السيد، استاذ الجيل، اعلام العرب، رقم 39، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، لا.ت.
– رفاعة الطهطاوي، اعلام العرب، رقم 53، الدار المصرية العامة للكتاب، لا.ت
– Alhusary, khaldun, *Three Reformers* Khayats, Beirut, 1966.
– *Encyclopaedia of Islam*, New ed., IV
– Scruton, Roger, *A Dictionary of Political Thought*, Pan Reference (Pan Books), 1982.
– *Webster's Seventh New collegiate Dictionary*, 1965.

ناجي علوش

الاصلاحية الاسلامية

Islamic Reformism
Réforme Musulmane
Islamiche Reformismus

أ ـ ترجع كلمة اصلاحية إلى جذر: صلح. وهي تؤدي معنى الاتفاق والسلم. واصلاح ذات البين هو وفاق بين طرفين بعد نزاع. وفي القرآن الكريم ﴿إن أريد إلّا الاصلاح ما استطعت﴾ (هود، 88. وأصلح الشيء أي حسّنه. وتتسع المعاني العائدة إلى مصدر صلح. فالصلاح يحمل معنى التقوى. والصالحون هم التقاة وفاعلو الخير. والاسلام هو دين اصلاح، والرسول مصلح لشأن أمته. وهكذا فإن تعبير الاصلاح بات في صلب المصطلح الاسلامي.

واكتسبت مفردات: اصلاح، صلاح، مصلح، دلالات معبرة في الثقافة الاسلامية الكلاسيكية. فالصالح هو المتدين، والصلاح هو التدين، والعمل بمقتضى أوامر الشريعة. وحين يتضمن الاصلاح معنى الفعل الارادي يشير إلى عمل يهدف إلى رد الأمر إلى أصله الديني أو الشرعي.

والاسلام دعوة إلى اصلاح شأن الناس والبشر، والنبي محمد (صلعم) هو المصلح الأكبر. ويحضّ القرآن على اصلاح شأن الأفراد والجماعات، حتى اعتبر الاصلاح فريضة ضمن مبدأ: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

واعتبر الفقهاء، من بعد زمن الدعوة، من المصلحين. ولما ارتبط الامام الفقيه أحمد بن حنبل 164-241هـ. /780-855م. بجهاد ضد السلطة فقد اعتبر من جانب مصلحي أهل السنة على أنه رأس الدعوة الاصلاحية، وإلى مذهبه ينتسب الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية 661-728 هـ. /1263 - 1328م. والشيخ محمد بن عبدالوهاب 1115-1206 هـ / 1703-1792 م وبرزت منذ أيام الامام أبي حامد محمد الغزالي 1058-1111م. فكرة ظهور مصلح يعيد للإسلام مجده على رأس كل قرن أو جيل، يناضل ضد البدع والزندقة. وعادت الفكرة إلى البروز في العصر الحديث مع الامام محمد رشيد رضا 1865-1935 الذي يتحدث عن رجال يظهرون في كل عصر يناضلون ضد البدع. ولا بد من الاشارة هنا إلى التقليد الأدبي التأريخي الذي دفع المصنفين إلى كتابة سير أحوال العلماء الصالحين في كل مائة سنة على حدة.

وإذا كانت الاصلاحية قد ارتبطت بمعنى اسلامي، فقد اكتسبت في عصور متأخرة معنى آخر دنيوي، حين استخدم تعبير اصلاح للإشارة إلى وضع سياسي وضرورة تقويمه. ويعود هذا المعنى إلى القرن السابع عشر مع الكتّاب الأتراك بوجه خاص من أمثال قوجي بيك الذي كتب رسالة دعا فيها إلى إصلاح الهيئة السياسية والوضع المالي والجهاز الديني، كذلك نجد هذا المعنى عند حاجي خليفة في رسالته **ميزان الحق في اختيار الأحق** ورسالته الأخرى **دستور العمل لإصلاح الخلل**. ولدى حاجي خليفة ينصرف معنى اصلاح إلى تقويم الشؤون العسكرية والادارية والمالية. وقد اتسع استخدام كلمة اصلاح في العصر الحديث ليشمل مجالات اخرى اجتماعية واقتصادية وسياسية.

ب ـ يشير تعبير الاصلاحية الاسلامية إلى الحركة الفكرية التي قامت في نهاية القرن التاسع عشر ودعت إلى اصلاح أحوال المسلمين، وتعرف أيضاً بالحركة السلفية نظراً لدعوتها إلى العودة إلى تراث السلف الصالح. ومن هنا فإن الحركة

الاصلاحية تضرب جذورها في أصول قديمة ابتداء من الرسول (صلعم) مروراً برموز انتسبت إليها الحركة مثل الإمام أحمد بن حنبل والشيخ تقي الدين ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب. ويذكر الشيخ رشيد رضا أئمة آخرين مثل ابن قيم الجوزية 1292-1350م. وابن حزم 994-1064م. وابن حجر العسقلاني 1372-1449م. من القرن التاسع والشوكاني من القرن الثاني عشر الهجري. وبالفعل فإن ابن حنبل وابن تيمية وكذلك الشيخ ابن عبد الوهاب، قد لعب كل واحد منهم دوراً مميزاً في الدفاع عن مبادىء الاسلام وناضل ضد البدع والانحرافات. وعلى امتداد تاريخ طويل تبلورت معهم الدعوة الاصلاحية الاسلامية التي ستنتسب إليهم في العصر الحديث. إن الدعوة الوهابية التي قامت في وسط الجزيرة العربية في منتصف القرن الثامن عشر تتصل بالعصر الحديث اتصالاً مباشراً، وقيام هذه الدعوة قد خلف آثاراً في أقطار اسلامية مجاورة وبعيدة وترك اتباعاً في كل مكان ينسجون على منوالها، وكانت عاملاً حاسماً في انطلاق السلفية في العصر الحديث.

وإذا كانت الاصلاحية الاسلامية التي بلورت مبادئها في نهاية القرن التاسع عشر مع مصلحين بارزين مثل جمال الدين الأفغاني 1838-1897 ومحمد عبده 1849-1905 ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي 1849-1902، قد قامت في ظروف المواجهة بين عالم المسلمين وأوروبا، فإن الاصلاحية التي أقرّت بجدة الظروف التي تتصدى للإسلام مدت جذورها في الإسلام الأول والسلف الصالح، وتصدت لنزعة الدراسات الاستشراقية في وضع الاسلام في سياق تاريخي.

ج ـ وتنطلق الاصلاحية من اعتبار ان الاسلام دين صالح لكل زمان ومكان، باعتباره شريعة إلهية. وتدهور أحوال المسلمين يعود إلى ابتعادهم عن اصول الدين نفسه. ولهذا تنادي الاصلاحية بالعودة إلى تعاليم الاسلام الاصلية التي نجدها في القرآن والسنة وآثار السلف الصالح. والقرآن أساس الدين، بل هو الدين كله حسب رأي رشيد رضا.

والنقطة المركزية في التفكير الاصلاحي هي التوحيد، واعتبار الاسلام دين توحيد. فيكون على المصلح السلفي أن يناضل ضد كل مظاهر الشرك، والبدع والمدارس الفكرية المنحرفة عن تعاليم الاسلام، وضد القدرية والتواكل والتقاليد. وكذلك وقفت الاصلاحية ضد التأويل لأنه يفضي إلى البدع عبر توسل المعاني الخبيثة والصور والرموز في الآيات. أما التوحيد فهو يحرر المؤمن، فالعبودية لله تحرر الانسان من كل عبودية أخرى.

وأصول العلم أربعة: القرآن والسنة والاجماع والاجتهاد. وسعت الاصلاحية إلى فتح باب الاجتهاد بعد أن أُغلقت على المذاهب الفقهية السنية الرسمية. وعني الاجتهاد بتوسيع دائرة التفكير حول المسائل التي تطرح على الاسلام تحديات في مجال الفكر والعلم.

وكلمة اصلاح تعود إلى سببين، أولاً: لإن الاصلاحية تدعو إلى اصلاح الإيمان من خلال توضيح حقيقة الدعوة الاسلامية. من هنا المؤلفات التي كتبها أبرز المصلحين المسلمين مثل **رسالة التوحيد** للشيخ محمد عبده، وتفسير القرآن المعروف بـ تفسير **المنار** للشيخ رشيد رضا، بالإضافة إلى كتابه **الوحي المحمدي**. وكذلك مقالات ابن باديس 1887-1940 في مجلة **الشهاب**. وهذه الأعمال وأخرى غيرها تهدف إلى إعادة بسط الدعوة وتوضيح أسسها وتفسير الوحي تفسيراً يزيل كل ما علق بالتفسير من تأويلات. وإصلاح الايمان يعني أيضاً إصلاح العبادات، وتعليم المسلمين معنى الممارسة الدينية كالصلاة والصوم بعد أن تحوّلت إلى طقوس. ونزع كل ما علق بالإسلام من تقاليد كالموالد والجنازات ومجمل الممارسات التي تؤدي إلى الشرك بالله عن طريق التماس شفاعات الرسل والأولياء. ثانياً: تدعو الحركة الاصلاحية إلى اصلاح الحياة الاسلامية، وارشاد المسلمين تجاه دينهم وتجاه أنفسهم، ومن هنا توسلت سبل الوعظ والارشاد في المساجد والحلقات. ونشطت في تأسيس المجلات مثل **العروة الوثقى** و**المنار** و**الشهاب**، وتأسيس الجمعيات المختلفة.

د ـ تبدو الاصلاحية الاسلامية كرد فعل على مشروع النهضة الذي ظهر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، مع التنظيمات التي أعلنها السلطانان عبد المجيد وعبد العزيز ابنا السلطان محمود الثاني؛ وتجلت النهضة في مصر مع محمد علي باشا 1769-1849 الذي أراد أن يبني دولة قوية تقوم على مؤسسات مستقاة من النموذج الغربي، كما تجلت في تونس مع محاولات الباي أحمد والباي محمد الصادق. واستغرقت النهضة سحابة نصف قرن من الزمن حتى عام 1881 الذي شهد احتلال مصر من جانب بريطانيا، وتونس من جانب فرنسا. وقد اجتهدت التجارب النهضوية في اكتساب علم وتقنيات أوروبا في مرحلة سابقة للتوسع الأوروبي الاستعماري. ولم تكن النهضة غير متدينة لكنها عمدت إلى خلق توافق بين الدين الاسلامي وعلوم أوروبا، أو ما سمي التوفيق بين الايمان والعلم الحديث. وأفسح المجال بذلك للعناصر غير المسلمة لتساهم بأدوار بارزة. والاعلام البارزون الممثلون لفكر النهضة أشخاص مثل رفاعة الطهطاوي 1801-1873 وعلي مبارك 1823?-1893 في مصر، وخير الدين باشا

1810-1890 في تونس، وقد حاول هؤلاء أن يعطوا للشريعة الاسلامية دوراً في تبرير الأخذ بالعلوم الحديثة، فاصلين بين عادات وتقاليد الأوروبين، أي التاريخ الخاص بهم، وبين العلوم والتقنيات التي انتجتها أوروبا والتي يمكن أخذها، اعتماداً على القاعدة القائلة: إن صورة المشابهة فيما يتعلق به صلاح العباد لا تضر.

. لكن فشل المشروع النهضوي أعاد طرح الإشكالية من جديد. وصار السؤال المطروح هو: **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟** وهو سؤال طرحه كل الاصلاحيين بدءاً من الأفغاني الذي لعب دور المحرك الأول للحركة الاصلاحية. ودوره في هذا المجال كان كبيراً خلال اقامته في مصر في سبعينات القرن الماضي بحيويته في جمع الشباب المسلم، وحساسيته تجاه ما تمثله أوروبا من خطر على الاسلام. فالتهديد الأوروبي ليس سياسياً وعسكرياً، وليس ثقافياً وعلمياً فحسب، بل يطال أسس الايمان ومبادىء الشريعة. من هنا انصب جهد الأفغاني وتلامذته على تبيان اسس الاسلام الأصيل والدعوة إلى إحياء أثر السلف الصالح من جهة، والدعوة من جهة أخرى إلى دعم الرابطة التي تجمع المسلمين بغض النظر عن مذاهبهم لجبه المخاطر المحدقة بالإسلام. وعلى هذا النحو كانت «الجامعة الاسلامية» هي المشروع السياسي للحركة الاصلاحية.

كتب الأفغاني خلال إقامته في الهند **الرد على الدهريين** وذلك في محاولة منه للكشف عن المذاهب الفكرية التي تغلغلت إلى التفكير الاسلامي بالرغم من مخالفتها لأسسه الايمانية. أما المحاولة المنهجية التي أخذت على عاتقها تفنيد المذاهب والفلسفات الحديثة التي تشكل خطراً على الايمان الاسلامي، فكانت **الرسالة الحميدية** التي كتبها الشيخ حسين الجسر الطرابلسي، وفيها نجد: أ ـ محاولة لتوضيح أسس العقيدة الاسلامية. ب ـ رداً على النظريات الحديثة من نشوئية وتطورية. ج ـ الأخذ بالنظريات التي لا تتعارض مع الايمان في حال ثبوت صحتها.

ولا ريب بأن التحدي الغربي للعالم الاسلامي كان احد العوامل في بروز اصلاحية الاسلامية. لأن هذا التحدي لم يطل الايمان فحسب، بل هدد النظم السياسية والقانونية التي درج عليها الفقه الاسلامي. وإذا كانت أفكار الحرية والجمهورية والديمقراطية قد استقطبت عقول المتنورين المسلمين، فقد عمدت الاصلاحية من جهتها إلى درء هذه المخاطر عن طريق تبيان كيف أن هذه المفاهيم تتضمنها الشريعة الاسلامية، وأن الاسلام يقدم نظاماً شاملاً للحياة والآخرة، لا تقدمه أي نظرية وضعية.

وإذا لم تستطع الاصلاحية ان تنشىء جواباً متصلاً على التحديات الأوروبية في مجال الفكر والعلم، فإنها حفّزت العقول للرد على خطر الغرب والاستعداد لمجابتهه. كانت الاصلاحية بعيدة الأثر إذ تمكنت منْ وضع أسس لنمط جديد من التفكير الاسلامي، وأن تخلق في الوقت نفسه أشكال عملٍ جديدة. ولا يقل صراع الاصلاحيين مع النظريات والدعوات ذات المصدر الأوروبي، عن صراعها ضد المذاهب والبدع ذات الصلة بالإسلام. ويبقى صراع الاصلاحية مع الفقه الرسمي والصوفية أبرز انجازاتها.

هـ ـ برز مع الاصلاحية نموذج جديد لمثقف غير مرتبط بالمؤسسة الدينية التي تضم العلماء والفقهاء بصفتهم التقليدية. كذلك فإن المثقف الإصلاحي برز كرد فعل على المثقف النهضوي الذي ارتبط تفكيره وعمله بأجهزة الدولة ومؤسساتها أمثال طهطهاوي وعلي مبارك. وطبيعة الأصول التي ارتبطت بها الاصلاحية توضح دور المصلح وطريقة عمله. وإذا كانت الاصلاحية قد جعلت القرآن والسنة أصولها العقائدية، فقد استخدمت السنة أي الحديث لتناهض به أهل الفقه الرسمي. ومن هنا ما يقول عبد الله العروي: «كانت ثورة السلفية ثورة المحدثين على الفقهاء، ثورة المصلحين ضد المحافظين على النظام». وذكر الشيخ رشيد رضا في سيرته ما يلي: «وقد فتح لي الاشتغال بالحديث والرواية باب الانتقاد على كتب الوعظ والفقه والأدب ودواوين الخطب والرواية». وقد ساعد الصراع بين أهل الحديث والفقهاء على تحرير التفكير الاسلامي من جموده العقائدي. لكن هذا الصراع لايشمل دور الفقهاء في تبرير الأمر الواقع وعدم قدرتهم على استيعاب التطورات الحديثة، بما في ذلك دور المؤسسة الفقهية في جمودها وتبعيتها للحكام.

ومن هنا نستطيع أن نتفهم كيف أن الاصلاحيين قد وضعوا أنفسهم على مسافة من مؤسسات العلم الديني التقليدية كالأزهر والزيتونة، وإن كانت هذه المؤسسات قد شهدت نشأتهم الأولى.

لكن صراع الاصلاحية مع طرق التصوف كان أشد وأبعد أثراً، لإن هذه الطرق التي ابتعدت عن تعاليم الإسلام وعن مغزى التصوف الأصيل حسب رأي الاصلاحيين، بدت عاجزة تماماً عن المساهمة في رفع مستوى حياة المسلم أمام التحديات التي يواجهها، يضاف إلى ذلك أن ممارسات الطرق مثلت أشكالاً من البدُع والشرك بتوسلها إلى الأولياء ورفعهم إلى مراتب الأنبياء. وقد نجحت الاصلاحية في صراعها مع

الطرق وحررت بذلك التفكير الاسلامي من ثقل الغيبي والطقوسي.

وهكذا نشأ نموذج جديد للمثقف الاصلاحي خارج جهاز الفقهاء التقليدي، وخارج طرق التصوف السرية والمعقدة التنظيم. لكن الاصلاحية ورثت عن الفقهاء همّ تنظيم الحياة الاسلامية وفق قواعد الشريعة، وأخذت عن المتصوفة حيويتهم في تنظيم الاتباع وقوة الدعوة. وهذا ما نجده في الوهابية أو السنوسية التي لم تقطع صلتها بالصوفية، أو ما نجده عند رشيد رضا الذي كان أكبر المنتقدين لطرق التصوف ومع ذلك أبقى على ارتباطه بنزعتها الروحية.

من هنا ذهب الاصلاحيون إلى بلورة أشكال عمل جديدة، في الوعظ والارشاد، في إنشاء المجلات والجمعيات والمدارس. وكانت أقرب إلى جمهور المسلمين في حياته اليومية وهمومه، وخاضت في الصراعات السياسية ومعارضة الحكام.

وتنبهت الاصلاحية إلى أهمية التربية، ليس بالمعنى الضيق الذي يشير إلى التعليم، وإنما بالمعنى نفسه الذي طرحه النهضويون في أواسط القرن التاسع عشر، وقد تمنت التربية عند الاصلاحيين إرشاد المسلمين إلى دينهم وتعاليمه وتلقي العلوم الحديثة وتعلم اللغات الاجنبية في سبيل إعداد جيل جديد من الشباب المسلم، واعتبر الاصلاحيون أن التربية، مثلهم في ذلك مثل النهضويين، هي السبيل إلى رفع مستوى الأمة وتهذيبها. ومن هنا انتشرت المدارس والمعاهد التي كان وراء إنشائها سلسلة من المصلحين في مصر وسوريا وغيرها من الاقاليم الاسلامية إن في المغرب أو في آسيا.

و ـ انتشرت مبادىء التفكير الاصلاحي بسبب حيوية وتأثير المصلحين الأوائل من أمثال الأفغاني ومحمد عبده. وبالرغم من أن التفكير الاصلاحي قد أثار حفيظة الدول الغربية، والحكام المحليين، وطرق التصوف، والمؤسسات الدينية من تعليمية وقضائية، إلّا أن نداء الاصلاح كان قوياً ومعبراً. وبالرغم من ضعف السلفية في سوريا، إلّا أن تلامذة عبده ورضا من السوريين كان لهم أهميتهم في مطلع القرن العشرين من أمثال جمال الدين القاسمي وشكيب أرسلان ومحمد كردعلي، وبرز في تونس علماء مصلحون أمثال بشير صفر وظاهر بن عاشور، وفي الجزائر أمثال ابن باديس ومحمد بشير الابراهيمي ومبارك الملي وجميعهم في اطار جمعية العلماء المسلمين.

ولعل أكبر آثار الاصلاحية الاسلامية هو دورها في قيام تنظيمات ذات طابع شعبي، انبثقت من الجمعيات الاصلاحية وحلقات الارشاد. وإذا كانت جمعية العلماء المسلمين قد مثلت قيادة أهلية أسهمت في بلورة مقاومة الاحتلال الفرنسي، فإن جماعة الاخوان المسلمين قد انبثقت من الحلقات الإصلاحية وتبنت فكراً سلفياً. كذلك فإن قيام الجماعات الاسلامية في الهند يدلل على الدور الذي لعبه الفكر الاصلاحي الاسلامي واتساع أثره.

مصادر ومراجع

– أرسلان، شكيب، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا . ت

– ـــــ، **السيد رشيد رضا أو إخاء اربعين سنة**، مطبعة ابن زيدون بدمشق، 1977.

– الأفغاني، جمال الدين ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1970.

– إقبال، محمد، **تجديد التفكير الديني في الاسلام**، القاهرة، 1955.

– امين، احمد، **زعماء الاصلاح في العصر الحديث**، دار الكتاب العربي، بيروت، لا. ت.

– أومليل، علي، **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية**، دار التنوير، بيروت، 1985.

– البنا، حسن، **مذكرات الدعوة والداعية**، الطبعة الثانية، بيروت، 1966.

– التونسي، خير الدين، مقدمة كتاب **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق معن زيادة، دار الطليعة، بيروت، 1978.

– الجسر، حسين، **الرسالة الحميدية**، تحقيق خالد زيادة، منشورات جروس، طرابلس، 1985.

– جعيط، هشام، **الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي**، دار الطليعة، بيروت، 1984.

– ـــــ، «النهضة والاصلاح والثورة»، مجلة **المستقبل العربي**، العدد 38، بيروت، 1982.

– حوراني، البرت، **الفكر العربي في عصر النهضة**، دار النهار، بيروت.

– رضا، رشيد، **تفسير المنار**، دار المعرفة، بيروت، لا. ت.

– ـــــ، **الوحي المحمدي**، الطبعة التاسعة، المكتب الاسلامي، بيروت، 1979.

– عبده، محمد، **رسالة التوحيد**، القاهرة، لا. ت.

– العروي، عبدالله، **العرب والفكر التاريخي**، الطبعة الثالثة، دار الحقيقة، بيروت، 1980.

– الكواكبي، عبدالرحمن، **أم القرى**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

– المغربي، عبدالقادر، **الأخلاق والواجبات**، المطبعة السلفية، القاهرة، 1347هـ.

— Adam., Ch., *Islam and Modernism in Egypt*, Londres, 1933.

— Brunschvic, R. *Etudes d'Islamologie*, Tome premier, Paris 1976.

— Gibb., H., *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947.

— Goldziher., I., *Le Dogme et la loi de l'Islam*, Geuthner, Paris, 1973.

خالد زيادة

الأصولية الاسلامية
Islamic Foundamentalism
Fondamentalisme Islamique

الأصولية الاسلامية

ليس موضوع هذه الدراسة التاريخ السياسي المعاصر أو حركاته السياسية أو السياسات المعاصرة، بل هو الفكر الاسلامي الأصولي المعاصر، عن طريق شرح ما دعا اليه ابو الأعلى المودودي وسيد قطب وحسن البنا، والذين هم من أهم المنظرين للأصولية الاسلامية.

ان الأصولية الاسلامية ليست فقط حركة سياسية، بل هي قبل ذلك حركة فكرية قائمة على أسس فلسفية، مما يجعلها منهاجاً فكرياً جديداً جديراً بدراسة جدية. وبرغم ظهور الأصولية كحركة محافظة؛ إلا انها في الواقع حركة تقدمية - اكثر تقدماً من حركة المصلحين المسلمين المعاصرين، كما تظهر الأصولية فهماً للعلوم ولتأثيرها في المجتمع وقيمه اكثر عمقاً من المصلحين المسلمين، ولكنها اقل وعياً بفوائد الفلسفة. ولكن قبل البدء في شرح الأصولية يجب أن نعرفها. جرت العادة على النظر في الفكر السياسي الأصولي على انه ظاهرة سياسية آنية متعلقة بأسباب سياسية اجتماعية غير مرضية. فعلماء السياسة يدرسون هذه الحركة كحركة تنقصها مبادىء عميقة ذات قيمة وينعتونها بالتعصب الديني فتوصف مثلاً منظمة الاخوان المسلمين، وهي اقوى منظمة اصولية، على الوجه التالي:

(كانت منظمة الاخوان منظمة عسكرية، آمنت بكفاية الاسلام ورفعته وبالتفسير والسنة. وقد عملت لإحياء مبدأ الجهاد. وعلى عكس الوهابيين فانها قد قبلت بالاصلاح وباستخدام بعض الطرق الغربية. وعلى غرار محمد عبده لم تعتقد انه من الضروري اعادة النظر في مبادىء الاسلام (Yahya Armajani, *The Middle East*... P. 278-288).

هذا البيان لا يصف بدقة ولا يعدد الشروحات والحجج والتبريرات التي قدمها مفكرو الاصولية، كأبي الأعلى المودودي، 1903-1980، منشىء الحركة الاسلامية في باكستان، ولا حتى حسن البنا 1906-1949، منشىء حركة الأخوان المسلمين أو سيد قطب 1906-1966، الى تفسير القرآن الكريم، كما انهم لا يعتقدون انه ليس هناك من ضرورة للتجديد في الاسلام.

وفي الحقيقة، فإن الأصولية الاسلامية شاركت بصورة مباشرة وغير مباشرة في النقاش الفكري الذي يدور في الغرب والشرق لمئات السنين؛ ففي أقل درجاتها، تشكل الأصولية نقداً للفلسفة وللايديولوجية السياسية ولفلسفة العلوم. فمن الناحية الفلسفية، ترفض الأصولية الادعاء الانساني القائل بكونه مصدر الحقيقة أو الادعاء بأنه لا توجد حقيقة مطلقة. ولكن الأكثر أهمية من هذا، أن الاصولية تقدم طريقة حياة وفكر تدور حول تشريع الله والطبيعة الانسانية. اما من الناحية السياسية فانها ترفض الفكرة المتمثلة في ان السلطة هي ملك الشعب وأن المجتمعات ليست سوى اسواق استهلاكية أو أماكن لإرضاء الرغبات والنزوات. فهي تهدف الى انشاء مجتمعات مقوماتها الأساسية العدل والفضيلة والمساواة. وباختصار إن الاصولية هي حركة تدعو الى العودة الى اصول الدين، أي القرآن والسنّة، وعدم الالتزام بالتطور التاريخي للفكر الاسلامي؛ فمشاكل الأمة الاسلامية لا يمكن حلها الا بالعودة الى الينابيع الأصلية ورفض المظاهر والافكار غير الاسلامية. فهدف الأصولية هو إعادة الاسلام بأكمله الى السيطرة على جميع أوجه الحياة.

المبادىء الفلسفية عند الأصولية

سيتناول هذا التحليل ثلاثة مبادىء اساسية، والتي تشكل الأسس الفكرية عند الأصولية الاسلامية. وهذه المبادىء هي العقل والاخلاق، الفلسفة والعلم، والدين.

فبالرغم من اصرار الأصولية على وجود المبادىء الاخلاقية في الطبيعة الانسانية الا انها تؤكد على عدم قدرة الانسان على التوصل اليها بالعقل. وهذا يؤدي الى ضرورة وجود الوحي من اجل منح الانسان المثل التي يجب اتباعها. فعند ابي الأعلى المودوي وسيد قطب ما هي الفطرة (وهي التي تستقبل الوحي) الا طاعة القوة التي خلقت القوانين والتي بدورها خلقها الله من اجل سعادة الانسان في هذا الكون. وبالرغم من أن وظيفة الفطرة هي توجيه الانسان الى الخير ينظر قطب وأبو الأعلى المودودي الى الانسان على انه خرج عن طبيعته الأساسية ونسي فطرته ووضع مكانها الاختيار والارادة. فقد شغل الانسان نفسه في ميدان (الفلسفة) أوصله الى نتائج خاطئة تمثلت في عبادته للنجوم والآلهة والمثل والتماثيل والأفكار المجردة والقوة العالمية، بالرغم من ان الفلسفة تصحبها الحجة والعقل الا ان المودوي وقطب يصران على ان الانسان بطبيعته يبحث عن الله، كبحثه عن الماء والملجأ. وبواسطة فإن القوانين الاخلاقية التي هي موجودة في الفطرة هي تلقائية وطبيعية كالقوانين المادية. فيقول ابو الأعلى المودودي إن الناس

تجمع على ان المجتمع الذي يتمتع بالتعاون والنصحية والعدالة الاجتماعية والمساواة هو مجتمع صالح، كما أن الناس تجمع على ان السرقة والزنا والجريمة والتجسس والحسد هي من الأعمال الشريرة (ابو علي المودودي، **مفاهيم اسلامية**، ص 10-22).

ويمكن اختصار الفرق ما بين الاصوليين والمصلحين الاسلاميين الى القول التالي: بينما يعتبر قطب والمودودي ان اسرار الطبيعة الانسانية معروفة فقط عند الله، يعتبر الافغاني وعبده واقبال وشريعتي ان الانسان قادر على التوصل الى بعض، اذا لم يكن كل، هذه الاسرار. يرجع هذا الفرق الى الاختلاف في مفهوم العقل. فإن مفهوم الفطرة الذي يقترب من مفهوم العقل يظهر عند قطب والمودودي في قولهما إن المسلم عليه الخضوع الى الله في كل شيء. فهؤلاء الاشخاص الذين لا يخضعون ويسألون الله عن براهين منطقية ولا يطيعون اذا لم يرتضوا هذه البراهين هم كفار؛ وذلك لان الاسلام عند الأصوليين يعني الاستسلام الكامل مع أو بدون الحجة المنطقية والرضا. فيجب الايمان مثلاً باليوم الآخر سواء توفرت الحجة العقلية أو لم تتوفر. فبالرغم من ان الاسلام غير معارض للحجج العقلية فإن الحجة العقلية يجب ان تأتي بعد الايمان وليس العكس. (المودودي، **نحن والحضارة الغربية**، . . . ص 146-148 وص 150). فعند حسن البنا تقبل الحجج المنطقية لأن العقل قد خاطبه القرآن الكريم الا انها يجب ان تدافع عن الدين ضد الخرافات والتحريف. والأكثر من هذا، إن وجود الله عند الاصوليين ليس بحاجة الى برهان، إنه موجود بالفطرة. فالسؤال (من خلق اللّٰه هو سؤال خاطىء) فالانسان غير قادر على فهم نفسه فكيف يجرؤ على محاولة فهم اللّٰه. فالايمان عندهم، من حيث التعريف، هو استسلام القلب وطمأنينته بالحقيقة. (حسن البنا، **رسائل الشهيد حسن البنا**، ص 429-431 و471-474).

والفرق الأساسي هنا ان الاصوليين يفهمون الاسلام على انه النظام الشامل الذي لا يحتاج الى دليل عقلي بينما يتقبل المصلحون مبدأ التوصل الى الحقيقة عن طريق الدليل. وهكذا يرى عبده شرعية البحث عن الأدلة وعن التوصل إليها. ومن ثم اتباع تعاليم الرسول ﷺ. وبقول آخر، يرفض الأصوليون القول إن الانسان قادر على التوصل الى الحقيقة بدون مساعدة الوحي بينما يرى المصلحون ان العقل يتوصل الى الحقائق الميتافيزيقية والاخلاقية.

ويمكن ارجاع هذا الادراك المتنوع الى اختلاف فهم المصلحين والأصوليين لمفهوم التوحيد ولهدف الاسلام. يعرف قطب والمودودي، مثلاً، الاسلام على انه نظام الحياة طبقاً لقواعد الطبيعة التي منحها اللّٰه والتعبير الذي يهدف الى ايجاد النظام العام للانسانية القائمة على توحيد الله. فالتوحيد، وهو احد المكونات الأساسية للاسلام، لا يرتبط فقط بالعقيدة الدينية بل يتعداها الى القضاء على الأنظمة البعيدة عن توحيد الله. فغاية التوحيد عند الأصوليين إذن هي التوصل الى تغيير اساسي في حياة الافراد. ويعني هذا أن اللّٰه هو الخالق والحاكم والمنظم لهذا الكون وينفي حكم الانسان والطبقية والعرقية. (المودودي، **نظام الحياة في الاسلام**، ص 21-22، **نحن والحضارة الغربية**، ص 267-270).

وهكذا فإن جزءاً أساسياً من مفهوم الاصوليين للتوحيد هو نفي ومعارضة اي نظام انساني لا يقف عند حكم الله، كما يرفضون البحث الفلسفي لأنهم يعتبرون ان المشاكل الاساسية في الحياة واضحة في القرآن الكريم.

وتنظر الأصولية الى العلوم بطريقة خاصة. فيقول المودودي ان الاسلام لا يحرم الافادة من التجارب الإنسانية، الا ان العلوم التجريبية هي متحيزة وليست كلية. فالعلوم، التي بدأت في الغرب موجهة لخدمة المفهوم القومي والفوضى الاخلاقية والالحاد. وبالرغم من موافقة البنا وقطب لبعض نتائج هذا القول (مثل توجه العلم والعلوم) فهم يرون ان العلم هو للانسانية ككل ويقبلون فوائده. فهم يعتقدون ان المسلمين ساهموا في تطوير هذه العلوم بطريقة أو بأخرى.

من ناحية اخرى رفض الاصوليون المسلمون قبول اي ادعاء ان العلوم الحديثة يمكن ان تكون وسيلة اثبات صحة التفسيرات أو ان يكون لها أي صحة تفسيرية للوحي. فقد كانوا اكثر وعياً للاضرار التي يمكن للعلوم الحديثة ان تتسببها اذا ما قدر للعلوم ان تكون مقياس الصحة والخطأ في تفسير الوحي. الا ان البديل الذي يطرحه الاصوليون هو إفقار لمعنى الوحي حيث انهم عندما رفضوا العلوم كأساس للتفسير وفهم القرآن الكريم، رفضوا ايضاً الفلسفة والتاريخ اللذين هما مهمان جداً في فهم الوحي والنص القرآني. فيبدو انه من غير المنطقي انكار صحة التاريخ في فهم القرآن الكريم وصحته، فإنكارهم لصحة التاريخ يؤدي ايضاً الى اضعاف سنّة الرسول الكريم حيث ان صحة السنّة تتوقف على النقل التاريخي. الا ان الأصوليين يقبلون صحة القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم، وهي فكرة تبين قصور الأصوليين في فهم خطر انكار أهمية وصحة الحقول المتعددة للمعرفة (Labib As Said, *The Recited Koran*..., P 19-60, 121-125).

وعلاوة على هذا، كيف يمكن للاسلام ان يُفهم اذا ما أهملنا حقول المعرفة المتعددة، مثل الفلسفة أو التاريخ. يقول

الاصوليون انها الفطرة، الا انها ليست مقياساً يمكن الاعتماد عليه حيث ان تعريفها يمر من خلال حلقة مفرغة. فالطبيعة الانسانية ترشد الانسان الى الأشياء الجيدة، الا ان الارادة والاختيار تبعد الانسان عن طبيعته الحقيقية. فاذا ما كان التوحيد في الطبيعة الانسانية او الفطرة فمن الأولى ان لا يكون هناك ملحدون. وبما انهم يقولون ان الناس يقسمون الى مهتدين وضالّين، كان من الافضل الاصرار على ان معرفة تكوين الفطرة بحاجة الى استمدادها من القرآن الكريم بدون الرجوع الى الطبيعة الانسانية. فقد كان من الممكن ان يصيب الاصوليون اذا ما قالوا ان الانسان عنده القدرة على اتباع الطبيعة الحقيقية في القرآن الكريم. بكلمة أخرى، كان عليهم ان يجعلوا القرآن الكريم معيارهم الوحيد في شرح الفطرة والطبيعة.

ومن الواضح ان مصدر المعرفة النهائي عند الأصولية هو اللّه تعالى، كما ان جوهر اللّه وصفاته لا يمكن التوصل اليها أو فهمها عن طريق الفكر الانساني. لهذا تتوقف صحة المعرفة الانسانية على مطابقتها للطبيعة الفطرية، الا ان الجوهر الحقيقي للطبيعة لا يمكن معرفته ايضاً. ان معرفتنا، طبقاً لقطب والبنا هي معرفة الحقائق، والاسئلة الأساسية في الحياة عن السببية والكيفية لا يمكن للانسان الاجابة عليها. لهذا، فإن البديل عن المعرفة الانسانية هو الوحي وتقبله. الا ان الوحي هو ايحاء بالمعرفة لأن اللّه تعالى علم انه لا يمكن للانسان التوصل الى الحقيقة النهائية. لهذا، فان صحة الوحي تكمن في مطابقته للفطرة والتي لا يمكن معرفتها بأكملها، بأي حال. لهذا، يستعمل نطب الفطرة كمعيار لصحة أو عدم صحة المنهج أو الفكرة، الا أن أسس الفطرة موجودة في القرآن الكريم، وهو الأهم في موضوع التوصل والتحقق من الحقيقة.

تعلن الأصولية حكمها بعدم انتاجية واستحالة المعرفة عن طريق الفلسفة. فالفلسفة، كما يقول سيد قطب ليست للانسان. أما ما يليق بالانسان فهو الأمور العلمية. فالفيلسوف بنظر قطب يضع نفسه في مكان حيث لا يوجد نور سوى ما يهبه اللّه تعالى. الا ان هذا النور، وهو العقل، لا يجب استعماله في الفلسفة ولكن في المعرفة النافعة. فنظرة قطب في عدم امكانية واستحالة المعرفة فلسفياً قائمة على فهمه للفلسفة على انها فرع المعرفة الذي يحاول ان يقرر لماذا تحدث الاشياء كما يبدو، على عكس العلوم الحديثة التي تحاول ان تقرر كيفية حدوث الأشياء.

الا ان الأصولية لا تعني ان محاولة الفلسفة ككل نظر اليها بعض الفلاسفة كهيوم Hume على انها محاولة خاطئة أو مستحيلة.

فإذا ما كانت الفلسفة تهتم بالعلاقات بين الموجودات الخالدة (المثل الافلاطونية)، مثلاً فان قطب الذي، أولاً يرفض مفهوم الموجودات الخالدة، وثانياً، لا يؤمن بامكانية الانسان في التوصل الى المعرفة الحقيقية، اذا ما وجدت، فإنه مبرر في رفضه للفلسفة على انها المنهج الصالح للتوصل الى الحقيقة. وفي الواقع، فإن مفهوم عدم معرفة اللّه بالعقل غير ليس بغريب على الفلسفة. فعلى النقيض من هذا، فاذا ما نظرنا ملياً نرى ان هذه الفكرة مألوفة لدى الفلاسفة كهيوم والغزالي. وعلاوة على هذا، فإن الفلسفة ليست بمنهج موحد الذي ربما يستنتجه القارىء لفلسفات ارسطوطاليس والفارابي وابن رشد والتي هي أساساً عقلانية ونقدية قائمة على المنطق. هناك نوع آخر من الفلسفة والذي يعتمد صراحة، كما يعتمد سيد قطب والاصوليون الاخرون، على العداء للتحليل التأملي ويعتمد في استنتاجاته على الفطرة أو البديهية Intuition الشخصية والمباشرة.

لقد حاولت الاصولية الجمع بين منهجين مختلفين: الخبرة الدينية في الايمان والعلوم على انها الأساسان المهمان في المجتمع الاسلامي، فالمبادىء الدينية تزود المجتمع بأسسه (المبادىء التي لا تتغير ولا تتبدل) والعلوم تزود المجتمع بحاجاته العملية (المتغيرات). لهذا، لا يمكن للعلوم ان تقدم أصل المعرفة الميتافيزيقية والاخلاقية ومنها الالتزام بما يمكن التحقق منه عملياً. بمعنى آخر، ان النظريات العلمية هي افتراضات، يمكن استخدامها للبحث عن التقدم. لهذا ترى الاصولية ان عقلانية العلوم لا تنبع فقط من خصائصها المتقدمة والنقدية بل ايضاً من توجيهها لخدمة المبادىء الاساسية للمجتمع.

المبادىء السياسية عند الأصولية

اصبح التوحيد عند الأصولية الخيط الذي ينسج به كل الأمور السياسية والاقتصادية والاخلاقية والعقائدية وكل أوجه الحياة ـ وبما أن اللّه، مصدر العلم والمادة، هو خالق الاثنين فإن له القول النهائي في الحياة السياسية ايضاً. فهذا المفهوم للتوحيد يشارك به ابو الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب. فالانسان عندهم عليه الخضوع للّه فقط، وهذا الخضوع هو ليس عقائدياً كما يعتقد المفكرون التقليديون، ولكن الاصوليين يصبغون مفهوم التوحيد بصبغة سياسية فإن اصرارهم على اخضاع السياسيين للدين يقودهم الى اعتبار

هؤلاء الأشخاص الذين لا يعملون على ايجاد او دعم الدولة القائمة على حاكمية اللّٰه ككفار وغير مؤهلين للحكم. ومن الغريب ان الأصوليين كحسن البنا وقطب يرفضون تعاليم فلسفة العصر الوسيط يحاولون التوصل الى نفس النوع من الحكم، وهو حكم يوجد ويستمر ويهدف الى التوصل الى المجتمع الفاضل القائم على اسس التوحيد.

وبالرغم من أن الاصوليين يرفضون الكثير من تعاليم المصلحين المسلمين المعاصرين، فإنهم غير تقليديين. وبالعكس فإن الكثير من اعمالهم موجه ضد علماء الدين التقليديين، فالعلماء في رأي قطب غير قادرين على فهم المبادىء الحقيقية للقرآن. فإنهم باتباعهم للتقليد الأعمى ومحاولتهم لايجاد حلول في الكتب الفقهية القديمة التي هي أساساً محاولات انسانية وليست بوحي أدت الى جعل الجماهير مقتنعة بواقعها والى أبعاد المثقفين غير التقليديين. ومن الناحية الثانية يوجه الأصوليون هجماتهم الى النخب السياسية التي تجهل معاني الاسلام وتقود شعوبها الى الظلمات. فبسبب فشل المجموعتين (اي رجال الدين والنخب) هناك حاجة الى مجموعة جديدة من المسلمين الذين يفهمون حقيقة الدين بالاضافة الى التمدن. فيعترف المودودي مثلاً كما يعترف قطب ومفكرون أخرون بضعف الحضارة الاسلامية ويعلنون ضرورة العمل على بعث اسلامي جديد لأن الماضي غير كاف لإشعال نهضة جديدة. فمن الضروري ايجاد المسلمين الذين هم قادرون على وضع فلسفة وعلوم جديدة قائمة على الاسلام المحض، وعلى هؤلاء المسلمين ان يأخذوا القيادة في مجالات العلم والسياسة من غير المسلمين. ان بيان المودودي هذا له مغزى مهم في محاولة فهمنا للنظرية السياسية الأصولية ولاختلافها عن تعاليم المصلحين المسلمين.

الا أن .لأصوليين يعتبرون انه ما عدا عصر النبي والخليفتين الأولين عند قطب والخلفاء الأربعة عند المودودي الذين تبعوا الجوهر الحقيقي للاسلام فانهم على العموم لا يمجدون التاريخ أو يرون فيه مرشداً أو موجهاً. فرفض التاريخ هذا هو أحد التحديات التي يوجهها الأصوليون الى المؤسسات السنّية والشيعية. فقد جرت العادة ان يمجد المسلمون ماضيهم على العموم بقبولهم لتعاليم وتفسيرات العلماء السابقين كأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل وابن مالك في الفقه والغزالي والأشعري الباقلاني في التوحيد. فمع مرور الوقت اصبحت تعاليمهم، والتي ما كانت الا نتيجة الاجتهادات، ذات سلطة غير قابلة للتحدي واصبحت جزءاً لا يجب مخالفته وذا صيغة تأسيسية. وأدى هذا حتى لدى الاشخاص ذوي التفكير الواسع، كالامام محمد عبده الى عدم تخطي حججهم على العموم لأن باب الاجتهاد قد اقفل لعدة قرون من الزمان (محمد عبده، رسالة التوحيد. . . ص 17-51).

وعلى النقيض من هذا، ينظر الاصوليون الى الماضي على العموم على انه أصبح رثاً في ظواهره الفكرية والتوحيدية والفلسفية سواء نشأت في الشرق أو في الغرب، وهذه الظاهرة، اي التاريخية، هي إحدى خصائص الاصولية المتمثلة في رؤية معظم التفسيرات القديمة التي يعتبرها الاصوليون تفسيرات تاريخ معين. فبالرغم من صحة او ملاءمة هذه التفسيرات والمبادىء للمجتمعات التي قامت بها فليست لها قيمة بحد ذاتها؛ اما قيمتها فتكمن في تاريخيتها، اي باظهارها لسماح الاسلام لصحة العديد من التفسيرات. وفي تعبير آخر لاينظر الأصوليون الى حقيقة الحجج في نفسها لكنهم يختارون تلك التفسيرات الملائمة للعصر الحديث؛ كذلك نرى أن قطب والأصوليين الآخرين يحولون التاريخ الى اداة تبرير للتجديد ولاعادة التقييم وللثورة.

وهكذا يؤدي رفض الاصوليين الماضي والحاضر الى ايجاد نظريات بديلة للنظريات السياسية الغربية والاسلامية المعهودة. فتظهر نظريتهم في فهمهم للتوحيد وللحاكمية؛ فيعلن البنا وقطب والمودودي مثلاً، ان اصل التشريع في المجتمع الجديد هو اللّٰه وان على المجتمعات الاسلامية الحقيقية إطاعة اللّٰه ويصرون على ان خصائص الاخلاق هي طاعة اللّٰه عن طريق تطبيق تعاليمه.

لذلك فبينما نرى ان عملية التاريخ قد ساعدت في شرح القرآن والسنّة عند التقليديين فإنها من وجهة نظر اصولية قامت بعرقلة الفهم المباشر للقرآن والسنّة واصبحت عملية التاريخ عملية تعتيم وتمييع. وعليه، فيجب فصل التاريخ من اجل تقويم فهم مباشر وأصلي للقرآن والسنّة بدون العودة بالضرورة الى تقاليد الفلسفة وعلم الكلام والفقه. فيجب عند الأصوليين اعادة التقييم والتصحيح عن طريق تفسير مباشر جديد للاسلام لهذه الفروع من المعرفة وخاصة السياسية منها والفكرية؛ ولا يرفض الاصوليون تاريخ الشعوب الاسلامية على أنها الترجمة الحقيقية للاسلام فقط بل يرفضون ايضاً سيادة التعاليم الغربية بمختلف أشكالها والتاريخ الغربي بجميع انواعه.

ان هذه الدعوة الأصولية مهمة من اجل تبرير رفض الماضي لأنه عند قبول عمليات التاريخ والعلم على أنها ذات طبيعة تأسيسية ليس هناك حاجة الى تاريخ جديد أو علم جديد، كما يعتقد المودودي، وستكون الحاجة فقط الى المتابعة والتطوير؛

كما ان دعوتها لتفكيك المجتمعات المعاصرة تصبح بدون معنى.

ولهذا فإن وصف معظم العلوم والفلسفات على انها علوم غير اسلامية، يعني ان ثمة حاجة ضرورية لايجاد فلسفات وعلوم اسلامية. وبما انه لا يجب اخضاع الحياة الحاضرة الى الحضارة الاسلامية الماضية والحضارات الغربية، يجد الاصوليون تبريراً لرفضهم لقبول الفكر الغربي بل انهم يرون ان هناك تناقضاً أساسياً بين مفهوم الانسان في الاسلام ومفهومه في الأنظمة الأخرى. فليس العقل بحد ذاته أو العلم بحد ذاته، يقول المودودي، هو الذي يشرف الانسان بل ما يشرف الانسان حقاً هو ارتقاء الانسان من عبادة اللّه الغريزية الى عبادة اللّه بارادة الانسان؛ فاذا ما عبد الانسان غير اللّه أو التلهّي عن عبادة الله ـ ويعتبر المودودي ان هذا هو حال الغرب ـ فإنه اقل قيمة من الحيوانات لأنها على الأقل تعبد اللّه على مستوى الغريزة.

وكل هذا النقاش من اجل ان يتمكن الاصوليون من القول إن هناك حاجة الى مجتمع جديد مؤسس على الاسلام، وبما انهم رافضون لقبول مبادىء الغرب أو اتباع المنظور الغربي او حتى الفكر السياسي الاسلامي فإنهم يصرون على التجديد الاسلامي والأصالة الاسلامية في كل نظرية اجتماعية أو سياسية. وحتى في تحديد، شكل الحكومة، فانهم ينأون او يستعملون مكرهين، مصطلحات كالجمهورية والديموقراطية أو الاشتراكية. من ناحية ثانية وبالرغم من رفضهم لبعض النظريات السياسية الاسلامية في العصر الوسيط لا يجد المصلحون اي تناقض في تقليد الغرب وفي التزام مفاهيم غربية؛ فيتقبل الافغاني وعبده واقبال، مثلاً، الحكومة الجمهورية على انها المثال الأعلى للحكم. (Iqbal, *The Reconstruction of Religious*... P. 157).

فما قيل حتى الآن، بالاضافة الى الظروف التاريخية، يمكن مساعدتنا في معرفة السبب في توجه اقبال وعبده والأفغاني نحو الاصلاح لا الثورة ويساعدنا ايضاً في معرفة السبب لتفضيل الاصوليين للثورة كبديل للاصلاح ورفضهم للماضي والحاضر ونظرتهم للمجتمعات المعاصرة على انها غير عادلة وفاسدة في جذورها. فلا يرى الاصوليون مجالاً للاصلاح وتصبح الثورة مبدأ و شعاراً، خاصة عند البنا وقطب، وعند المودودي بدرجة أقل. ان أول خطوة في عملية القلب أو التحويل هي رفض الماضي ما عدا حقبة النبي ﷺ والخليفتين الراشدين الأولين لأن اعمال النبي هي اجراءات تشريعية. اما اعمال الخليفتين فهي التطبيق العملي الصحيح لبعض مبادىء الاسلام مثل عدم فرض أنفسهم على المجتمع واختيارهم بالشورى.

وبالرغم من وجوب اعتبار هذه الحقبة كنموذج جيد في تطبيق الاسلام في حياة المجتمع فلا يجب على المسلمين بأي حال تقليد الفترة هذه وعليهم العمل لايجاد مجتمع لا مثيل له من الناحية المادية والاخلاقية. ان المجتمع الأول في الاسلام لم يكن متقدماً مادياً ولكنه كان متقدماً اخلاقياً، لذلك فإن المجتمع الجديد لن يكون صورة طبق الأصل عن المجتمع الأول.

لهذا، فإن البيان كالذي يقول انه في العقل الاسلامي لا يمكن ان يكون هناك في الحاضر أو في المستقبل اي شيء جيد كالذي كان في المجتمع المثالي الذي اقامه محمد ﷺ والذي تحدد بموته، أو كالبيان الذي يقول إن هدف الاصلاح الاسلامي الحقيقي لا يمكن ان يكون بايجاد مجتمع جديد بل يجب ان يكون هدفه النهائي اعادة انشاء المجتمع المثالي للنبي (Thomas Naff, «Towards A Muslim Theory..» in *Islam and Power*... P. 28) لا يعكس بدقة نتائج مناهج الاصوليين حول المجتمع الاسلامي المثالي. فبالرغم من اعتبار قطب المجتمع الأول على انه افضل نموذج للأمة الاسلامية لأن مبادئه كانت التوحيد والعدالة، وبالرغم من اعتباره للخليفتين الأولين على انهما افضل نموذج في تطبيق الشريعة وانتقال السلطة عن طريق قبول المجتمع، فان مبادىء التوحيد والعدالة والثورة والاجماع يمكن التوصل اليها مجدداً وحتى انه يمكن فهمها بطريقة مختلفة. ولأن القرآن كان أساس المجتمع الاسلامي فإن وفاة النبي ﷺ لا يمنع انشاء المجتمع المثالي أو الفاضل. ان حجج قطب والأصوليين الآخرين تنص علنا وخفاءً على امكانية تحقيق هذه المبادىء في الواقع عن طريق فتح الباب لإعادة التفسير الدائم في كل العصور؛ واذا لم يكن هذا ممكناً فلا تعني محاولة الاصوليين الفكرية والعملية الى ايجاد المجتمع الاسلامي المثالي اي شيء وستكون غير مجدية. وهكذا، فان مجرد محاولة انشاء مجتمع جديد ـ ويصر قطب على كلمة جديد ـ يتضمن، على الأقل من الناحية النظرية مفهوم امكانية التوصل الى المجتمع الاسلامي المثالي: وهو مثالي لأنه محكوم أساساً بالقرآن. ومثالية النبي محمد ﷺ تنبع من تطبيقه العملي للقرآن ومن اتباعه لتعاليم الاسلام. بالاضافة الى هذا وبما ان مفاهيم التوحيد والعدالة والاخلاق وانتخاب الحكام ليست غير قابلة للتنفيذ، فإن المجتمع الاسلامي المثالي الجديد يجب ايجاده ويتميز عن المجتمع الاسلامي الأول بتقدمه المادي.

لقد اصبح من المعتاد تعريف الأصولية على انها (وهنا

نقتبس من ريتشارد ستيفن همفريز) تأكيد المناهج التقليدية في التفكير والسلوك في جو مختلف جداً. فعلى النقيض من التقليديين او المحافظين، الذين يذهبون الى ان الأشياء يجب أن تكون كما كانت عليه الأجيال الماضية فإن الأصولية تعترف بالبيئة المتغيرة وتحاول ان تخاطبها في جو جديد من التوقعات، فليست الأصولية خصماً اعمى للتغير الاجتماعي لكنها تصر على أن هذا التغيير يجب أن يكون اساسه القيم التقليدية ومناهج الفكر. (Richard Humphreys, «Islam and Political...» in *Islam and Power*.. P. 108).

ففي هذا الاقتباس. تمكن همفريز من التوصل الى نصف الحقيقة فقط. أولاً، ما هي المناهج التقليدية للتفكير والتصرف؟ هل هي مناهج العامة أو علماء الكلام أو الفلاسفة أو الصوفيين أو الفقهاء أو مجموعة من ذلك؟ أو هل يعني بالمناهج القرآن والسنة؟ إن همفريز لم يكن واضحاً في تعريفه للمناهج التقليدية للفهم ولكنه يرجع الى القرآن الكريم والى فقهاء وعلماء الكلام في القرون الوسطى. ولكن اذا عنى بالمناهج التقليدية للتفكير القرآن والسنّة فإن ذلك خطأ لانها مصادر ومادة الفهم والسلوك وليست مناهجه؛ فكما أن التاريخ هو مادة البحث ويمكن ان يدرس بعدة طرق كذلك القرآن والسنّة. والسؤال الذي يهم الأصوليين هو كيفية فهم وقراءة وتفسير القرآن والسنّة؛ ففي اجوبتهم يرفض الاصوليون الفهم العام التقليدي لأنهم يعتقدون بأن العامة لا تعرف الاسلام؛ اي ان الجهل هو منهج العامة، وذلك لأن العامة بحاجة الى تربية اسلامية وثقافة اسلامية.

بالاضافة الى ذلك، لا يعتبر الاصوليون الفلسفة على انها محاولة صحيحة، وهنا رفض منهج آخر للتفكير. كما ان منهج علماء الكلام مرفوض ايضاً من قبل الاصوليين لأن علم الكلام أدخل نفسه في قضايا لا يمكن التحقق منها مثل خصائص اللّه. أما طرق الصوفية فقد رفضها الاصوليون لأنها تشجع على الكسل وتساعد على تأخر المجتمعات الاسلامية، اي انهم لم يقوموا بشيء ايجابي أو بناء للمسلمين. وبالنسبة الى الفقهاء يعتقد الأصوليون انهم يقومون بوظيفة ملاقاة حاجة المجتمعات، فتعاليمهم تخص اجيال ماضية معينة. وبالرغم من احترامهم لمفكرين قدامى كالغزالي وابن تيمية، يعتقد الاصوليون ان تعاليمهم تخص حقبة تاريخية معينة.

ولا يجد القارىء، اي استشهاد بالغزالي في مهاجمة قطب للفلاسفة، بالرغم من ان الغزالي تكلم في نفس الموضوع ودحض حجج الفلسفة المعروفة في زمانه. وفي الحقيقة فإن التعاليم السياسية لمفكرين كالغزالي وابن تيمية ليست في تناسق مع التعاليم الاسلامية للأصولية وخاصة في مواضيع كفاءة الحكام وفي شكل الحكومة وقضايا مماثلة. كما ان محدثين معاصرين تلقوا هجمات كثيرة من الأصوليين لخضوعهم للسلطة الحاكمة ولتقليدهم للماضي وللغرب.

وباختصار، لقد قدم الأصوليون وخاصة سيد قطب تفسيراً جديداً وغير تقليدي وشامل للاسلام. وبالرغم من خطئهم في تركهم تفسير القرآن للفرد ليفهمه حسب قدرته ـ وخاصة ان معظم الناس لا يقدرون حتى على قراءة القرآن الكريم فكيف يمكنهم ان يفهموه ويفسروه ـ يظهر ان مفهوم الحرية الفردية في فهم القرآن الكريم يؤدي الى القضاء على كل المناهج التقليدية في التفكير والسلوك. ولا يكتفي الاصوليون بذلك، بل انهم يؤكدون على ان التفسيرات التقليدية ليست ملزمة للمسلمين ـ وقد حاول وقام فعلاً سيد قطب باعادة تفسير القرآن بالطريقة التي رآها مناسبة لعصره وزمانه.

واذا ما عني همفريز بالسلوك، السلوك السياسي فإن سلوك الأصوليين هو غير تقليدي وهو أمر يتجاهله همفريز. لقد كان السلوك السياسي الاسلامي وما زال قائماً على خضوع العامة من جهة وتسلط الحكومة من جهة ثانية، وهما امران يرفضهما الاصوليون. اما اذ عنى بالسلوك القيم كتحريم الزّنا والسرقة والجريمة أو الحفاظ على العائلة أو احترام الناس أو الامر بالمعروف، فهذا صحيح. الا ان قبولهم لهذه القيم ليس قائماً على قبول العلماء قبلهم بذلك ولكن على القرآن نفسه. ففي القضايا المهمة مثل علم الكلام والتوحيد والفقه، فإن الاصولية كما دعا اليها سيد قطب والبنا هي غير تقليدية، وهناك على الأخص مفهومان بين العديد من المفاهيم التي يمكن ان تساعدنا في رؤية الأوجه الثورية وغير التقليدية في الأصولية. أحدهما الاجماع والآخر الثورة. اما الإجماع فقد كان ينظر اليه على انه مفهوم قضائي وعقائدي حوّله الأصوليون الى مبدأ سياسي، وقد جرت العادة على استعمال هذا المفهوم كأداة لتفسير الوحي والسنّة، وعند التوصل الى الإجماع (اجماع العلماء) في موضوع معين كان اجماعهم ملزماً للمسلمين. ففي مواضيع التوحيد والقضاء وحقول اخرى من المعرفة، اصبح الاجماع لفترة من الزمان مرتبة تشريعية وتأسيسية، وأشهر هذه الاجماعات كان اجماع القرن العاشر حيث اتفق بعض العلماء في ذلك الزمان على اقفال باب الاجتهاد، خاصة في الفقه.

وكان المقصود بالاجماع ليس اجماع كل الناس، بل اجماع العلماء (Bernard Lewis, «Politics and War» in *A Legacy of Islam*... P. 160). فبتجريد الأصوليين لهذا المفهوم من عناصره الفقهية والكلامية حوّلوا، وخاصة قطب،

هذا المبدأ الى مطلب أساسي في قضايا السياسة. أولاً، لم يعد الاجماع مقصوراً على العلماء بل من الواجب ان يشمل كل الناس. فكل المسلمين سواء أكانوا علماء ام لا لهم نفس الحقوق في انشائهم لمبادىء جديدة أو في السلوك السياسي.

وللقيام بهذا حول قطب هذا المبدأ الى اداة سياسية، وهكذا يطالب قطب بضرورة اجماع الأمة في اختيار الحكام المسلمين وشرعيتهم. فهؤلاء الحكام الذين يتوصلون الى السلطة بسرعة وبدون موافقة شعوبهم بالرغم من تطبيقهم للشريعة، هم غير شرعيين ويجب الاطاحة بهم. وبينما تقبل العلماء المسلمون في العصر الوسيط كالمودودي الاستيلاء على السلطة شرط تطبيق الشريعة، يرفض الأصوليون بتاتاً هذه الفكرة بسبب اعتقادهم ان الأمة ككل مؤتمنة على السلطة والتشريع.

وسواء أكان انتزاع السلطة جائزاً أم لا، فإن الأصوليين لا يقبلون اي تبرير لهذا الانتزاع، ومنهجهم في هذا يسري على السياسيين وعلى علماء الدين والمفكرين الذين كانوا دائماً نخبويين. واذا كان العلماء قد نصبوا انفسهم كسلطة متخصصة في امور الدين، وقبل المسلمون عامة هذا الأمر على الرغم من عدم وجوب وجود هيئة أو سلطة دينية في الإسلام، فإن الأصوليين يرفضون هذا على أساس رفضهم لكل ضروب النخبوية سياسية كانت أم فكرية. ومع ان هؤلاء الأصوليين يعترفون بوجود فروقات شخصية بين الأفراد، إلا أنهم لا يقبلون أن يتجسد هذا في مؤسسات تعطي لنفسها حقوقاً ليست لها. فمثلاً، ان هؤلاء الذين كان لهم الحق في اختيار الحكام من الناحية النظرية والتقليدية ليس لهم في الحقيقة حقوق أكثر من بقية المسلمين، فيجب أن يتمتع جميع المسلمين بنفس الحقوق في انتخاب الحكام أو التخلص منهم.

بالاضافة الى هذا، يجعل قطب الاجماع في أمور علم الكلام غير ضروري وغير محصور في فئة معينة من الناس، بل للناس حق التمتع بفهم القرآن والسنّة طبقاً لقدراتهم. وبكلمة اخرى، ليس هناك تفسير شرعي أو اكثر شرعية من غيره اذا لم يخالف القرآن والسنّة. فتصبح علوم الكلام والتفسير والفقه قابلة للتفسير واعادة التفسير، ولهذا، فالمبدأ الوحيد الذي يطلب الأصوليون وقطب التزاماً دقيقاً به هو التوحيد والحاكمية. لذلك يصبح اجماع المسلمين التجسيد والتطبيق للتوحيد والحاكمية. ويظهر التوحيد في وحدة المسلمين تحت راية القرآن الكريم، وتظهر الحاكمية في الالتزام بالشريعة. فهذان المبدأان، التوحيد والحاكمية، هما مبدأا احياء وبعث الفكر الاسلامي، والا كان الإحياء ناقصاً لخصائصه الأساسية التي تميزه عن غيره من الحركات العلمانية وغير الاسلامية لأن الإحياء الاسلامي لا يهدف فقط الى ازالة الظلم كالحركات الأخرى ولكنه يهدف ايضاً الى ايجاد المجتمع المسلم تحت راية القرآن الكريم. (Enayat, *Modern Islamic*... PP. 69-110).

الا ان الأصوليين غير واعين انه اذا ما سمح للعامة التفسير لمفاهيم معينة كالتوحيد والتي هي أساس الإسلام فإن هذا سيقود الى تفسيرات اشتراكية تجسيدية. وفي الواقع سيؤدي هذا الى العديد من التفسيرات المرفوضة وحتى بين المفكرين مثل عبده واقبال - الذين رفض قطب تفسيراتهم - والذين دعوا الى اعادة تفسير الاسلام بما يناسب العلم الحديث.

والنقطة الثانية لاظهار رفض الأصوليين للسلوك السياسي التقليدي والمنهج الفكري المختار هي موضوع الثورة. لقد تقبل المسلمون عموماً الحكام العادلين وغير العادلين اذا ما التزموا ولو شكلياً بالشريعة. بعض المفكرين كالامام احمد بن حنبل رفضوا الثورة وطلبوا من المسلمين طاعة الحاكم المنتصر، كما أوجب ابن تيمية والغزالي وابن جماعة وغيرهم على المسلمين طاعة الحكام حتى ولو كانوا غير عادلين. والسبب في هذا انهم اعتبروا أن مساوىء الثورة تفوق فوائدها، ويتبع المفكرون المعاصرون مثل محمد عبده ومحمد اقبال سبيلاً مشابهاً (عمارة، **مسلمون ثوار**، . . . ص 154).

وعلى النقيض من هذا، ينظر حسن البنا والاصوليون الى الثورة على انها مفهوم اخلاقي وفرض اجتماعي. كما تظهر كتابات قطب عن الثورة مفهوماً جديداً، فالثورة ليست فقط وسيلة لمحاربة اعداء الاسلام، بل تأخذ ابعاداً عقائدية وميتافيزيقية وسياسية لأن الاسلام هو دين الثورة في حقول الاخلاق والاقتصاد والسياسة وما وراء الغيبيات. فوحي الاسلام هو ثورة ضد الوضع القائم في كل ظواهره الدينية والسياسية والميتافيزيقية غير العادلة. وعلاوة عن هذا، يقول المودودي واصوليون آخرون إن كل انبياء اللّه كانوا دعاة الثورة والتجديد وتغيير النظم الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية والسياسية؛ فعند قطب والبنا والمودودي لا تفضّل هذه الثورات شعباً على آخر فهي عالمية ولا تهدف الى الانتقام ولكن الى تحقيق العدالة والمساواة.

ويجب ملاحظة ان الثورة عند معظم الأصوليين اصبحت جزءاً من الاسلام أو هي الاسلام نفسه. فهم لا ينظرون اليها على انها نتيجة بيئة معينة، نتجت عن وضع إشكالي خصائصه الصعوبات الاقتصادية والاخلاقية والنواحي العقائدية

والاهتزاز السياسي. (A. Dessouki, «Islamic Organization» in *Islamic Power*... p. 113).

بل على النقيض من ذلك فإن عدم وجود الثورة هو دليل على ازمة وعلى الكسل والظلم والاهتزاز السياسي والاخلاقي؛ فتعاليم الاسلام الاخلاقية والسياسية هي ثورته، وغياب الثورة هو دليل الانحطاط السياسي والضعف الاخلاقي. ولهذا السبب، يصر قطب على ضرورة ابقاء التحرك السياسي والاخلاقي قبل وبعد ايجاد المجتمع الاسلامي؛ فالثورة هي مسؤولية اخلاقية لكونها اداة ايجاد وابقاء المجتمع الاسلامي والتجديد في مجالات التربية والثقافة والاقتصاد والحكومة السياسية.

وأهم مظاهر التوحيد في السلوك السياسي - وهذا ليس بمنهج فكري تقليدي - هو كونه مادة وشعار الثورة. فالثورة هي تغيير مظاهر الأفراد بالإضافة الى وعيهم. انها تغيير ما هو علماني الى ما هو ديني. فمثلاً، يجب ألاّ يطلب من المسلمين جواز مرور عند دخولهم الدول الاسلامية: ان جواز مرور المسلم هو دينه. وفي كلمات اخرى فإن المسلمين كمسلمين لهم حقوق تتجاوز حقوق الجنسية المعينة لأن التوحيد ووحدة الأمة هي همزة الوصل والرابط بين جميع اوجه الحياة.

تطمح الثورة الاسلامية الى ايجاد مجتمع سعيد وقوي واخلاقي قائم على أساس التوحيد والوحدة. وهكذا فإن تلك المجتمعات غير القائمة او التي لا تتبع التوحيد والوحدة هي في حالة افلاس سياسي واخلاقي بالرغم من التقدم والفوائد المادية التي توصلت اليها. وهذا الافلاس هو اشارة ليس فقط الى كون هذه الأنظمة سيئة بل انه دليل على عدم سعادة الانسانية وعلى شقائها. وعليه فإن المجتمع الغني الحقيقي هو المجتمع الذي لا تنشغل عقول افراده بالشهوات والأنانية والكفر. وبما ان المجتمعات الاسلامية هي على طريق الافلاس النهائي، فإن الحل الوحيد لهذه المشاكل يكمن في حركة شمولية، اي ثورة، مشابهة لتلك التي حققها النبي محمد ﷺ والتي اقتلعت الافلاس.

ان هذه الثورة يجب ان تفرض نفسها عن طريق انقلاب أو ايجاد نخبة معينة؛ فيجب في رأي الاصوليين، وخاصة قطب، ان تكون طبيعية، اي انه لا يجب على الدولة محاربة نشاطات دعاة الاسلام وإنما عليها أن تسمح لهم بنشر أفكار الاسلام بحرية.

ولكن اذا ما أعيقت حرية المسلمين في الدعوة فقد يكون لهم مبرر حمل السلاح ضد الحكم؛ لأن للحرية الفكرية والتغيير عند الأصوليين أهميتها لأنها الأداة التي يحتاجونها لنشر الأفكار ولتغيير السلوك المنهجي للناس ولإيجاد نفسية جديدة.

فتتطلب كل هذه النشاطات وجود مجموعة أو حزب قائم على أساس الجهاد. يرى قطب والمودودي والبنا أنه يجب على هذا الحزب ان يكون نواة الثورة، كما يجب ان تقوم مبادئها على التوحيد والعدالة، اما اعتلاء السلطة، فلا يجب ان يكون نتيجة استعمال القوة، بل يجب ان يكون نتيجة الاقتناع الشعبي (المودودي، منهاج الانقلاب... ص5-6). ذلك لأن الأصوليين يعتقدون انه عند اظهار فوائد الاسلام وحيويته، فإن المسلمين سيختارون بطبيعتهم الحكومة الاسلامية؛ لهذا، يجب ان تمنح المجتمعات فرصة تحديد المجتمع الذي يريدون، لكنه، وفي الوقت نفسه يجب أن يسمح للمسلمين بالدعوة الى رسالة الاسلام. وعند منعهم فلا بدّ من استخدام المقاومة المسلحة.

وبالرغم من اتفاق الأصوليين على العديد من القضايا، فانه لا يزال هناك اختلافات على قضايا اخرى. يعتقد المودودي انه ليست لغالبية الشعب عقل راجح وهادىء، لهذا يجب ان تخطط النخبة طريق الجميع لأنهم يتمتعون بالثروة والعقل والفخر ويملكون المراكز الحكومية. وفي الحقيقة فإن القوة الحقيقية للأمة هي نخبتها التي تجعل من الأمة أمة فاسدة أو صالحة. وعليه، فإن فساد المسلمين يعود الى فساد النخبة. وعنده يمكن التوصل الى الاصلاح والتغيير ونقله من النخبة الى الاكثرية أو الى عامة الشعب. اما عند قطب والبنا فإن اتجاه التغيير يأتي من الأسفل الى الأعلى، وعند المودودي من أعلى الى أسفل. اما الحركة من الأسفل الى الأعلى فتقود الى تدمير الثروات والامتيازات وتعمل على تغيير نسيج المجتمع. وعلى العكس من ذلك، فإن الحركة من الأعلى الى الأسفل تحاول ان تحافظ على التركيبات الموجودة ولكنها تحاول التغلغل في اجهزة الدولة لأنها لا تهدف الى الانقطاع النهائي عن تركيبات السلطة، بل تحاول استخدامها من اجل اصلاح المشاكل الاجتماعية.

ويبدو أن المودودي هو من المحافظين وذلك لخوفه من عدم القدرة على احتواء الثورة. واحدى تلك التغيرات التي لا يريد المودودي أن تأخذ حيز التنفيذ هي اعادة توزيع الثروات. ويمكننا ان نميز ضمن الاصولية نظرتين للاقتصاد. يجمع المسلمون على ان المالك الحقيقي هو الله وانه جزء من امانة

الانسان استعمال الملكية في طريقة صحيحة، الا انهم يختلفون في الطريقة الافضل لتحقيق هذه الأمانة. يرى قطب تحديدها والمودودي فتحها الى ما لا نهاية فيبيح المودودي، وعلى غرار قطب، الاستخدام التجاري للموارد العامة كالماء والمعادن من قبل الأفراد والمؤسسات الخاصة ولكنه يصر عند فشل هؤلاء على اعطائها الى أفراد ومؤسسات أخرى. فيجب على الدولة أن لا تتدخل في الملكيات وان تحترم وتحمي هذه المتلكات. فلا يجوز للحكومة مثلاً ان تأخذ من الغني وان تعطي الفقراء. ويؤكد المودودي، الذي يقترب من الليبراليين، ان وظيفة الدولة هي ازالة الموانع المعيقة للأفراد من بذل جهودهم، اما دور الدولة عند قطب فهو أكثر بكثير من ذلك.

فيمكن للحكومة ان تسيطر على الاقتصاد بأكمله اذا ما كانت هناك ضرورة، بل يجب عليها ان تتدخل لإزالة المظالم وعدم المساواة وتراكم الثروات.

وعلاوة على ذلك، يرى المودودي انه بالرغم من تحريم التمييز الطبقي والاجتماعي فانه يمكن للافراد تكديس ما يرون من الثروات لأنه حق الفرد ان يميز نفسه عن غيره؛ فمثلاً، ان الشخص الذي يملك سيارة يمكنه ان يقودها. اما اولئك الذين لا يملكون السيارات فيجب عليهم ان يمشوا. اما اولئك الذين يعرجون فعليهم ان يعرجوا. وبقول آخر، للأفراد الحق ان يكونوا غير متساوين في نقطة انطلاقهم. اما عند قطب فيرى انها مسؤولية الدولة والمجتمع تأمين نقطة ابتداء متساوية والا فليس هناك مساواة وعدل.

وما يجب ملاحظته هنا ان الأصوليين ليسوا على اتفاق مع بعضهم في القضايا الاقتصادية، فإن آراءهم تشمل الرأسمالية غير المكبوحة والاشتراكية المشددة؛ وكلهم يدعون الى ذلك باسم الاسلام والعدالة، ويتفقون على انه يجب على المسلمين ان يلعبوا دوراً أساسياً في الأمور السياسية.

مصادر ومراجع

- البنا، حسن، رسائل الشهيد حسن البنا، دار العلم، القاهرة، 1980.
- عبد الحميد، محمود، الاخوان المسلمون، دار الدعوة، القاهرة 1978.
- عبده، محمد، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- عمارة، محمد، الاسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- ——— مسلمون ثوار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. 1980.
- المودودي، أبو الأعلى، الجهاد في سبيل الله، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
- ——— مفاهيم اسلامية، دار القلم، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- ——— منهاج الانقلاب الاسلامي، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981.
- ——— نحن والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
- ——— نظام الحياة في الاسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.

- — Armajani, Yehya, *The Middle East: Past and Present*, N.J. Prentice-Hall and Co. 1970.
- — As Said, Labib, *The Recited Koran*, trans. Bernard Weiss, M.A. Raut, and Morroe Berger. New Jersey: the Darwin Press, 1976.
- — Dessouki, A., «Islamic Organization» in *Islam and Power*. Britain: Hellenic Miditteranean Center for Arabic and Islamic Studies, 1981.
- — Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*. Austin, Texas, University Press, 1980.
- — Humphreys, Richard, «Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria», in *Islam and Power*, ed. Dessouki. Britain: Hellenic Miditteranean center. for Arabic and Islamic Studies, 1981.
- — Iqbal, M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Ashraf, 1960.
- — Lewis, Bernard, «Politics and War», in *A Legacy of Islam*, Oxford, Univ. Press, 1974.
- — Naff, Thomas, «Towards A Muslim Theory of History», in *Islam and Power*, ed. A. Dessouki. Britain: Hellenic Miditteranean Center for Arabic and Islamic Studies, 1981.
- — Peters, F.E., *Allah's Common wealth*, N.Y.: Simmon and Schuster, 1973.

احمد موصللي

الافلاطونية

PLatonism
PLatonisme
PLatonismus

من السياسة الى الفلسفة

تطرح كلمة افلاطونية على الباحث سؤالاً بدئياً، من العسير الجواب عنه وهو: أيحق لنا الكلام عن افلاطونية كما نتكلم عن تومائية أو عن هيغلية... أي عن مذهب فلسفي متماسك الحلقات من الممكن تلخيصه في صفحات او في كتاب؟ هل فكر افلاطون 488؟ ـ 347 ق.م. بشيء من ذلك؟ ربما في المرحلة الاخيرة من حياته عندما شعر انه صار عاجزاً عن النهوض بأي دور سياسي اساسي، عندها رأى،

على ما يبدو، ان يلم شتات تراثه المبعثر بين حواراته ودروسه، والذي هو جملة قضايا ونظريات تجمع بين الفكر والشعر، والفلسفة والعلم... وتؤلف رؤية اجمالية للوجود، وذلك بنقده، إكماله تعميقه، ومات قبل ان يكمل الشرائع الذي هو آخر وأطول حواراته، مات وهو في الطريق الى الافلاطونية. فنحن مثلاً لا نعرف من نظرياته الاخيرة عن الموجود الرياضي او عن الطبيعة الرياضية للموجودات، سوى ما اورده ارسطو في معرض مناقشته لتعاليم معلمه الشفوية التي فرض ضمناً انها معروفة من قرائه (الكتاب 14 من **الميتافيزيقا**).

كانت أسرة افلاطون تعده - وهو يعد نفسه - للعمل السياسي، وكان هذا امراً طبيعياً، فالسياسة يومها من شأن امثالها من الاسر النبيلة والثرية. فبين افرادها عدد من كبار رجال الدولة اذ ذاك، منهم خاله خرميدس ونسيبه كريتياس وغيرهما. الا ان الشاب كان على درجة من الاستقامة والوعي والحرص على المصلحة العامة، منعته من ان يزج ذاته في المعركة، وهو لما يستكمل بعد اعداده الفكري او ثقافته، ويزيد في تريثه، شعوره منذ حداثته بأن الوهن الذي بدأ يا ب في جسد اثينا وبقية المدن - الدول الاغريقية منذ بداية القرن الرابع ق.م. يعرض البلاد كلها للتردي والانهيار. فالمجتمع يزداد فوضى والمؤسسات فساداً، والحكم يتأرجح بين ديمقراطية الغوغاء وديكتاتورية الانتهازيين، وبالفعل فبعد وفاة افلاطون بحوالى عشر سنوات انهت جيوش مقدونيا استغلال المدن الاغريقية التي ضمها الاسكندر الكبير الى امبراطوريته. كان افلاطون شغوفاً بالعلم، منذ حداثته، يطلبه لدى الاساتذة المعروفين والمدارس الكبرى في بلاد الاغريق، وقد لازم، وهو في العشرين من عمره، طوال ثماني سنوات سقراط، وما برح يرى فيه، طوال عمره، النموذج الأكمل للانسان الحكيم العادل. ولهذا طرح عليه موت معلمه السؤال الذي لازمه طوال حياته، وكان نقطة انطلاق فلسفته وهو: كيف يمكن للمدينة ان تقتل الانسان العادل؟ إذن ما العدالة؟ ما السبيل الى تحقيقها في المؤسسات بحيث تستقيم فلا يرتكب الحكم بعد الأن جريمة الظلم؟... ما الفضائل التي تحلى بها رجالات الاغريق في الماضي فمكنتهم من ان يشيدوا عظمة هذه البلاد، شعوباً ودولاً، منعةً وثقافةً، والأخطر شأناً في نظر افلاطون هو السؤال عن التربية اي عن وسائل بناء الانسان الذي سيعيد بناء المدينة كلها.

كان افلاطون بعد وفاة معلمه قد لجأ الى ميغارا القريبة من اثينا. ثم استأنف رحلاته طالباً العلم والمزيد منه، فبعد ان درس على كريتياس والسفسطائيين نظرية معلمهم هرقليطس في التغير المستمر، زار في جملة ما زار، مصر حيث تأمل في مؤسساتها واعجب باستمرارها (**حوار الكريتياس**). ومكث فترة من الزمن عند الايليائيين يدرس نظريتهم في الوجود؛ واخرى عند الفيثاغوريين يدرس نظرياتهم في الاعداد والبنية الرياضية للكون، كما في الروح وتقمصاتها. ثم عاد الى اثينا حيث اسس الاكاديمية لإعداد رجالات الدولة الذين سيعيدون لأثينا وبقية المدن - الدول الاغريقية - مكانتها السياسية والفكرية.

تُوزع حياة افلاطون الفكرية اعتيادياً على ثلاث مراحل: الاولى وتعرف باسم السقراطية لأنها تطرح اسئلة حول بعض المفاهيم الاساسية وتتركها معلقة. الثانية مرحلة الشباب والحوارات الكبرى ومنها مثلاً **المأدبة، الفذرس، الجمهورية** - باستثناء الكتابين الاخيرين - وغيرهما وفيها وضعت نظريات افلاطون او تصوراته للوجود وللانسان في الوجود، الثالثة مرحلة النضج او الشيخوخة وتبدأ بُعيْد اخفاق رحلته الاولى الى سرقسطة (صقلية) حيث كان يأمل بتحقيق دولة تقارب **الجمهورية**، التي هي نموذج قد لا يتحقق ابداً. ويزيد من قناعته بعدم جدوى العمل السياسي في تلك المرحلة اخفاقه الثاني والثالث في سرقسطة ذاتها. عندها كتب **البرمنيذس السفسطائي الثيئتوس و الفيلفس**. ومن هذه الحوارات انبثقت الفلسفة كما نفهمها حتى اليوم.

أفيكون ان الفلسفة ولدت من اخفاق افلاطون السياسي؟

بمعنى ما نعم. فبحث افلاطون كان عن العلم الذي ينشىء رجل الدولة ويعصمه عن ارتكاب جريمة الظلم؛ هذا العلم هو الفلسفة؛ والكلمتان ابيستيمه وفيلوصوفيا تكادان تكونان مترادفتين في لغة افلاطون وارسطو. وقد رسم افلاطون لهذا العلم الخط الذي سيسلكه، على الخصوص في حواراته الاخيرة. صحيح ان افلاطون وجد ذاته امام تراث فكري ضخم ممتد على حوالى قرنين؛ وان نيتشه وكبار ممثلي مدرسته يرون ان الفلسفة انحرفت مع افلاطون عن خط سيرها الصحيح الذي هو الوجود، بالقياس الى ما كانت عليه مع برمنيذس وهرقليطس. ولكن لنتساءل، من وجه آخر، عما وصلنا من هذا التراث، اليس مجموعة شذرات هي، حتى في نصوصها الأطول والأكمل، (اي قصيدة برمنيذس المعروفة) حدوس فلسفية - شعرية عميقة بعيدة المدى، تلهم الفكر اكثر مما تقنعه.

والعلم بالدرجة الاولى منهجه.

في الطريق الى العلم

. . . تلك كانت بداية طريق افلاطون: لكل تقنية اصول يتعلمها الذي سيمارسها. فالطبيب يدرس قواعد المداواة، والطباخ نسب مزج الأطعمة، والشاعر أصول الشعر، وربان السفينة طرق تحريكها وادارتها. . . فلم لا يكون لإدارة المدينة أو لسياسة الشؤون الانسانية علم يهدي القائمين على تدبير أمور الناس سواء السبيل؟ لم لا يكون لممارسة العدالة علم، على الحاكم ان يدرسه كي لا يظلم البشر؟ . . .

وبداية الفلسفة كانت وما تزال وستبقى الى ما شاء اللّه سؤالاً يجيب عنه الانسان ولا يقنعه الجواب فيعيد طرح السؤال والبحث عن جواب وهكذا الى ما لا نهاية. . . ذلك ان الفلسفة تختلف عن العلوم الاخرى بشمولها وكليتها، فهي متعالية عليها، تحدد لكل منها هدفه وترسم له نهجه. انها العلم الملكي او علم العلوم الذي قضى افلاطون حياته كلها ونحن بعده ومعه في البحث عنه: ما هو؟ وكيف يجب ان يكون بحيث يحقق الغرض منه ؟

كان جواب افلاطون عن سؤال ماالعلم؟ حاضراً منذ بداية رحلته الى الفلسفة على الخصوص في الحوارات الكبرى، انه معرفة الموجود بذاته او هو كما هو، على حد تعبير افلاطون. وهذا لا يتحقق الا بالنظر (ثيوريا) او الرؤية المباشرة وأداتها العقل (نوس)، الذي هو نور إلهي او طبيعي، كما سيقولون في العصر الوسيط، وبعده، حتى كانط الذي نزع عن العقل سمته المتعالية ليربطه بالحواس او بالحدس الحسي الذي يقدم له مادة عمله.

فاسطورة الكهف حيث الانسان الذي يفك قيوده لينتقل من ظلمة المغارة، حيث الاشياء ظلالها، الى نور الشمس حيث يرى الاشياء ذاتها؛ هذه الاسطورة ترمز الى تحرر الانسان عن الحواس التي تشده الى المحسوس، فيشاهد بنور العقل الماهيات المجردة التي هي حقيقة الاشياء ـ فالعلم هو إذن الهداية الى المعقول. كما ترمز ايضاً الى سقراط الذي كان يشكك الناس في معتقداتهم ويدفعهم الى تجاوز الحس الذي يربطهم بظلال الحقيقة. ففيلسوف افلاطون في الوقت ذاته حكيم، النظر للنظر او العلم للعلم عنده مرحلة اولى عليه ان ينتقل بعدها الى اخرى وهي العودة الى الكهف لتبديل عقول الناس. وعندها قد يتعرض الى خطر مجابهة قد تودي بحياته كما حدث لسقراط.

وهدف العلم وغرضه وموضوعه هو الصور.

ليست الصورة ما نسميه اليوم ماهية وان كانت المقارنة بينهما ممكنة، فكلمة «ايذوس»، التي لا تترجم ولا الى اية لغة ميتة أو حية على ما اعلم، كانت تشير في الاغريقية الدارجة ايام افلاطون الى هيئة الموجود، كسمه، قوامه اذا شئت، مفاصله الطبيعية ايضاً. وافلاطون يشبه العالم الذي يدرس الموجودات بالجزار الذي يقطِّع جسم النعجة وفق الخطوط التي تمفصله. ومن الخطأ (التاريخي لانه ضلل اجيالاً من الباحثين) اداؤها بـ (مثال ـ مثل). فصورة الموجود ـ اكان انساناً ام حيواناً أم شيئاً ـ وان كان يسعى حياته كلها لأن يكونها، ليست نموذجاً (باراديغما في لغة افلاطون) ولا بأي معنى من المعاني المألوفة لهذه الكلمة.

والواقع ان الذي عناه افلاطون بهذا الصدد، مسألتان متكاملتان، قضى حياته يعيد النظر فيهما: من جهة موقع الصورة من الموجود التي هي صورته او علاقة كل من الصور بالآخر، ومن جهة اخرى الطريق الى الصورة اي موضوع العلم (ما هو؟) وطريقته. تبدو الصور في الحوارات الكبرى وكأنها مفارقة أو قائمة في عالم غير عالمنا كانت النفس تعيش فيه، فالصور هي وجودها الحق، ولأمر ما لخطيئة ما، فصلت عنه، زجت في الجسد وفي عالم الاجساد حيث الامور ملتبسة، الشر مختلط بالخير والجميل بالقبيح، فهي تحن الى عالمها، وكل ما تنشده هو الرجوع اليه، وفي حوار المينون يمكِّن سقراط بأسئلته المحكمة، العبد الأمي الجاهل من اكتشاف واحدة من نظريات الهندسة الصعبة، وتلك طريقة الاستذكار كما يسميها افلاطون اقترحها طريقاً الى الصور او الحقيقة.

واقترح غيرها، ففي اسطورة من اساطيرالفدرس يقرأ افلاطون اصل الصعود والهبوط في بنية النفس. فهي اشبه بشيء بعربة مثلثة العناصر او القوى: الحوذي (الذي هو العقل) وحصانان، الواحد انفعالي، اندفاعي (القوة الغضبية) والثاني (القوة الشهوانية) عنيد، حرون لا يرضى بديلاً عن ارواء حاجاته الآنية، ويحدث، اثناء صعود الانفس الدوري الى عالم الصور، ان يختل توازن العربة، او النفس، بسبب من تسلط الحصان الثاني، فتهبط الى حيث نحن الآن لتعيش على امل الرجوع الى عالمها الحقيقي، والامل هذا هو المحرك لفعاليتها كلها.

هذه الاسطورة تستجيب لها نظرية الديالكتيك الصاعد، من الواقع العيني الى الصور، والهابط، من الصور الى الواقع المشخص. ولا بد لي من الاشارة هنا الى ان أفلاطون ما برح يطور كلمة، ديالكتيك بحيث صارت عنده وفي تطورها بعده الى ايامنا، مجمع دلالات لا تؤدي منها كلمة جدل سوى المعنى الارسطي الذي هو النقاش. ويبدو لي ان الديالكتيك

الافلاطوني مرّ، مع بقية قضاياه ونظرياته، بثلاث مراحل: المرحلة السقراطية حيث كان يشير الى الحوار (ديا = لوغس) او منهج سقراط التوليدي، أو النقاش اذا شئت. وصارت في مرحلة الحوارات الكبرى منهج العلم او منهج الكشف عن الصور ـ ومن ثم علائقها ببعضها في المرحلة الثالثة ـ. فالديالكتيك الصاعد الذي هو الطريق الى الصورة يقوم على اكتشاف القرابات بين مجموعة من الظواهر بحيث نستطيع ردها الى صورة واحدة هي حقيقتها، او هو تصنيف الظواهر بشكل يمكننا من اكتشاف القرابة بينها اولاً ومن ثم الصورة التي هي حقيقة هذه القرابة. بهذا تتحقق ـ موضوعياً ـ أسطورة الكهف، ومن البديهي ان مكانية الحركة في اسطورة **الفذرس** وغيرهاليستالا رمز حركة ارتقاء النفس من المحسوس الى المعقول.

وسوف نلاحظ عند دراستنا الموجزة للانطولوجيا الافلاطونية ان الديالكتيك سيصبح في المرحلة الثالثة بنية الموجودات كما سيفهمه هيغل وخلفاؤه.

ثمة وجه آخر للانتقال ـ الارتقاء، الصعود، من المحسوس الى المعقول متلازم مع السابق. وهما متكاملان: اقصد الحب (ايروس). واطلق على هذا الوجه اسم صوفي لأنه يقوم على افتراض وجود قرابة تشدنا الى الموجود الذي نود معرفته وتشده الينا بحيث ننتهي بالاتحاد معه. ففي حوار **المأدبة** تنقل العرافة ديوتيما الى سقراط ما أخذته عن علماء بابل والشرق الاقصى من أسرار الحب بشكل يشبه تلقين المريد في الصوفية الاسرار وتدريبه كي يصل الى مرتبة العارفين. ففي مرحلة اولى زهدية او تطهيرية ينتقل المريد من جمال هذا الجسد او ذاك وغيرهما الى جمال الجسد بما هو كذلك، يلي الانتقال الى جمال الروح في مرحلة ثانية؛ وفي مرحلة ثالثة بذاته أو صورة الجميل.

ويتحدث سقراط في حوار **الفذرس** عن ضرب من ضروب المعرفة فوق المعرفة العلمية العادية يطلق عليه اسم مانيا، حرفياً الهوس في لغتنا اليوم، يقصد استغراق العارف في الموجود، موضوع معرفته بحيث يبدو للانسان العادي وكأن مساً أصابه فهو شبيه بالجنون. وهذا ما قد يحصل في الشعر والصلاة، في الحب والعرافة.

فالحب هو الرغبة التي هي في نقطة المحور من وجود الانسان، تهيب به نحو الاعمال العظيمة لذاتها وتدفعه نحو امتلاك الآخر؛ وارفع مرامي الانسان شأناً، العلم عندما يصبح تأملاً؛ ومن المعلوم ان الاغريق وضعوا التأمل فوق العمل والحكيم أو الفيلسوف في مرتبة اعلى من مرتبة السياسي بالمعنى المألوف للكلمة.

فالحب هو وكل ما يتصل به (النزعة، الرغبة، الصبوة...) وسيط يتوارى عندما تتحقق وساطته أو الغاية القصوى للوجود الانساني التي هي في **المأدبة** الجمال وفي **الجمهورية** العدالة... وفي خلفية الكل، الخير، وهو الموجود الذي له ملء الوجود، واليه تنزع الموجودات كلها على انه غايتها القصوى، حقيقتها، الحقيقة بالذات او الواقع حقاً.

الانعطاف نحو المرحلة الثالثة

كانت قضايا ومفارقات افلاطون، على الخصوص نظرية الصور، قد استثارت لدى منافسي الاكاديمية وخصوم أفلاطون ـ ومنهم السفسطائيون بالدرجة الاولى ـ عدداً من الاعتراضات المحكمة والعنيفة، ويبدو ان افلاطون تبنى هذه االاعتراضات ـ جلها ان لم يكن كلها ـ وأضاف اليها اخرى لم ينتبه اليها مقاوموه، ورد عليها ليجعل نظرياته اكثر معقولية او منطقية. لم يتخل عن اي من معاني او قضايا فكره الكبرى. الا ان التجربة الطويلة، الاخفاق السياسي المتكرر، الحوار ـ الصراع مع الناس طوال سنوات... كلها وغيرها من العوامل جعلت مؤلف **الفذرس** و **الجمهورية** اكثر التصاقاً بالوجود الانساني في واقعيته الفجة: او جعلته ينتقل من عالم العقل، الرؤية المباشرة الى عالم الرأي (دوكسا) حيث العلم مجموعة احكام (آراء) تقارب المعقول (الصور) اكثر مما تلتصق به وتقوله هو كما هو. وكان في السابق يتجاوز بيسر الاشياء والرأي الى المعقولات بذاتها ولذاتها.

ولقد وضع هذا التحول امام افلاطون جملة مسائل هي التي ستعالجها حوارات المرحلة الثالثة التي بدأ عرضها في حوار **البرمنيذس** ـ اول حوارات المرحلة ـ بمسألة علاقة الصور بالاشياء او المعقول بالمحسوس اذا شئت التي تتحول في القسم الثاني من الحوار ذاته، الى علاقة الواحد بالمتعدد او الثابت بالمتحول.

او ليست علاقة مشاركة، كما ردد اكثر من مرة؟ بلى، الا ان الانتقادات التي وجهت الى افلاطون، جعلته يطرح على ذاته اكثر من سؤال، اختار منها اثنين، ومع محاولة الاجابة عنها يبدأ الانعطاف نحو المرحلة الثالثة: الأول، عن طبيعة كل من الحدين المشترك احدهما مع الآخر، وما اذا كان من الممكن ان يشتركا؛ الثاني، عن مفهوم، بالأحرى عن معنى العلاقة ـ العلاقة بما هي كذلك ـ الذي، اذ فرض ذاته عليه جعله يبدل نظريته في الوجود ليجعل منها انطولوجيا ديالكتيكية كما سنرى في الفقرة التالية ـ اذ ان الوجود الذي سيحتل المقام الاول في **السفسطائي** وغيره من حوارات المرحلة الثالثة، من طبيعة علائقية.

في حوار **البرمنيذس** (الذي يمهد للمرحلة الثالثة ومعه تبدأ) يدير الحوار برمنيذس الايليائي ذاته مؤسس الانطولوجيا فيؤكد لسقراط الذي يبدو وكأنه مبتدىء لم تتملكه الفلسفة بعد، ان لكل موجود، أكان الانسان ام النار ام الطين، صورة، والاشكال يأتي من مشاركة المحسوس فيها. ويقول المعترض: كيف يمكن لاشياء كثيرة ان تشترك في صورة واحدة وتبقى هذه الصورة واحدة؟ الجواب: الصورة ليست مكانية كالاشياء، بحيث تتجزأ مع هذه (فحديث **الفذرس** عن الصورة والهبوط إذن مجازي). سؤال اعتراضي: اذا كانت الصورة من طبيعة لا مادية فوجودها إما في النفس بشكل مفهوم جردته من الأشياء، أو بشكل افكار نظرية،. كما ستقول المدرسة العقلية في القرن السابع عشر، واما انها مستقلة عن النفس ومقارنة للأشياء. فهي إذن في الحالة الاولى من واقعنا، مثله متبدلة، اما في حالة المفارقة فلا يمكنها ان تؤثر في الاشياء ولا يمكننا نحن ان نعرفها.

ثمة قضية او مسلمة اولى من ثوابت فكر افلاطون، وهي: المعقول ثابت، له الوجود الحق، اذا أسقطناه أسقطنا العلم ومعه القدرة على الكلام المعقول. وبالفعل فإن صورة الشيء هي التي تجعل منه موجوداً متسق الأجزاء، متماسك العناصر، كما ان الصور هي التي تؤلف بين الموجودات في كل مترابط الأجزاء بترابط عضوي ـ رياضي؛ وتلك هي كوسمولوجيا **الطيماوس**، بناها افلاطون على رياضيات دقيقة ومعقدة. وتلك يجب ان تكون المدينة بحيث تحقق العدالة في ذاتها ولدى افرادها. الا ان الطريق الى المعقولية الكلية هذه، لم تعد واضحة المعالم بعد الانتقادات والاخفاقات السياسية كما كانت قبلها عندما تصور افلاطون **الجمهورية** وبقية حوارات الشباب واستلهم خياله المبدع وقدرته على الرؤية بمقدار ما استلهم عقله وقدرته على المحاكمة. وها هو يمهد لتصور منطقي خالص للوجود، في القسم الثاني من **البرمنيذس** بتسع فرضيات عن علاقة الوحدة بالكثرة ـ ما اذا كان الواحد واحداً؟ ما اذا كان موجوداً؟ ما اذا كان غير موجود؟.. فما يترتب على ذلك بالنسبة للأشياء؟. ويناقش كل فرضية ويعلق الجواب.. لكنه يكون قد حدد، اثناء المناقشة عدداً من المفاهيم (العدد، الزمان..) والتعارضات (السكون ـ الحركة؛ الهوية ـ الغيرية؛ التشابه ـ اللاتشابه..) التي ستكون من ابعاد الانطولوجيا الديالكتيكية.

وفي **الثيئيتس** الذي هو ايضاً حوار تمهيدي يطرح مسألة العلم، ما هو؟ في ثلاثة تعريفات او فرضيات ـ تعريفات، تنقلنا من عالم الرؤية المباشرة الذي كنا نعيشه في حوارات الشباب الى عالم الحكم او الرأي الذي هو من شأن سن النضج، تاركاً ايضاً هنا الحل او الجواب معلقاً.

التعريف الاول، العلم هو الاحساس، وفيه يناقش افلاطون اثنتين من قضايا السفسطائية: ! الاولى الحركية الشاملة التي اخذها بروتاغوارس عن هرقليطس، الثانية، الانسان مقياس كل شيء لغورغياس، وفي الحالين يمتنع العلم. اذ ان العلم يقوم على قضايا ثابتة، موضوعية وكلية، في حين ان الاحساس شخصي يتبدل من انسان الى انسان، ومن لحظة الى لحظة، لدى الانسان الواحد، كما ان الحركة الشاملة تنفي الثبات، واعتبار الانسان مقياساً ينفي الموضوعية والكلية. ويختم افلاطون مناقشته بالتعريف الاول ممهداً للتعريف الثاني بقوله: العلم هو الرأي السديد؛ يقصد الحكم الذي هو اما حصيلة مناقشة يصل منها المتناقشون الى رأي هو الاقرب الى الصواب؛ واما نتيجة مقارنة بين معطيات الحس تمكننا من تحويلها الى مفاهيم يؤلف الحكم بينها. وفي الحالين نحصل على نتيجة عامة لها ـ نسبياً ـ صفة الاستمرار. الا ان الرأي وجهة نظر لا يمكنها، بوضعها كذلك، ان تقول الوجود، هو كما هو، بل تفاديه، فهل يكون العلم الرأي الصحيح مشفوعاً بالبرهان (التعريف الثالث). ولكن العلم لا يتأتى الى الرأي باضافة خارجية هي الحجة او البرهان؛ حتى ولو كانت هذه الاضافة هي المعقولية والكلام المعقول (اللوغوس) او التعليل. ايكون ان العلم بحث عن العلم لا ينتهي؟ ام ان افلاطون ما يزال يعتقد ان الرؤية المباشرة، وحدها، تمكن الانسان من ان يقول الموجودات هي كما هي؟ الجوابان جائزان.

ومع ذلك فإن للحصيلة السلبية في **الثيئيتس** كما في **البرمنيذس** وجهاً ايجابياً، فهي من جهة مهدت السبيل امام افلاطونية المرحلة الثالثة؛ ومن جهة اخرى عالجت جملة من المسائل ستكون من مكونات هذه الافلاطونية، منها بالدرجة الاولى، العلم واللاعلم، الوجود واللاوجود، مسألة الخطأ، دور الذاكرة واللوغوس (الكلام المعقول)، الفارق المميز، فعل التأليف الخ..

العلم الملكي

عندما علق افلاطون فعاليته السياسية وصار اكثر اهتماماً بالمسائل النظرية الخالصة، كان عليه ان يواجه المسألة ـ الأم في الفلسفة وكان الفكر الاغريقي اول من واجهها وهي التي وضعته على طريق الفلسفة، اقصد الجواب عن السؤال القائم ضمناً او صراحة في كل فلسفة وهو: ما الوجود؟ بالاحرى ما

الموجود في وجوده؟ او كما يقول افلاطون: ما الواقع حقاً الذي هو الحقيقة. والفكر الاغريقي وحده، في الثقافات القديمة، ساءل وعلق الجواب الذي وجده ليسائل مرة اخرى ومراراً والى ما لا نهاية له. يقسم الجواب، الفلاسفة، منذ فجر الفلسفة في القرن السادس ق.م. الى مدارس واتجاهات، اثنان منها متناقضان، ما تزال الخصومة بينهما حتى ايامنا، تارة حادة وطوراً هادئة: انصار السكون وعلى رأسهم **برمنيذس** حوالى 504-450 ق.م. مؤسس المدرسة الايليائية، وانصار الحركة وعلى رأسهم هيرقليطس 576-480؟ ق.م واتباعه ومنهم السفسطائيون... الوجود في نظر هؤلاء صيرورة حاول هيرقليطس الكشف عن حقيقتها ومعقوليتها في تعارض الاضداد واللوغوس؛ وان الثبات، في نظره الا رؤية سطحية للموجودات. اما انصار السكون فنقطة انطلاقهم في كلمة برمنيذس المعروفة: الوجود هو الوجود واللاوجود هو اللاوجود؛ ولا يمكن ان يلتقيا، او كلمته الاخرى المعروفة: لا يمكنك ان تقحم اللاوجود في الوجود، وان الحركة في نظره الا رؤية الموجودات في ظاهرها كما تقدمها لنا الحواس.

كان افلاطون، قبل المرحلة الثالثة، من اتباع برمنيذس، درس فلسفته اثناء اقامته في ايليا واستخدمها لمقاومة السفسطائيين الذين كانوا ينكرون وجود حقيقة قائمة بذاتها، فالاسم عندهم اعتباطي؛ واللغة اصطلاحية بوسع المتكلم توجيهها كما يريد. في حين ان افلاطون كان قد اخذ عن الايليائيين فكرة الموجود الثابت والقائم بذاته ولذاته قبل التبدل، وبمعزل عنا؛ وعن سقراط فكرة المفهوم الذي يستخلص من الواقع مفاصله وعناصره الثابتة التي هي حقيقته... فنظرية الصور حصيلة الخطين.. ومن الصور تستمد التسمية مسوغاتها الانطولوجية. فلا يمكن للاسم ان يكون اصطلاحياً او جزافياً. ولا بد للصراع بين افلاطون والسفسطائيين من ان يكون حاداً؛ يزيد في حدته رهانه الاجتماعي - السياسي. فهدف السفسطائي - الغريب ترسيخ قدمه في المدينة، كما كان يحلم في الوقت ذاته بدور سياسي يلعبه بؤاسطة طلابه ومريديه الاثرياء النبلاء. اما افلاطون المواطن العريق فكان شغله الشاغل، حياته كلها، مستقبل اثينا المهدد.. واعتقد انه وجد الاساس الثابت لاعادة بناء المدينة وتكوين الانسان في الصور وعلى الخصوص في صورة العدالة التي كرس كتب **الجمهورية** العشرة لشرحها، كما قضى سنوات ليحققها في حوار مستمر مع طلاب الاكاديمية، على ما يبدو. قيل عن انطولوجيا **الجمهورية** والمرحلتين الاولى والثانية انها توزيعية لأن الفيلسوف يشرح الصور وكأن كلا منها يؤلف كياناً قائماً بذاته لا تدري ما علاقته بالأُخَر. وتستجيب لهذه الانطولوجيا نظرية حوار **الكراتيلوس** في اللغة حيث النقاش حول الاسم لا حول الفعل او العبارة وحيث تعرض نظرية الاصطلاح وتناقش بالامثلة وترد هل كانت اللغة عند افلاطون طبيعية في تلك المرحلة، اي من طبيعة الموجودات؟ ربما انه رجحها في وقت من الاوقات. ولكنه ناقشها وردها في **الكراتيلوس** بالامثلة كنظرية الاصطلاح لينتقل مع حوار **السفسطائي** في فهم اللغة من الاسم الى العبارة، والعبارة هي التي وحدها تقول انطولوجيا حوار **السفسطائي** الديالكتيكية.

هل اختفى صراع افلاطون مع السفسطائي من افق الفيلسوف في المرحلة الثالثة؟ ابداً، فقد بقي المحرك لفكره مستقبل اثينا، والاذى الذي سيلحقه السفسطائي ببلاد الاغريق اذا ما تبنى الناس نظرياته او سلموا السلطة لاعوانه. الا انه ارتد، باستثناء حوار **السفسطائي**، الى خلفية الحوارات فاسحاً المجال امام النظر المحض الذي سيعد للبناء الاجتماعي، السياسي اساساً امتن من السابق.

وكانت اولى المشكلات التي طرحها افلاطون في المرحلة الثالثة هي مشكلة علاقة المحسوس بالمعقول بوصفها بداية العلم، او علاقة الكثرة بالوحدة من حيث هي احدى المسائل المحورية في الفلسفات كلها او ايضاً علاقة الحمل، اسناد محمول الى موضوع، في العبارة المفيدة التي يقوم عليها الكلام المعقول. اما الاسم فليس الا عنصراً من عناصر الكلام المفيد. الأرجح ان مشكلة الخطأ هي التي استثارت الانتقال من الاسم بوصفه ركيزة الكلام الى العبارة التي هي مجموعة علائق. الخطأ امر واقع، وموقعه، كما يبدو لنا، هو اللغة، وليس عدماً والعدم لا يقال، كما يزعم السفسطائي، الذي يفصل اللغة عن الواقع ليجعل منها كياناً قائماً بذاته. والترابط بين عناصر العبارة يحيل الى الترابط بين الموجودات اكانت اشياء ام صوراً ام كلاماً. وهذا الترابط هو الذي نقل افلاطون من الانطولوجيا التوزيعية الى الانطولوجيا العلائقية او الديالكتيكية وهذه بدورها وضعته تجاه ثلاثة تعارضات كبرى غير متجانسة. ألأول، بين الفيلسوف والسفسطائي، او بين الحقيقة التي هي الوجود او العلم (الفلسفة) وبين اللاحقيقة او قوة النفي القائمة في صميم الحقيقة.. واذا كان افلاطون قد اطلق اسم سفسطائي على حواره الانطولوجي وكرس للسفسطائي القسم الاول من هذا الحوار فليشير الى ان العلم لا يتحقق الا اذا انتزعنا من الحقيقة جنس السفسطائي الخبيث الذي هو قوة تزوير وتزييف. وكان قد بدأ حوار **الثيئيتس** ايضاً بطرده من العلم. فالاصل الانطولوجي للخطأ

هو اللاوجود او اللاحقيقة في قلب الوجود والحقيقة. التعارض الثاني بين برمنيذس وهرقليطس او بين السكون والحركة، كل منهما يوجد بوجود الآخر. ولهذا فالغريب من ايليا هو المحاور الرئيسي في حوار السفسطائي، وبلسانه يعلن افلاطون قراره التاريخي: «لنقتل ابانا برمنيذس»؛ اذ لا يمكن للوجود ان يتحرك الا اذا خالفنا مبدأ برمنيذس وأقحمنا العدم في الوجود.. ويسائل الغريب ثيئيتتس مستنكراً: او نعتقد ان الوجود قائم في جلاله لا حياة ولا حركة؟ بهذا يصبح الوجود علائقياً فالطريق ممهدة امام الانطولوجيا الديالكتيكية، وقد وجدت النواة الصلبة التي تقوم عليها.

التعارض الثالث، بين ابناء الارض واصدقاء الصور، الوجود عند اولئك لا يتجاوز حدود الاجسام الصلبة التي هي بمتناول حواسهم؛ وعند اولاء لا يمكن ان ينسب، الا إلى **المعقولات المجردة المعزولة عن المحسوس والتي تستأثر بتأملاتهم.. والحق ان افلاطون دفع هنا بالتعارض بين الماديين والمثاليين (بالمعنى القديم للمفهومين) الى حدوده القصوى** ليكشف عن تهافت الفريقين. نقاش قديم، يستبقي منه هنا افلاطون التعارض ذاته يقوله بصور ساخرة كاريكاتورية هي اقسى على المثاليين منها على الماديين، وخلاصته ان الوجود لا يمكن ان يرتد الى معطيات الحواس التي هي وجه من اوجهه، ولا الى الوجه الآخر الذي هو المجردات المعزولة عن الواقع.

ان للصورة وجوداً ذاتياً بدون شك، الا ان الصورة لا تدخل فسحة الشعور الا مع التجربة وبمناسبتها، فهي حيث يتبدى الموجود لذاته وعندها يعبر.

التعارضات الثلاثة هذه هي ابعاد الموجود ـ والوجود ـ تدمجها ببعضها وتؤلف بينها الاجناس الخمسة الكبرى التي تجعل من الاشتراك علاقة وتعمم الاشتراك على الموجودات طرا.

والاجناس الخمسة الكبرى هي الوجود، الحركة ـ السكون والهوية ـ الآخرية، فالموجود ليس عين ذاته (هوية) الا لأنه يستبعد الآخر، يزيله بمعنى ما وفي الوقت ذاته يتكامل معه. والآخر كذلك، فكل منهما يوجد في عمليتي النفي والاثبات المتبادلتين، أو في العلاقة ذات الطرفين المتناقضين: الوجود والعدم. والحركة بدورها لا توجد الا اذا كان ثمة سكون هي بالنسبة اليه حركة. والعكس ـ صحيح.. فلم تعد الصور إذن كيانات عقلية، كل منها قائم او مستقل بذاته؛ بل هي في تجاوب مستمر مع بعضها ومع الاشياء، وهذه بدورها متجاوبة مع بعضها، هي وبقية الموجودات. بهذا يؤلف الكل وجوداً ترابطه عضوي وهو ينزع باستمرار نحو قطب وجوده وغايته القصوى اقصد الخير، والكل هذا حي، عاقل، مما يدل على ان افلاطون ما برح اميناً لبرمنيذس الذي رأس في الوجود والفكر امراً واحداً.

هل تنكر افلاطون بعد **السفسطائي** لفلسفته الأولى؟ ابداً، رغم انه في هذا الحوار اعنف على اصدقاء الصور منه على ابناء الارض؟ بل شق خطوطاً جديدة تصحح مساره السابق وتكمله. اذكر منها اولاً كوسمولوجيا **الطيماوس** حيث تجري الامور وكأن الكون، كوسموس، يسير وفق حساب دقيق ومعقد يضبط تحركاته الصغرى والكبرى؛ وقد قام به الصانع وهو يحاكي نموذجاً، اي صورة مسبقة لهذا الكون، ومن ثم **انتربولوجيا الفيلسف** الذي يكمل **السفسطائي** كما سنرى للتو، وثالثاً حواري **السياسي** و **الشرائع** حيث بدأ افلاطون اعادة **نظر شاملة في سياسة الجمهورية ليجعلها اكثر ترابطاً بالواقع؛ ولكن مع الحفاظ على الناظم لهذه السياسة وهو روحها، أقصد صورة العدالة كما رسمتها الجمهورية.**

يبدو من مناقشة أرسطو لتعاليم معلمه الأخيرة الشفوية في الكتاب الرابع من الميتافيزيقا وقد أشرت اليه، ان افلاطون، عوضاً عن أن يقف عند نظريات فلسفته وقضاياه ليربط بعضها ببعض فتؤلف مذهباً (أو افلاطونية) واصَل البحث عن خطوط أيضاً جديدة في اتجاه سبر الطبيعة الرياضية للموجودات. وبالفعل فقد كانت نتائج الرياضيات في المرحلة الثانية احتمالية رغم دقتها الاستنتاجية لانها تنطلق من فرضيات فهي تقتصر على مقاربة الواقع حقاً أو الحقيقة. ولكنها تمرين متميز للذهن يمكنه من أن يعيش بحرية مع المجردات ويتفاعل معها لينتقل منها الى الديالكتيك الذي ينقله بدوره الى المعقولات أو الصور. أما في التعاليم الشفوية فيبدو انه صار لمفاهيم الرياضيات الأساسية (الواحد، الزوج، المساواة، اللامساواة...) وجود ذاتي. أفكان أفلاطون يفكر باحلالها محل الصور؟ أم لجعل الصور من طبيعة رياضية؟

سؤال لا جواب عنه.

يبدو كما يلاحظ بول ريكور، من حركة الصعود ان صورة الخير صارت في **السفسطائي** وبعده، ما بعد أو ما وراء الموجودات والوجود لأن الخير مبدأ وجود وحيث يمكن ان تلقاه الانفس، فهل نزع افلاطون عن الخير سمة الوجود؟ هل بدأ اذ ذاك فكر افلاطون مرحلة جديدة من مراحل تطوره، تشبه ما تجاوز الانطولوجيا عند هيدغر؟

سؤال آخر لا جواب عنه.

في الطريق الى الانسان والوجود

لا يمكننا أن نفهم فلسفة أفلاطون السياسية والانتربولوجية - أو العملية اذا شئت - الا اذ وضعناها في اطارها التاريخي. وكانت السياسة تشمل عندهم تنظيم وتوجيه الحياة الانسانية بكل ابعادها، اي المدينة الدولة وسكانها، افراداً وجماعات. . وقد تمتد عند بعض من كبار مفكريهم - ومنهم افلاطون - فتضم مصير الانسان، بعد الموت كما قبله، فهي اسمى فعاليات المواطن وارفعها شأناً. كما ان الفلسفة السياسية واطارها التاريخي يشكلان الارضية التي نشأت فيها وتطورت قضايا ومفاهيم فلسفة افلاطون النظرية، فلا يمكن شرحها او تفسيرها بدونها.

كانت بلاد الاغريق تجتاز في القرن الرابع ق. م. منعطفاً تاريخياً حاداً اوقع مؤسساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية **في ازمة عنيفة انتقلت لتوها الى اللغة والعقل والمعقولية، التقاليد والاخلاق والمعتقدات الدينية، ووضعت اسس الدولة والتشريع - وبالنتيجة الوجود الاغريقي ذاته - بين الحياة** والموت. وكان من الطبيعي ان تَتَوضَّحَ الازمة هذه في اثينا التي كانت قد استقطبت، مع بريكلس وبعده، المدن - الدول الاغريقية، سياسياً وثقافياً، حضارياً وفنياً، فأثينا، يومها، عاصمة العواصم فيها تكون المسرح والفلسفة، ومنها انطلقت فنون الاغريق وفكرهم وثقافاتهم فعمت العالم واستمرت الى ايامنا.

كانت الازمة نتيجة عوامل كثيرة متداخلة، كل منها بمثابة فعل استثار رد فعل. وهاك اهمها:

اولاً التضخم السكاني، فالاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي في عهد بريكلس وبعده، جعل من اثينا محط رحال المغامرين والعاطلين عن العمل، في بلاد الاغريق واحياناً حولها من كل فئات الشعب ومنهم فئة الاساتذة الذين عرفوا باسم السفسطائيين، اي المعلمين، بحيث بلغ عدد سكان المدينة وضواحيها او الدولة في وقت من الاوقات حوالى مائتي الف نسمة؛ على ما يرى بعض المؤرخين، وهذا رقم خيالي بالنسبة لمدن - دول، كان افلاطون وارسطو يريان الا يتجاوز عدد سكانها الخمس عشرة الف نسمة؛ وهو الرقم المألوف اذ ذاك في بلاد جبلية شحيح محصولها الزراعي، صناعتها ذات تقنية اولية، لم يتطور منها سوى بعض الحرف الفنية كصناعة الخزف مثلاً التي اعتمد عليها جانب كبير من تبادلها مع البلدان المجاورة. ويرى بعض المؤرخين ان العبيد نابوا عند الاغريق مناب الألة، وكانوا يعتمدون عليهم للقيام بالاعمال الشاقة وفي خدمة بيوت الاثرياء.

كان لا بد للتضخم السكاني من ان يبدل جذرياً البنى **الاجتماعية ومعها علائقها والقيم الناظمة لها، ومنها بالدرجة** الاولى الطبقات وبالتالي توازن القوى في المجتمع الاغريقي. فالارستقراطية الحاكمة وكانت مؤلفة من الاسر الثرية وكبار الملاكين، صارت قلة بالقياس الى الغرباء الوافدين على المدينة، وكانوا من الحرفيين والباعة والوسطاء؛ ومنهم من كانوا مرتزقة على استعداد للقيام بأي عمل مأجور، ومن جملة الغرباء الوافدين فئة المعلمين (سونيستوس: معلم) الذين ادخلوا على اثينا منذ اواسط القرن الخامس ق. م. بدعة لم تعرفها من قبل هي التعليم المأجور، وهم الذين تصدى لهم اخيراً كل من سقراط وافلاطون وارسطو.

هؤلاء كانوا ايضاً من جملة الباحثين العلميين الذين تكاثروا اذ ذاك ومعهم تقدمت العلوم والتقنيات ومنها بالدرجة الاولى **اللغويات والرياضيات، والطب. ويبدو من بعض الحوارات المتأخرة (مثلاً الطيماوس و الثيئيتس حيث التشديد على العدد الاهم) ان الذي استرعى انتباه افلاطون هو تقدم طرق** البحث العلمي وتبدل المعقولية الذي اخذ يبدل بدوره تصور الاغريق للكون (كوسموس) والعالم، ودفع افلاطون ذاته للقيام ببحوث معمقة وحسابات دقيقة في الاكاديمية للتدليل على صحة تصوره الرياضي للوجود.

وكانت اولى نتائج هذه التبدلات الشاملة انقسام الناس، سياسياً وثقافياً الى فريقين كبيرين: انصار القديم وانصار الجديد (راجع هنري جولي، **الانقلاب الافلاطوني**، لوغوس - ابيستيمه - بوليس)؛ الارستقراطية التي كانت ما تزال حاكمة بشكل او بآخر ومعها الذين يسيرون في ركابها، ومقابلهم سواد الناس (جلهم من الغرباء المهاجرين) وقد حولتهم الازمة الاقتصادية الى متسكعين يسيرون في ركاب اي سياسي يتملقهم ويعدهم بالعمل او بتحسين اوضاعهم الاجتماعية. وهذا ما جعل الحكم يتأرجح بين طغيان الفرد وطغيان الغوغاء؛ ودفع مؤلف **الجمهورية** الى ادانة النظامين: الديمقراطية لأنها حكم الغوغاء (ديموس) والديكتاتورية لانها حكم الغرائز التي افلتت من كل قيد (الكتاب التاسع من **الجمهورية** ، ففيه تحليل دقيق لم يتجاوزه الزمان للديكتاتورية التي شاهدها افلاطون في رحلاته الثلاث الى سرقسطه).

هل كان افلاطون محافظاً من أنصار القديم في حين كان السفسطائيون من رواد التجدد والتقدم، كما يزعم بعضهم ؟ لم يكن الواقع، ولن يكون، يوماً بسيطاً واضح المفاصل كما يود السياسي ان يتصوره. ومن ثم كان الهدف الذي كرس افلاطون حياته وفكره لتحقيقه لبس الفلسفة، ولا الصراعات

الاجتماعية او النظرية وغيرها؛ فهذه كلها وسائل لقضية ميؤوس منها، او تكاد؛ اقصد الوجود الاغريقي المهدد، دولاً وثقافة وما شئت. فسؤال افلاطون بصيغته الاعم هو: ما الطريق التي، اذا ما سلكها الانسان، فرداً وجماعة أدت به الى تحقيق العدالة حوله وفي ذاته ؟ وهي التي تفضي به الى مصدر الوجود والسعادة الذي هو الخير ؟ أما صيغته الاخص فهي: ما السبيل لاعادة الحركة والحياة الى مدينة ـ دولة وضعها اللامعقول على شفا الهاوية ؟

ان جواب افلاطون هو الذي يعنينا اليوم، وخلاصته ان هذه الطريق هي اعادة تكوين الانسان بتربية علمية ونظام اجتماعي عقلاني؛ وحدهما كفيلان بتحقيق العدالة التي هي الانسجام والتوازن والتكامل بين الابعاد والعناصر التي يتألف منها كل من النفس والمدينة والكون وبين الثلاثة. . فالعلم يلجم الغرائز ويقضي على الفوضى؛ وهما مصدر الشر والشقاء، ومن المعلوم ان الجهل عند الاغريق مرض مميت اذا ما شفي منه الانسان استعاد الوجود، ومعه الاخلاق والسعادة.

ان العلم المقصود هنا هو العلم الكلي او الفلسفة، اي الذي يكشف عن الاسس الاولى اطلاقاً للوجود والعقل ـ او المعقولية اذا شئت ـ لهذا الكشف يستطيع ان يجعل من العلوم المختلفة جملة واحدة تحاذي الوجود وتقوله.

والفيلسوف ـ الملك هو الذي تمكن بفضل بحوثه وتأملاته المستمرة، حياته كلها، من ان يرى الخير مصدر الوجود والعقل ليحقق في ذاته ولذاته العدالة والمعقولية الأكمل. هذا الانسان الزاهد بالمال والمناصب وبقية شؤون الدنيا، تجبره المدينة ـ من واجبها اجباره ـ فرداً كان ام هيئة على ان يتولى، عندما يبلغ الخمسين، من ان يحكمها اذ يضع الخطة الاشمل لتنظيمها ويشرف على تنفيذها بحيث يحقق لوطنه المعقولية الاكبر.

وبتعبير آخر فان الفيلسوف ـ الحاكم هو اتحاد النظر والعمل في كيان انساني واحد، وهذا واحد من اهداف الفكر الانساني الكبرى، اول من بشر به، وشرع له بين الكبار افلاطون وآخرهم كارل ماركس، وان كان كل مفكر تصوره على شكل يختلف عن تصور الآخر ويتفق مع معطيات عصره. وكلهم أخفقوا.

الاخفاق هذا هو الذي ولد منه، ويولد باستمرار الفكر النظري الذي يدعي لذاته الكلية، اقصد الفلسفة، لا يمكن، على اية حال، ان نصنف افلاطون مع المحافظين، فقد حذف من جمهوريته ـ وشرائعه ـ ارستقراطية الثروة والدم التي كانت ما تزال حاكمة، رغم زعزعة مواقعها. كما ازاح ارستقراطية القوة التي فضلها على السابقتين (الكتاب التاسع من الجمهورية) واحل محل الكل ارستقراطية العلم والفكر (العلماء او الفلاسفة). تلي فئة او طبقة الحراس المنظمة رتبوياً، وكل من افرادها يجمع حسب مرتبته بين مستوى معين من الثقافة ومن التدريب العسكري الكامل بحيث يتمكنون من الدفاع عن الحدود وحفظ الامن في الداخل. وهم يؤطرون المواطنين من فلاحين وحرفيين وغيرهم (الطبقة الثالثة) مما يمكنهم من تنفيذ ـ او السهر على تنفيذ ـ الخطط العامة. ويسهرون على تنظيم المطاعم العامة التي كانت تعدها البلديات للفقراء، وتعممها الجمهورية على الجميع. فالملكية جماعية والنساء مشاع، والجمهورية ليست غنية ولكن عليها ان تكفي ذاتها بذاتها. وهذا اوفق لها لأن اسباب اللامساواة وبالتالي النزاعات الكبرى والصغرى تكمن في احتكار المرأة والثروة، كما لاحظ ويلاحظ دوماً المصلحون الاجتماعيون. وافلاطون من انصار الالتزام المتشددين، كما تقول اليوم. . فهو يستبعد من جمهوريته كل شاعر او موسيقي. . . يسترسل في فنه مع انفعالاته وغرائزه وبقية العواطف الرخوة، اذ ان هذه سرعان ما تنتقل بالعدوى الى الناس فتجعلهم يتقاعسون في اداء واجباتهم. كما انه نزه الاله عن كل عيب ووحده وطهر الاوليمبوس من صراعات الألهة على النساء والمناصب.

ربما ان افلاطون كان اول من جعل بشكل منهجي الامتحان الزامياً لكل مرتبة اجتماعية. وللانتقال من مرتبة الى مرتبة. وهو وإن كان يعتقد ان انواع الناس معدة مسبقاً، فالانتقال عنده ممكن ولكنه يحتاج الى جهد كبير ومواهب متميزة.

وعلى اية حال فنظام الجمهورية ـ الحدي يجب ان يحقق المعقولية الاكمل بنسبة اقتراب الجماعة منه.

لا يمكننا أن نفهم شيوعية الجمهورية البدائية إلا اذا وضعناها ضمن تصور الاغريق للكون والعالم في اطار الظروف السياسية والاقتصادية التي كانت عليها المدن ـ الدول الاغريقية في القرن الرابع ق.م. فلقد كان الصراع بين هذه الجماعات الصغيرة على كل المستويات وفي المجالات كلها أكثر من التعاون، والبلاد فقيرة اجمالاً؛ فهي تعتمد في مواردها الاقتصادية أولاً على الزراعة في أرض شحيحة كما قلت؛ ومن ثم على الحرف اليدوية في جماعة انصرفت نخبتها المفكرة للتأمل النظري وحده وطورته الى حد يتجاوز كل تصور. أو لم تفرضه على العالم الى أيامنا وما بعدها؟ أما التجارة التي هي المورد الثالث فكانت تزدهر فعلاً في ظروف الاستقرار النادرة

يومها. ولهذا أعاد أفلاطون وبعده أرسطو الدولة الى حجمها الطبيعي الذي هو 15000 خمسة عشر ألف نسمة.

وكان الاغريق يعتقدون، مع الشعوب القديمة ان الكون، وان كان غير محدود، فهو متناه ومكتفٍ بذاته، على ما هو عليه دائماً وابداً؛ زمانه الدوري يكرر مع كل دورة البشر انفسهم الذين هم بعدد محدود مع احداث حيواتهم ذاتها (العود الابدي عند نيتشه الذي هو واحد من تصورات الأبدية). ولمفكري الاغريق اجتهادات كثيرة في مدة كل دورة؛ ولا توجد قوة عالية على العالم تدبره او تخلق من العدم. فهادس، الذي هو ضرب من ضروب تصور الجحيم المخفف في جوف الارض، والاليمبوس حيث النفوس الطاهرة مع الالهة في مكان مرتفع أنقى هواء من مكان أرضنا (راجع تصور أفلاطون للكون بمستوياته الثلاثة في القسم الأخير من حوار الفيدون وتصوره لعودة الأنفس الى الأرض في الكتاب العاشر ـ القسم الأخير ـ من الجمهورية).

الجمهورية نموذج حدي، صرف، من وحي الشباب الذي يتوجه عفوياً نحو الكمال المطلق؛ وعلى الواقع أن يحتذي به. وهو يستند الى مسلمة أولى خلاصتها ان في الانسان نزوعاً الى التسامي على ذاته باستمرار، عسى أن يدرك يوماً المطلق. وإلا لما كان ثمة مسوغ للنموذج ولما كان نمو.

فعلام اذاً أعاد أفلاطون القول فيما قال؟ أكان يرى ان الانسان والوجود واقع لا يستنفده قول؟ ولا أقوال؟ ولكن بالمقابل، علام الاستعادات والفلسفات اذا كان الوجود الانساني بسيطاً مبسطاً كما يتصوره الفكر القاصر أو الايديولوجي المحترف؛ كلمات وتجهز عليه؟ لقد وضع أفلاطون في سن النضج أكثر من تصور، كل تصور لوجه من أوجه الواقع الكلي يقوله كله من منطلقه؟ كل تصور عالم كامل يتكامل بذاته ولذاته ومع غيره ولغيره. وفي كل منها قول الشباب وشيء آخر يجعل منه غير تصور الشباب وإياه؛ يحتفظ من قول الشباب على الخصوص بالخير، مصدر الوجود والحركة والحياة ونحوه تطلع الموجودات على انه أفق صبوتها. ويضيف اليه لا متناهي الفكر وهو في قمته. وهذا ما يعطي الحوارات سن النضج ـ كالسفسطائي مثلاً ـ كثافة فلسفية، قلما بلغها الفلاسفة. اقتصر مع ذلك من هذه التصورات ـ العوالم على الفيلفس الذي يكمل ما سبق وقلت ويتكامل معه.

في الفيلفس، نعرف ان الخير تناسب وجمال وحقيقة، وهو، لهذا في صفاته الكامل المقياس المطلق، مما يضعه فوق تصوراتنا.

في حين ان الواقع مختلط بكل انواعه وفي مستوياته كلها، فالكون مزيج من القدر الاعمى، اللامعقول والصدفة ومن العقل المدبر الذي استخدم القياس ليجعله على احسن وجه ممكن. والمزائج في الكيانات الحية ثلاثة: النفساني الذي يختلط فيه الجهل مع المعرفة؛ يلي النفساني ـ الجسماني وثالثاً الجسماني؛ وفي هذين يختلط الحار بالبارد، الالم باللذة... وفي الكل يختلط الانفعال مع الفعل؛ في الحركة يختلط البطيء مع السريع، وفي الحجوم الصغير مع الكبير. واللذة مشوبة بالألم والقدرة بالضعف...

الحياة الصالحة او السعيدة هي ايضاً وجود مختلط يتألف من اربعة اجناس متمايزة كل منها عن الآخر ومتكاملة في الوقت ذاته: الاول جنس اللامحدود، الثاني جنس الحد، الثالث جنس المختلط والمحدث، والرابع علة الاختلاط او الاحداث، اما الحكيم الذي عليه ان يحدث الاختلاط باستخدامه المقياس الذي يجعل الاجناس تتناسب وتتعادل وتتوازن، فتكون قد اكتملت فيه هذه الحياة ببلوغها اكبر درجة ممكنة من الصفاء.

نلاحظ، مما تقدم، ان افلاطون نوع وعمم في الفيلفس ديالكتيك التناقض وجعل حدوده تتجاوز الاثنين؛ فهي ثلاثة أو أربعة، وجعل احياناً انفتاحه غير محدود، كما انه عمم في حوار السياسي ديالكتيك القسمة بتطبيقه على نماذج اخرى من الواقع. بهذا جعل منهجه يحاذي بنى الموجودات ويستخدم في الوقت ذاته للكشف عن مفاصله.

خلاصة

وضع افلاطون الشاب ذاته دفعة واحدة في المستوى الارفع الذي هو الخير ومنه رأى ـ حاول رؤية ـ الموجودات ومنها الصور ليشدها الى مصدر انبثاقها؛ في حين ان أفلاطون الشيخ انطلق من الواقع المختلط ليعيد إنشاءه بالتربية المناسبة التي أسس الاكاديمية من أجلها لتبلغ به أعلى مستوى ممكن من الكمال؛ واستخدم لهذا في المرحلتين مناهج عددها بتعدد المواقع والموجودات.

فأفلاطون من معاصرينا في اغلب ما كتب.

ثمة فرق واحد اساسي لا يُتجاوز بيننا وبينه، بيننا وبين الاغريق والرومان: هو ان الناظم للوجود والفكر عندنا هو معنى اللامتناهي؛ وعندهم، هو معنى الكمال، وافلاطون طلب الكمال من الكتابة والفكر والانسان... ومن ذاته.

مصادر ومراجع

- افلاطون، الحوارات بالعربية، برمنيدس، الثيئتس، السفسطائي، الفيلفس، الطيماوس، كريتياس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، نشر وزارة الثقافة، دمشق، لا.ت.
- المؤلفات الكاملة، مزدوجة اللغة (اغريقية - فرنسية)، 14 مجلداً، مع مقدمات، شروح وفهارس، نشر بوردو، باريس، لا.ت.
- جولي، هنري، الانقلاب الافلاطوني، ابيستين - لوغس - يوليس، نشر ڤرين، باريس، لا.ت.
- روبين، نظرية الحب عند افلاطون، نشر المطبوعات الجامعية الفرنسية، طبعة ثانية، باريس، لا.ت.
- شتله، فرنسوا، عن افلاطون، ترجمة حافظ الجمالي، لا.ت.
- فتسوجيير، التأمل في فلسفة افلاطون، نشر ڤرين، لا.ت.
- كريتياس، بروتاغوراس، الجمهورية، ترجمة ردين بنديكتي، نشر وزارة الثقافة دمشق، لا.ت.

انطوان مقدسي

الإلحاد

Atheism
Athéisme
Atheismus

تضع مسألة الإلحاد نفسها، باديء ذي بدء، على الصعيد الاصطلاحي. فالمصطلح العربي يحمل بحد ذاته حكماً تقييمياً، بينما لا يتعدى المصطلح اللاتيني النطاق المعرفي. فألحد بالعربية انحرف عن، ولفظة الالحاد لا تتضمن بحد ذاتها أي إشارة إلى نفي الألوهية كما يتضح من اللفظة اللاتينية Athéisme بالفرنسية، Atheism بالانكليزية، Atheismo بالايطالية التي تتألف من السابقة A، وتعني السلب والنفي، ومن الجذر Theo، أي الله باليونانية.

من الممكن إذن تعريف الالحاد بأنه كل موقف أو مذهب ينفي وجود الله، سواء أكان هذا النفي ضمنياً أم معلناً نسبياً أم مطلقاً، سلبياً أم ايجابياً.

وتعريف الالحاد بأنه موقف أو مذهب يعني قسمته إلى شكلين: عملي ونظري. فالالحاد العملي هو موقف كل من يتصرف في هذه الحياة وكأن الله غير موجود. أما الالحاد النظري فهو مذهب كل من يسلب عن الله صفة الوجود أو لا يقرّ له بها.

وغالباً ما يوصف الالحاد العملي الخالص بالابتذال Vulgaire, Vulgar، كذلك شأن الالحاد النظري إذا ما اقترن بسلوك عملي. وهنا نكون أقرب إلى المجون أو الزندقة. ولكن هذا لا يعني أن كل إلحاد هو بالضرورة موقف أو مذهب لا أخلاقي. فكُثُر هم فلاسفة الالحاد الذين تطلعوا إلى الاستعاضة عن الأخلاق الدينية بأخلاق مدنية أو علمانية، أي بمذاهب تبغي بناء سلالم جديدة للقيم، وليس التحلل من كل قيمة.

والواقع أن اللاأخلاقية ليست صفة الالحاد المباطنة له بقدر ما هي تهمته المقترنة أو الملصقة به. وبالفعل، يعز أن نقع في الأزمنة التاريخية كلها، قديمها وحديثها، على تهمة اطلقت سداداً أو جزافاً، حقاً أو زوراً، بمثل التواتر الذي أطلقت به تهمة الالحاد وبمثل القوة الجزائية التي كانت دوماً قرينة لها بدءاً بالسجن والتعذيب وبتر اليد أو اللسان وسمل العين وانتهاء بالقتل صلباً أو حرقاً.

وإذا لم يكن بد من قرن الالحاد باللاأخلاقية، فلنقل إن شبح الاضطهاد هذا كان على امتداد العصور هو العلة الأولى للموقف اللاأخلاقي النظري، الذي اضطر معظم فلاسفة الالحاد إلى وقوفه اذ تكتموا على إلحادهم ولم يفصحوا عنه - هذا إذا أفصحوا عنه قط - إلا بصورة ملتوية وغير مباشرة وآثروا إجمالاً أن يكونوا من أهل التقية. والحق أنه كان لا بد من انتظار القرن العشرين وفوز بعض المجتمعات بالمكسب الديموقراطي حتى ينتقل بعض فلاسفة الالحاد إلى طور الجهر والتبني الايجابي بدون أن يقف هاجس القصاص حائلاً بينهم وبين العلانية.

تاريخ الالحاد إذن، بحكم القمع الذي كان رفيق دربه الدائم، تاريخ ملتبس. فأول شهيد له في شجرة عائلة الفلسفة، وهو، سقراط، لم يكن ملحداً، وللأسباب نفسها يصعب تحديد من كان الباديء بالتنظير له. أهو ديموقريطس الأبديري الذي قال إن العالم كمّ لا متناهٍ من الذرات التي تتحرك منذ الأزل في فراغ لا متناهٍ بدون أن يخلقها خالق أو يحفظها حافظ؟ ولكن ديموقريطس، على الرغم من أنه مؤسس المذهب المادي، بل مكتشف المادة، لم ينفِ قط وجود الآلهة، بل برر الخيال الشعبي بصددها وأبدى عن نزعة محافظة بشأن الدين، وان يكن باعد ما بين الإنسان والآلهة إذ جعلها لا مبالية بالعالم الذي لا يرتبط مصيره بإرادتها؟

أهو إذن معاصره وابن مدينته بروتاغوراس الأبديري، الذي كان الصائغ الأول للمذهب الإنساني عندما قال إن الإنسان مقياس الأشياء طراً، ما وُجد منها وما لم يوجد (وفي ترجمة أخرى: سيد الأشياء طراً)، مما يعني ضمناً أنه ليس ثمة ضرورة لقوة وسيطة بين الإنسان والعالم تكون هي الله أو الآلهة؟

أم هو بالأحرى أبيقور مبدع مذهب اللذة الذي كان يقول إنه لا يستطيع أن يتصور الخير إذا حذفت لذة الجسد ولذة البطن ولذة الذوق ولذة الحب؟ ولكن أبيقور الذي رماه خصومه بالفسق والفجور لم يكن متعياً إلا في النظرية، أما في الممارسة فكان عفيفاً متقشفاً. وقد عرّف أخلاق اللذة بهذه العبارة: «ليست بهجة الحياة في الشراب، ولا في لذة النساء، ولا في فاخر الموائد، بل في الفكر الزاهد الذي يميط اللثام عن أسباب كل شهوة وكل نفور، ويطرد الظنون والأحلام الخاطئة التي تعكر صفو النفوس». وصحيح ان أبيقور نفى، بحكم أخذه بالمذهب الذري في الطبيعيات، جملة المعتقدات الدينية السائدة لدى العامة، في عصره، ومنها عناية الآلهة بالبشر، والاعتقاد بخلود النفس وبأصل إلهي للكون، والإيمان بالقدر والعرافة وقراءة النُذُر، ولكنه ما نفى قط وجود الآلهة، بل قدّم على العكس أدلة مبتكرة على وجودها تتمثل في ما نراه في المنام، وحتى في اليقظة، من أشباه إلهية. فلو لم تكن الآلهة موجودة، فكيف يكون وجود لأشباهها؟ ولئن أحال أبيقور الآلهة على التقاعد بمعنى من المعاني، فما ذلك منه ازدراء أو استخفافاً بها، بل على العكس توقيراً لها وتسامياً بها عن سفاسف العالم البشري. ذلك أنه من التجديف على الآلهة كما يقول تلميذه الشاعر الفيلسوف لوقراسيوس، «ان نعزو إلى إرادة هذه الكائنات الكاملة عالماً زاخراً بضروب النقص وألوان الشقاء... فالآلهة مجبولة من مادة نقية خالصة، وهي تحيا في ملاذ من الصدمات في الفواصل بين الألوان، لا يتطرق إليها الفساد. لأنها مصونة من علل الهدم، تزجي حياتها في طمأنينة وغبطة كاملتين. والتأمل في حياتها هذه هو التقوى الوحيدة التي تليق بالحكيم».

أنعزو إذن صياغة مذهب الالحاد إلى ذاك الذي يقول الرواة إنه كان ملهم أبيقور، أي إلى ثيودورس القورينائي الذي بلغ، فيما يبدو، من ثبوت تهمة الالحاد عليه أنه لُقب بثيودورس الملحد ولكنه لقب أيضاً، على ما في ذلك من مفارقة بثيودورس الإلهي. والثابت أن الآلهة التي سخر منها - مما سبّب له بعض المتاعب في المدن التي حلّ فيها - كانت آلهة الميتولوجيا الشعبية التي تعاني من كل ما يعانيه البشر من انفعالات كالغيرة والحسد والعسف والبغض وتقتتل فيما بينها كما يقتتل البشر وتلجأ إلى الحيلة والسحر وحتى السم كما يفعل أشرار البشر. فالآلهة، بالمعنى الفلسفي للكلمة لها كبرياؤها، فكيف يليق بها ما لا يليق حتى بالبشر؟ وثيودورس على كل حال فيلسوف ذو كبرياء. أفلم يتوعده ليزيماخوس، ملك تراقية ومقدونية، بصلبه فكان رده: «سيان عندي ان تتحلل جثتي في التراب أو في الهواء»؟

والالتباس لا يحيط بتاريخ الالحاد فحسب، بل بنظريته كذلك. فأول من وضع نظرية شاملة في الالحاد كان أفلاطون في الباب العاشر من محاورة القوانين. فقد ميز أفلاطون ثلاثة أنواع من الالحاد:

1 - نفي وجود الآلهة.
2 - نفي العناية الآلهية حتى في حال الاقرار بوجود الآلهة.
3 - الاعتقاد بامكانية استمالة الآلهة بالصلوات والقرابين.

ووجه الالتباس في هذا التعريف الثلاثي للالحاد أنه يخلط، ليس فقط بين الالحاد المطلق والالحاد النسبي كما يستدل على ذلك من الجمع بين البندين الأول والثاني، بل كذلك بين الالحاد والدين في شكله الشعبي.

فأما نفاة وجود الآلهة فهم في رأي أفلاطون الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط، وبخاصة منهم الماديون الملطيون الذين ردوا الأشياء طراً إلى مبدأ أو عنصر واحد، هو عند طاليس الماء، وعند انكسيمانس الهواء، وعند هرقليطس النار. ورد أفلاطون على هؤلاء جميعاً أن النظام الكامل والأمثل للكون هو خير دليل على وجود الألوهية. فكما أن النفس تسبق البدن، كذلك تسبق الروح الكون. فلولا وجود نفس خيّرة سابقة على كل وجود، لما وجد الوجود، ولما وجدت الطبيعة بالنظام البديع الذي وجدت عليه. والنفس هي ما به نبدأ، والله هو النفس الذي بها يبدأ العالم.

وأما نفاة العناية الآلهية، أي أولئك الذي يعترفون من جانب بوجود الآلهة وينكرون من جانب آخر تدخلها في مسار الكون، فهم كثرة كثيرة من فلاسفة اليونان. منهم كما رأينا ديمقريطس وأبيقور (ولاحقاً لوقراسيوس). ومنهم أيضاً خلفاء أفلاطون نفسه على رأس الاكاديمية، وفي مقدمتهم الشكي قرنيادس القورينائي. فهذا الأخير، الذي ناصب كل ضروب الوثوقية العداء، شكك في كل الأدلة التي يسوقها الوثوقيون، وعلى رأسهم الرواقيون، على وجود العناية الإلهية، ومنها مبدأ العرافة وفكرة القدر. فالعرافة هي سبيل الإنسان في رأي الرواقيين إلى معرفة الإرادة الإلهية. والحال أن الحدث الذي يتنبأ به العراف واحد من اثنين: إما أن يكون اتفاقياً وإما أن يكون ضرورياً. فإذا سلمنا بأنه اتفاقي امتنعت حكماً القدرة على التنبؤ به. وإذا كان ضرورياً، فإنه يكون والحال هذه موضوعاً للعلم لا للعرافة. وكذلك فيما يتصل بفكرة القدر. فالقول بالقدر يعدل لزوما القول بأنه ليس في مكنة الإنسان شيء. والحال انه في مكنة الإنسان شيء. وإرادة الإنسان الحرة يمكن أن تكون هي نفسها علة من علل القدر. ثم ان مفهوم

العناية الإلهية متناقض جوهرياً فالله هو بالتعريف الكائن الأزلي الكامل الذي لا يصيبه تغير أو فساد. والحال انه لو كانت الآلهة معنية بشؤون البشر، فهذا معناه أنها تحس بإحساسهم، فتفرح لفرحهم وتحزن لحزنهم. وإذا كانت تحس، فهذا معناه أنها قابلة للتغير، وما يقبل التغير، وبالتالي الفساد، هو بالتعريف فانٍ. والحال ان الآلهة بالتعريف غير فانية.

هل يمكن الاستدلال من هذه المحاكمة العقلية الشكية ضد وثوقية القائلين بالعناية الإلهية أن قرنيادس كان ملحداً بحسب ما يفترض البند الثاني في تعريف أفلاطون للإلحاد؟ الواقع ان شكوك قرنيادس كانت موجهة، لا ضد الآلهة، بل ضد تصور معين عن الآلهة. ونقد قرنيادس لا ينم عن نزعة الحادية بقدر ما ينم، كما يلاحظ الدارسون، عن شعور ديني أكثر ارهافاً من ذاك الذي كان سائداً في أيامه، وعن اعتقاد «بوجود كون أبعد مدى وأشد تعقيداً وأعمق غوراً من ذاك الذي كانت العقلانية الرواقية تزعم أنها تنفذ إلى سره». وبخلاف ما يوحي به البند الثاني من تعريف أفلاطون، فإن نقد قرنيادس لفكرة القدر والعناية الإلهية لم يفتح الباب على مصراعيه أمام الالحاد، بل مهّد السبيل إلى بعث الافلاطونية بالذات، فهو إذ أحاط تصور الله بغموض لا ينفذ إلى سره، مهد الأرض للرجوع إلى الالهيات الأفلاطونية، وهي المهمة التي سيأخذها على عاتقه لاحقاً أفلوطين.

أما البند الثالث في تعريف أفلاطون للالحاد، وهو استمالة رضى الآلهة عن طريق تقديم القرابين ورفع الصلوات إليها، فقد أصبح، مع سيادة التوحيد والحضارة الدينية، معياراً للايمان لا للالحاد، ومظهراً من مظاهر التقوى لا من مظاهر النفاق والرشوة.

وفي الواقع، ان معايير الالحاد كلها انقلبت رأساً على عقب في ظل سيادة حضارة أو حضارات التوحيد الديني. فالالحاد المطلق، بمعنى نفي وجود الله، اختفى اختفاء مطلقاً من التداول على امتداد العصور الوسطى، إذ صار كبرى الكبائر. ولم يحفظ لنا التاريخ الديني، المسيحي أو الاسلامي، اسم ملحد واحد بحق معنى الكلمة. فحتى ابن الراوندي، الذي لقب بالملحد، لم يكن ينكر وجود الله. كما أن يوليانوس الجاحد لم يكن كافراً، بل كان، كما يدل لقبه، جاحداً ارتد عن المسيحية إلى الوثنية وقال بكثرة من الآلهة بدلاً من إله واحد. أما سائر الملاحدة الذين قتلوا أو عذبوا أو سجنوا أو احرقت كتبهم فكانوا في الحقيقة زنادقة أو مارقين أو أصحاب مذاهب تأويلية ولم يكونوا ملاحدة.

والواقع ان الالحاد بات له، في ظل سيادة حضارات التوحد الديني القائم على قدسية النص، معيار جديد ومعنى مغاير، وهو معنى الهرطقة أو البدعة، أي الخروج على العقيدة القويمة وقد دفع العديد من الهراطقة حياتهم ثمناً لهرطقتهم. كما أن تهمة الهرطقة كانت تطلق في غالب من الأحيان جزافاً للتخلص من الخصوم الايديولوجيين أو السياسيين. ويكاد يكون من المستحيل احصاء الفلاسفة والمفكرين الذين رموا بالهرطقة. بل إن الحضارة البيزنطية تقدم لنا مشهداً يندر مثيله على مشاحنات لاهوتية يعسر فيها تمييز العقيدة القويمة من الهرطقة. وتقضي الإشارة هنا إلى ان محاربة الهرطقة كانت تتخذ أحياناً شكل مجازر جماعية. وقد عرفت العصور الوسطى على امتداد اثني عشر قرناً سلسلة لا متناهية الطول من المذابح وحملات التأديب والابادة التي نظمت ضد الهراطقة وأهل البدع والخوارج من كل صنف ولون، ونخص منها بالذكر الحملة الصليبية التي نظمها البابا اينوشنسيوس الثالث ابتداءً من عام 1209 ضد أصحاب البدعة الالبيجية في جنوب غربي فرنسا حيث قضى عشرات الآلاف ودمرت مدن بكاملها، ومذبحة سان بارتليمي التي نظمها شارل التاسع في باريس ليلة 24/23 آب 1572 والتي لقي فيها زهاء 3000 بروتستانتي مصرعهم.

ومع اطلالة العصور الحديثة رأى النور نوع جديد من الهرطقة: الهرطقة العلمية. فقد باتت تهمة الكفر والالحاد تلصق بكل كشف علمي يتعارض مع النص أو مع ظاهر النص في الكتب المقدسة. وكان أول من ذهب ضحية هذه الهرطقة الجديدة جيوردانو برونو. وكاد أن يذهب ضحيتها أيضاً غليليو غاليلي. وقد بدت الكونيات في حينه، أي في القرن السادس عشر، وكأنها هي التي تشق عصا الطاعة على العقيدة القويمة باعتبار أن الفلكيات هي أكثر العلوم التصاقاً بشؤون السماء. ولكن الطبيعيات اصطدمت بدورها بحاجز الهرطقة العلمية. فقد كان للاهوت دوره ورأيه في طب الجسم البشري، وقد اعترض على العديد من كشوفه، كما ظل ردحاً من الزمن يعارض تشريح الجسم البشري وعندما نقل تشارلز داروين في القرن التاسع عشر الثورة الكوبرنيكية إلى علوم الإنسان من خلال كتابيه أصل الأنواع ونسب الانسان تعالت من كل حدب وصوب صيحات الاستنكار لهذه الهرطقة العلمية الجديدة. ولكن داروين نفسه لم يكن ملحداً، وقد رد على من اتهمه بالمروق قائلاً: «في تذبذباتي الكبرى لم أصل قط إلى الالحاد بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ، أي انكار وجود الله. لكني اعتقد على وجه العموم، وكلما امتد بي العمر، ان

الوصف الادق لحالتي العقلية هو: «اللاّإدارية».

وفي القرن العشرين قوبلت الثورة الكوبرنيكية الثالثة، وهي الثورة التي أحدثها سيغموند فرويد في علمَيْ النفس والجنس، باعتراضات جذرية من قبل بعض الأوساط اللاهوتية التي دفعت مذهب مؤسس التحليل النفسي باللاأخلاقية. ولكن ما يميز فرويد عن كثرة غيره من العلماء هو انه كان بالفعل ملحداً، فما رأى في الدنيا سوى عصاب جماعي.

ولكن بصرف النظر عن إيمان أو عدم إيمان هذا أو ذاك من علماء الفلكيات أو الطبيعيات أو الانسانيات، فإن الالحاد المذهبي ما كان له أن يرى النور قبل القرن الثامن عشر. فقد كانت هناك حاجة أولى إلى قطيعة معرفية، وهذه ما كانت ممكنة إلا مع الثورة العلمية التي احلت محل المعرفة العلمية، بكل ما لها من قدرة على سيادة الطبيعة، محل اليقين اللاهوتي الذي كان لا يسهِّل هذه السيادة، ان لم يؤخرها. وكانت هناك حاجة ثانية أي قطيعة ايديولوجية، وهذه ما كانت ممكنة إلا بحلول طبقة جديدة صاعدة محل طبقة قديمة آفلة على رأس السيرورة التاريخية. وقد اجتمعت هاتان القطيعتان، المعرفية والايديولوجية، في شخص الطبقة البورجوازية التي أنجبت العلماء والايديولوجيين وقدمت معرفة الواقع على معرفة النص، وربطت العملية الانتاجية بتطور القدرة على التحكم بالطبيعة بتحويلها العقل إلى علم، والعلم إلى تقنية.

إن تعاطي البورجوازية مع الواقع لا مع النص، مع العلم والتقنية والتحويل لا مع التأويل، هو الذي كان وراء ولادة المذهب المادي ابتداء من القرن السابع عشر في انكلترا ومن القرن الثامن عشر في فرنسا. والحال ان المادة بطبيعتها هادمة لكل ميتافيزيقا. فهي توحي بأنها أزلية، لا مخلوقة، مكتفية بذاتها انطولوجيا، وخاضعة ككل جماد، لقوانين طبيعية. ثم ان البورجوازية، في كفاحها الطبقي ضد الاقطاعية، كانت بحاجة ككل طبقة صاعدة، إلى ايديولوجيا واحدية تنوب مناب الايديولوجيا الثنائية للاقطاعية الآفلة، أي تنوب مناب تلك الرؤية على الازدواجية: الخير والشر، السماء والأرض، الروح والمادة.

وقد كان الفلاسفة الانكليز، وعلى رأسهم جون لوك وتوماس هوبز وجون تولاند وانتوني كولنز هم الذين أرسوا اللبنات الأولى في عمارة المذهب المادي الحديث ولازمته اللاهوتية: التأليه الطبيعي. ولكن الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وعلى رأسهم مسلييه وفولتير ولامتري وهلفسيوس وهولباخ وديدرو، هم الذين طوروا المادية إلى مذهب كفاحي لا يصبو إلى التوفيق بين العقل والنقد، بين العلم والايمان، عن طريق التأليه الطبيعي نظير ما فعل الفلاسفة الانكليز، بل يتطلع إلى تفجير كل دين وإلى هدم كل ميتافيزيقا روحية ولو عن طريق استنبات أبعاد ميتافيزيقية للمادة.

إن أول أولئك الفلاسفة، ونعني جان مسلييه، كان أشدهم شراسة في التشنيع على الدين. فقد انتظر هذا الكاهن -وكان خوري ضيعة- يوم وفاته لينشر على الملأ وصيته السرية التي تعلّم الالحاد الشامل. وفي مقاطع شتى من وصيته يتبدى مسلييه تلميذاً راسخ الاقتناع لأبيقور. فعنده ان طلب السعادة في الحياة الدنيا هو البديل الطبيعي والمنطقي عن نشدان الهناء الأبدي في العالم الآخر. ذلك أنه «لا خير يرتجى ولا شر يرتهب بعد الموت». فعلى الإنسان أن «يستفيد بحكمة من أيام حياته وأن يتمتع بكل ثمار الحياة» لأن «الموت يضع نهاية لكل معرفة ولكل شعور بالخير والشر». ويسوق مسلييه ثمانية أدلة على عدم وجود الله، بدون أن يأتي - والحق يقال - بشيء شخصي من عنده سوى دليله على بطلان ما ينسبه اللاهوتيون إلى المسيح من معجزات. ذلك أنه لو صح ان المسيح صنع كل المعجزات التي يقال إنه صنعها لكان أولى به أن يأتي المعجزة التي ما أتاها قط: «ان أولى تلك المعجزات وأكبرها شأناً وأعظمها مجداً له وأكثرها ضرورة وفائدة في الوقت نفسه للبشر كانت أن يشفيهم حقاً جميعهم من كل أمراض نفسهم وعاهاتها... وأن يجعلهم كلهم حكماء وكاملين، إن بالجسد وإن بالروح... تلك هي بكل تأكيد أولى المعجزات وأجملها وأمجدها وأكثرها فائدة وضرورة للبشر التي كان يفترض بمسيحكم ان يأتيها... لأنه ما نزل من السماء إلا لذلك كما جاء في إنجيله».

وقد كان فولتير أول من نشر فقرات من وصية مسلييه، ولكن فولتير نفسه، وعلى الرغم من كل ضراوة الهجمات التي شنها رجال الدين، لم يكن يحب الالحاد ولا الملحدين. وقد قال في رسالته إلى الملحدين: «لو لم يكن الله موجوداً لكان ينبغي إيجاده». وقد أضاف القول في المعجم الفلسفي إن العالم غير قابل لأن يساس لو لم يكن هناك «إله منتقم يعاقب في هذا العالم كما في العالم الآخر الأشرار الذين استطاعوا الإفلات من العدالة البشرية».

لم يكن فولتير إذن، على الرغم من شهرته كملحد، عدوا لله، بل فقط للدين ولرجاله. وهذه النزعة المضادة للاكليروسية وجدت في أسلوبه التهكمي المشهور الذع لسان للتعبير عنها: فآباء الكنيسة هم «طاعون الانسانية ومصدر كل الشرور والآثام»، ونظام الرهبنة هو مسخ للطبيعة البشرية كما سوّاها

الله: «إن جنون الخصي هذا هو أكبر إساءة للطبيعة البشرية».

ولا يذهب لامتري هو الآخر إلى حد نفي وجود الله. ولكنه بعكس فولتير يعتقد أن الالحاد يمكن أن يكون اخلاقياً. وكما يقول في كتابه الانسان ـ الآلة، فإن الفلسفة لا تستطيع اثبات وجود النفس ولا اثبات وجود الوحي. والله ممكن الوجود ولكن ليس واجب الوجود. ووجوده أو عدمه لا يلغي ضرورة الأخلاق، فحتى لو عمّ الالحاد «فإن الطبيعة ستستعيد حقوقها وطهارتها». وقد كان لامتري، وبنزعته المادية الآلية والحتمية وبنفيه، القاطع لوجود نفس مفارقة وبتوكيده على أن الانسان مجرد حيوان أعلى مصدر حرج لزملائه الماديين. وقد طرد بسبب كتبه وآرائه من فرنسا وهولندا على التوالي، ولم يجد ملاذاً إلّا لدى فريدريك الثاني ـ وكان ملحداً سافراً ـ فعيّنه قارئاً في بلاطه وأجدى له معاشاً وأدخله إلى أكاديمية برلين.

ولا يزيد سائر الماديين، هلفسيوس وهولباخ وديدرو، على التوكيد بأن الانسان مزيج من المادة، وأن الروح جملة من الاحساسات، وأن العلة الأولى أو الأخيرة لا ضرورة لها، وأن الانسان قادر على أن يصل بنور العقل الطبيعي إلى حقائق الوحي بدون أن تكون به حاجة إلى الدين الذي هو أصلاً من اختراع رجال الكهنوت الذين يتوسلون بطقوسه وأسراره ليبقوا الناس تحت سلطانهم، وأن خير تربية للإنسان أن يعود إلى فطرته النقية البدائية قبل أن تغيرها القوانين والأديان. وأن أخلاق العقل المستنير أسمى من أخلاق الترهيب والترغيب، وأن الجهل هو الرذيلة الكبرى. أما الالحاد بحصر المعنى، أي نفي وجود الله فهو مسألة برسم الخاصة لا العامة، وبالأصل، ما جاوز قط ماديو القرن الثامن عشر الفرنسيون بصدد هذه المسألة المذهب اللاأدري كما صاغه في الحقبة نفسها ديفيد هيوم الذي قال بتعليق الحكم.

وفي الواقع كان لا بد من الانتقال إلى قرن آخر وإلى بعد آخر ليعرف الالحاد المذهبي تطوراً جديداً. وبالفعل، وفي ألمانيا في القرن التاسع عشر، شهدت المادية، بالتوازي مع التقدم العلمي السريع، طفرة ضمنت لها على امتداد القرن انتصاراً شبه تام. فالعلماء هذه المرة، وليس الفلاسفة، هم الذين أخذوا على عاتقهم طرد الميتافيزيقا وكل ما هو خارق للطبيعة من مجال المعرفة الانسانية. ذلك أن المطلوب لم يعد تفسير العالم، بل فتحه والتحكم به. فهوذا العالم الفيزيولوجي كارل فوغت يؤكد، ضمن المثالية، أن «الأفكار للمخ كالصفراء للكبد والبول للكليتين»، ويسدد نيران مدفعيته العلمية «ضد تلك الخرافات التي لا سند لها تقوم عليه» ومنها «خرافة آدم وحواء» و «خرافة نوح» و«خرافة خلود النفس».

وهوذا عالم الكيمياء ياكوب موليشوت يؤكد، ضد المثالية أيضاً، أنه «لا فكر بدون فوسفور». وها هو عالم الأحياء ارنست هيكل يتبنى مذهب داروين في النشوء والتحول ويطور المادية الآلية إلى مادية دينامية ويتطح لفك ألغاز الكون كما يدل عنوان كتابه الرئيسي الصادر عام 1899، ويؤكد أن مفاهيم الخلق والعناية الإلهية والنفس الخالدة مفاهيم ساذجة لا تعمد للفحص العلمي، وأن دين المستقبل يجب أن يقوم على قيم بشرية خالصة هي الحق والخير والجمال. وهوذا أخيراً الطبيب الفيلسوف لودفيغ بوخنر يرد الروح إلى المادة والمادة إلى القوة، ويؤكد أن المادة، من حيث هي قوة، فاعلية أزلية، وأنه لا حاجة بالتالي إلى إله خالق ليعطي العالم إشارة البدء، وإلى نفس مفارقة للبدن لتفسير ظاهرة الفكر، وذلك لأنه «كما تتقلص العضلة وتفرز الغدة، كذلك يفكر المخ».

هذه المادية التي وصفت عن حق بأنها غليظة وفجة والتي ادعت لنفسها الصفة العلمية لم تكن هي الشكل الوحيد للمادية الذي ساد في ألمانيا في القرن التاسع عشر. فانطلاقاً من هيغل ووصولاً إلى ماركس عبر فيورباخ تكوّن مذهب مادي وإلحادي يصح وصفه بأنه إنساني. فهو مذهب أراد أن يحل الإنسان محل الله، والفلسفة محل الدين، وان يقلب الثيولوجيا الالهيات إلى انطولوجيا، انطلاقاً من معادلة مؤداها ان كل نفي لله هو توكيد للانسان وكل توكيد للانسان هو نفي لله. وقد تفرغ فرع بكامله من هذه المدرسة ـ التي اشتهرت باسم اليسار الهيغلي ـ للنقد التاريخي للكتب المقدسة. ومن هؤلاء دافيد شتراوس مؤلف حياة يسوع وبرونو باور مؤلف نقد التاريخ الانجيلي و المسيحية مهتوكا سرها والذي بلغ من عدائه للمسيحية ان لقّبه اصدقاؤه بـ «مسيح الالحاد». وعنده ان المسيحية تتعارض مع كل ما هو طبيعي في الانسان. وأنها لا تعكس سوى شقاء العالم. فقد تولدت من انحطاط العالم القديم والآلام التي نجمت عن هذا الانحطاط، فما شاءت ان تلتقي ماهية الانسان إلا في الشقاء والألم. والحال ان الانسان حر حتى في مواجهة الموت، وهو مشرّع نفسه حتى عندما يعتقد أنه يخضع لإرادة عليا. ومن ثم فإن الغاء المسيحية هو إلغاء لأعتى عقبة تنتصب في وجه التفتح التام لوعي الذات الشامل في الانسانية.

أما لودفيغ فيورباخ، مؤلف ماهية المسيحية، فلم يكتف بدور الناقد والهادم، فنظراً إلى عميق اقتناعه بأن الهدم لا يصل إلى الجذور حقاً، إلا إذا قام مقام المهدوم بناء جديد ليملأ الفراغ، فقد رأى ان المطلوب ليس الغاء المسيحية بل تحويل ماهيتها بحيث تحل الانسانيات محل الالهيات وذلك ما دام إله

الإنسان هو الانسان نفسه.

هذه النزعة الإنسانية الفيورباخية اتاحت لكارل ماركس أن يبني مذهبه الخاص في الالحاد حول مفهوم الاستلاب. فالاستلاب لم يعد دينياً خالصاً كما الشأن عند باور أو فيورباخ، بل هو أيضاً سياسي واجتماعي، على الأخص اقتصادي. ومن ثم فإن الالحاد الذي يكتفي بنفي وجود الله لا يعدو أن يكون مرحلة متجاوزة، فالمطلوب من الآن فصاعداً بناء ملكوت الإنسان. ومتى ما تحرر الانسان من استلابه وامتلك ذاته وأسباب وجوده كان حال الدين إلى فناء من تلقاء ذاته. لا حاجة إذن إلى محاربة الدين، ولا فائدة. وليس قوام الاشتراكية الغاء الله، بل الغاء الحاجة إلى الله. وخلافاً لما يتصوره ب. باور وسائر نقاد الدين فإن الالحاد ليس مبدأ للتفسير، بل هو، مثله مثل الدين، ظاهرة اجتماعية - تاريخية برسم التفسير. بل ان ماركس يذهب إلى أبعد من ذلك في **مخطوطات الشباب** فيؤكد أن «الالحاد (أو اللاتأليه) هو الدرجة الأخيرة من التأليه». وصحيح ان «نقد الدين هو الشرط التمهيدي لكل نقد»، كما يقول ماركس في مطلع **نقد فلسفة القانون عند هيغل**، ولكنه لا يقول ذلك إلا ليضيف القول حالاً: «إن نقد الدين مهمة قد تم انجازها من حيث الجوهر بالنسبة إلى المانيا». ولهذا لن يعود ماركس في مؤلفات النضج إلى طرق مسألة الدين إلا لماما وعلى نحو عارض تماماً.

ولكن انغلز بالمقابل هو الذي سيتصدى، حتى في مؤلفات الشيخوخة، لإنجاز مهمة نقد الدين، وذلك بالتحديد في كتابه **فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية** الصادر عام 1888. فالدين في نظر انغلز نتاج لما قبل التاريخ وتصور كاذب للطبيعة. وهو واحد من جملة العناصر التي تتألف منها البنية الفوقية لمجتمع من المجتمعات. وصحيح أن للدين استقلاله النسبي ولكنه لايعدو أن يكون في التحليل الأخير، نظير المسيحية في العهد الاقطاعي، «وسيلة من وسائل الحكم للابقاء على الطبقات الدنيا تحت النير». وهذا الاختزال الطبقي للدين لدى انغلز يقترن اصلاً باختزال علموي للمذهب المادي: فانغلز يلح إلحاحاً شديداً على الطبيعة الأزلية واللامخلوقة للمادة التي تتحرك من تلقاء نفسها بقوتها الذاتية وفق قانونها الجدلي المباطن. ومن هنا يتبدى انغلز وكأنه أكثر تبعية لمذاهب ماديي القرن الثامن عشر الاليت والميتافيزيقيين منه لمادية ماركس الانسانية النزعة.

وقد سار لينين، في تصوراته النظرية، في ركاب انغلز، فوضع التناقض مطلقاً بين العلم والدين، مؤكداً أن الحقيقة العلمية تستبعد كل حقيقة دينية ونزعة إيمانية، ولكنه في مواقفه العملية كان أقرب إلى ماركس، فرفض أن يتبنى الحزب الثوري شعار ليسقط الدين وليحيا الالحاد، وأكد أن التقدميين البورجوازيين هم وحدهم الذي يعتبرون ان «نشر الأفكار الالحادية هو المهمة الرئيسية»، وأن التقدميين الماركسيين يناضلون في المقابل لا ضد تديّن الشعب، بل ضد بؤس الشعب، وضد الخوف الذي يخلق الألهة: «ان الأصل الأبعد غوراً للأحكام المسبقة الدينية يكمن في البؤس والجهل، وهذا الداء هو ما يتعين علينا مكافحته».

على ان ما يميز موقف لينين بالنسبة إلى ماركس وانغلز معاً هو أنه كان داعية ايجابياً للالحاد. فـ «الدين بالنسبة إلى حزب البروليتاريا الاشتراكية لا يمكن أن يكون مسألة خاصة»، والنضال ضد «ضباب الدين» واجب طليعي، ولكن هذا النضال يجب أن يتم «بوسائل إيديولوجية خالصة» وليس عن طريق اداري أو بوليسي. وبذلك يكون لينين قد ميّز نفسه سلفاً عن الممارسة الستالينية في موضوع الدين.

ومهما يكن من أمر، فإن المذهب الإنساني والمادي الماركسي لم يكن الشكل الأخير للالحاد، ففي آن واحد مع النزعة الجذرية الانسانية، وانطلاقاً من الجدل الهيغلي أيضاً، تطور مذهب الحادي عدمي رفض الرؤية الفيورباخية/ الماركسية للعلاقة المعكوسة بين الثيولوجيا والانطولوجيا. وقد مثل هذه النزعة العدمية الفردية ماكس شتيرنر في كتابه **الأوحد وملكيته**. فقد أعلن شتيرنر رفضه للمذهب الانساني الذي لا يؤنسن الله إلا ليؤلّه الإنسان ولا يحرر الفرد من الوصاية الدينية إلا ليخضعه لطغيان المجتمع ولا يضع حداً للعبودية الخارجية إلا ليجعلها أثقل قيداً وأكثر ديمومة عن طريق تحويلها إلى عبودية داخلية. فالمطلق قيد سواء أكان إلهياً ام انسانياً. والفرد لا يتحرر حقاً إلا إذا رفض كل مطلق وارتضى ان يخوض تجربة العدم حتى النهاية. فالعدم هو وحده الخلاق، وبه يصير الفرد أوحد وينتصر ملكوت الانا.

ومن موقع هذه العدمية الخلاقة أطلق نيتشه، في أعقاب شتيرنر، صيحته المشهورة: «الله مات». وقد بدا نيتشه، موضوعياً، وكأنه يحرر شهادة وفاء ليس الا. ولكنه، ذاتياً، كان يفصح عن إرادة مشبوبة في وراثة العرش الذي كان يشغله الله: «لو كان هناك آلهة، فكيف لي ان أتحمل الا أكون إلها؟» ومن هنا كان الطابع الارستقراطي أو النخبوي لإلحاده العدمي. فهو ليس ذلك العدو اللدود للمسيحية إلا لأن المسيحية أحلت «أخلاق العبيد» محل «أخلاق السادة» وأطاحت بكل «القيم الارستقراطية» وأعطت القول الفصل للعامة وكرست «انتصار الروح الشرقية على العالم الاغريقي -

الـروماني». والحـال ان اخلاق العبيـد تضعف الحيـاة بعـد ان كانت اخلاق السادة ضامن تفتحها. وبكلمة واحدة، ما الدين إلا مرض الحياة.

هذه النزعة الحيوية والعنصرية معاً ورثها عن نيتشه الالحاد النازي كما مثله الفرد روزنـبرغ في كتابـه أسـطورة القـرن العشرين. فالسامية والآسيوية هما اللتان شوهتا طبيعة المسيحية وجعلتاها تشيح عن الهلينية الشمالية وزجتـا بألمانيا في مستنقـع الفسـاد المتوسـطي. والإنسـان الأعـلى الـذي بشّر بـه نيتشـه، والامة التي فوق الأمم التي هي قدر المانيا كما بشرت به النازيـة لن يخرجا إلى الوجود إلا إذا قـام عصر وثني جديـد تكون فيـه السيادة لعرق الأبطال.

والبطولة هي أيضـاً حجر زاويـة في أحدث أشكـال الالحاد الفلسفي: الوجودية. ولكنها بـطولة فـردية خـالصة منـاهضة، بحكم فـرديتها بـالذات، للعـرقية والعنصريـة. وبيت القصيد الـوجوديـة الملحدة، وجـودية كـامو وسـارتر، لأن هنـاك أيضاً وجـودية مؤمنـة، وجـودية غبرييـل مـرسيـل وكـارل يـاسـبرز. فالإنسان، لا الله، هو صانع القيم، وبطولتـه انه يعـطي العالم معنى مع ان العالم هو جوهرياً لا معنى. يقول البير كـامو: «إن شيئـاً ما في هـذا العالم لـه معنى، وهو الانسـان، لانه الـوحيد الـذي يطلب أن يكـون له معنى». وإذا كـان كامـو يؤكد عـلى حضور الانسان، فإن سارتر يرهن هـذا الحضور بغيـاب الله: «إذا كان الله موجوداً، فكيف لي أن أوجد؟». ليس الله وحـده بل كل الـرموز التي يمكن أن تقـوم مقامـه: التاريـخ، العقل، الدولة، الخ. فالإنسان لا يوجد إلا إذا انتفى وجود كل مطلق من هـذا القبيـل. لا يـوجـد إلا في مـواجهـة العـدم الكبير. وبحريته وحدها يعيد صياغـة العدم وجـوداً. ولكن أليس هذا معناه أن الحرية مطلق آخر، وريثة المطلق الكبير الـذي تريـد أن تحل محله؟ ذلك هـو، في نظر الايمـانيين، مـأزق الوجـودية الملحدة ومأزق كل إلحاد: فسواء كان المبدأ الأول هو المـادة كما لـدى فلاسفـة القرن الثـامن عشر، أم هـو الـطاقـة كـما لـدى العلمـويين في القـرن التاسـع عشر، أم هو الحـريـة كـما لـدى الـوجوديـين في القـرن العشرين، فإن المبـدأ الأول يـظل أولاً وقَبْليـا بـالنسبـة إلى تعييناتـه، وذلـك هـو، بـاسم آخـر إلـه الايمـانيين. ولهـذا وجد عـلى الدوام في صفـوف الايمانيـين من يقول إن الالحاد أيضـاً ضرب من الايمان. ودوستـويفسكي هو الذي قال: «إن الالحاد الكامـل يقف عند رأس السلم، عنـد الدرجة ما قبل الأخيرة التي تقود الى الايمان الكامل». وهـذا ما قاله وطبقه أيضاً ملحد مشهور ومؤمن مشهـور في أيامنـا هذه، هو روجيه غارودي الذي اكتشف بعد أربعين سنة من اللادين أن إلحاده إلحاد مؤمن.

جورج طرابيشي

اضافة

الحركات الالحادية في الفكر العربي

Atheism in Arab Thought
Athéisme dans la Pensée arabe
Atheismus Arab.

---

1 ـ قد لا يحمل المصـطلح العربي إلحـاد، الدالّ عـلى فكرة نفي وجود الله في وجوهها المتعدّدة، حكماً تقويمياً إلا إذا تعمَّلنا وأسقطنا أو اخترنا. إنَّ الفعل لَحَدَ (ل ح د) يعني دفَن وغطىّ، أو سَـتَرَ أو حَجَـبَ. وتقول المعـاجم اللغويـة إنّ لَحَدَ في الـدين يعني: مـالَ وجارَ؛ أي مـال عنه، وجـار عليـه، وظَلَمـه؛ أي اعترض عليه. التقاطُ ذلك في أُجْموعة يَفـرِض علينا القـول إنّ الفعل يدل على المماراة والمجادلة والاعتراض؛ والالحادُ هـو من ثَمّ: مـذهـبُ من يُغطّي الـدين، ويَحجبه ويُلغيـه (ابن منظور، لسـان، مـج 3). يؤكـد ذلـك أنّ دَحَـلَ وحَـدَلَ، من الجـذر ل ح د، تشيران في الكلام المتداول الى التغطيـة، والضغط الى أسفل، وإلغاء المرتَفع لتسويته بالأرض، إلا أن التأكيد الأقوى يـأتينا من تـدبّرالفعـل جَحَدَ حيث الجحـود هو نقيض الايمـان باللّه وبالدين؛ والجاحـد باللّه هـو إما المنكِـر للّه، وإما المنكـر لنعمة الله. كذلك فإن الكفر هو أيضـاً نقيض الايمان،والكفـر بـالله (الله = الـدين) هـو الجحـود بـه. والكـافـر هـو من ثمّ الجاحد؛ والجاحد يرادف الملحد. وبذلك فإن الكفر والجحـود والالحاد مصطلحات تدل على إنكار الله، وأنـه ليس إلهٌ أي لا يـوجد إلـه. هنا لا بـد من تدرّجـات ونيصات؛ فـذلك النفي مختلف: قد يكون اعـتراضـاً؛ وربمـا هو ميـلٌ تام عن الألـوهية (التي تعني الدين) وإسقاطُ مطلق لها؛ وإما تغطيةٌ لها أو سَتْرها النسبي ولفترة ـ بصراحة أو ضمناً ـ تحلّلاً من التكاليف الـدينية أو تعصباً ضد السلطة ودينها وأمتها وإلهها.

يُستطاع استخلاص المواقف الفكرية السلوكية لـلإلحاد، في الفكر العربي الاسلامي، من تُعَقّب عـام للـدلالات المختلفة لكلمـة كافـر أو كفر بشكـل خاص. الكفـر هـو، في البـدايـة والأهم، نقيض الايمـان. والإيمان هـو اللّه؛ واذن فالكفـر هو نقيض الله أي إلغاء لوجوده عند الكـافر وامتنـاع عن طاعتـه. والكفـر هو، في معنى آخـر، عدم الـطاعـة أي عـدم الـدين؛ والذين كفروا هم، بهذا المعنى الثاني، الذين عَصوا وامتنعـوا.

والمعنى الثالث للكفر، أي لـلالحاد، هـو جحود نعمـة الله أي ضد شكره: فهنا ستْر لنعمة الله وحَجْب لإحسانه أي لرعايته للعالم؛ ومن ثمّ فكأنّنا هنا أمام تأليه لكن مع رفض الصلة بين الله والانسان.

والكفر بالله، أي الالحاد، على أربعة انحاء: أ/ كفر إنكار؛ وهنا الالحاد المطلق أي حيث مذهب الذي لا يَعرف الله أصلاً ولا يعترف به. أي أن الالحاد هنا هوأن «يكفر بقلبه ولسانه ولا يَعرف ما يذكر له من التوحيد». ب/ كفر الجحود: هو أن «يَعترف بقلبه ولا يُقر بلسانه»؛ وهذا هو مذهب أمية بن أبي الصلت (حكيم جاهلي، نبذ عبادة الأوثان والشرك. اعترف أن النبي محمد على حق لكنه أخّر إشهار إيمانه، ثم امتنع ت 622م/ **الأعلام**، ج 2، ص 23). فكأنّ الكفر هنا نسبيّ، أو نفاق، أو تغطية وتبرير؛ وليس أصيلاً ولا عميقاً. هو موقفٌ سلبي تجاه أُناس أو إنسان لا إزاء الألوهية. ج/ كفر المعاندة: وهنا الكفر ليس الحاداً لكنه رفضُ الانصياع للدين نكاية وتعبيراً عن موقف حيال المؤمنين بالله، وردّ فعل ضدهم أو حسداً لهم وابتعاداً عنهم. هنا سلبية اجتماعية، لا في مقابل الألوهية بل من المعتقدات القائمة ورفضاً لها، أو نقداً لها واعتراضاً على القائمين بها. د/ كفر النفاق: هنا موقف إلحاد. والملحِد المنافق هو الخائف من إعلان إلحاده: إنه لا يقر في قلبه بالألوهية، لكنه يقرُّ بها بلسانه فقط. لا يَعتقد بالألوهية، لكنه لا يجاهر باعتقاده ذاك. وذاك أيضاً موقف تاريخي عرفته بكثرة المجتمعات العربية الاسلامية حيث كان الخوف من السلطة يقمع ما يخالف دينها: إذْ كانت تهمة الالحاد (الزندقة، مثلاً) تؤدي بصاحبها إلى اعتباره رافضاً للسلطان، متمرداً وعاصياً (الكافر = العاصي، ضد الدولة).

وفي منظور آخر، فإن الكفر قد يكون الشّرْك بالله Polythéisme: أي أنه يوضع مع الله إلهٌ آخر. وقد يكون كفراً بالاسلام فقط، أي أنّ الموقف هنا يقول بوجود الله؛ لكنه مع التأليهية والألهانية Théisme; Déisme هذه يميل الى دين آخر أو يقول بفهم آخر للألوهية ليس هو فهم الاسلام لها. الكفر إذاً كفران. أ/ كفرٌ بنعمة الله، أي أنّ الانسان يكون مؤمناً بوجود الله لكنه لا يتعبد أو لا يقيم حدود الله أو، بكلمة أدق، لا يتقيد بما ينجم عن ذلك المعتقد من أفكار وتكاليف أو نَظر وسلوك. وذلك هو الكفر النسبي، والكفر بوجود عناية إلهية. ب/ كفرٌ بالله، أي التكذيب المطلق بالله. وهنا الالحاد المطلَق، والحجْبُ الكامل للألوهية، وسَتْرها؛ ونقيض هذا النوع المطلق العام من الالحاد أو الكفر هو الايمان: الايمان بالله، ورسُله، واليوم الآخر.

يُذكر إلحاد ابن المقفع (المتوفى عام 759) الذي هو رد فعل سياسي اجتماعي؛ وموقف ضد دين لا ضد الاديان، وضد إله لا ضد الآلهة أو إله أمة أخرى. هنا تحرر نسبي، أو نوع من الحرية والنقد للدين وكتبه المقدسة؛ ولسنا حيال أُنْظورة مُمَنْهَجَة في الالحاد أو في رفض الاديان. إلا أننا نقف أمام آخرين ربما يصح اعتبارهم، إلى حدّ ما ونسبياً، أصحاب الالحاد في الاسلام. فمنهم: أ/ أحمد بن الطيّب السرخسي المتوفى 899. قرأ على الكندي المتوفى حوالى عام 866؛ وكان معلّماً ونديماً للمعتضد العبّاسي فترة، ثم انقلب عليه ذلك الخليفة فسجنه. مات أو قُتل في السجن، إذ كان فيلسوفنا يعلن أمام الخليفة آراءً تُنبىء عن زندقة، وكفر، أو خروج على الدين. وبحسب رواية البيروني، فإنّ السرخسي قد دوّن أيضاً آراءه السلبية في الانبياء: عارَضهم، اتهمهم بالكذب والتدجيل. إن رفض النبوة، أو الكفر بها وجحود ما يترتب عليها، هو الميزة الكبرى للالحاد هنا وفي الفكر العربي الاسلامي عموماً. ولعل معرفة البيروني، الأوسع من نوعها في الفكر العربي الاسلامي، بالرواقيين (أصحاب الرواق، أصحاب المظال، أصحاب الأسطوان؛ مدارس ثلاث أو تسمياتٌ ثلاث لفلسفة واحدة)، مع ما توفره طرائق النظر الاعتزالية من تحرر وانطلاق، الى جانب ثروته الضخمة، ولشعوبية محتملة، أعدّت فكره لذلك الالحاد الذي هو قبول للألوهية وحدها وليس للنبوة وملحقاتها السلوكفِكرية. ب/ ابن الريوندي (ابن الراوندي، الراوندي، عاش ما بين 205-245): ينكر النبوة أي الوحي وتعاليمه. فباسم العقل عند البشريّ، وباسم المساواة بين الناس في العقل والقيمة، يرفض ذلك الكاتب، على حد بعض المصادر عنه، ضرورة النبي للبشر ولتنظيم المجتمع. وباسم العقل أيضاً، وبفعل النظر الفكريّ المتحرّر نسبياً عند المعتزلة، ينبذ المعجزات وضرورتها ودلالتها. وفي مصادر أخرى، فإنه أنكر أيضاً الألوهية؛ ولم يتقبل أي دليل على إثبات وجود الله أو على عنايته بالعالم. لقد ضاعت آثار ذلك الاعتزالي المتردّد؛ والقيت عليه، عدا الالحاد، وانكار النبوة والمعجزة، تُهمٌ كثيرة. إن جرأة الاعتزال بلغت حدها الأقصى في ابن الريوندي؛ أو إنه جسّد التجربة القصوى للحالة الاعتزالية. يعتبره البعض اليوم، بحماس متسرّع، مستنيراً وبانياً للعقلية العلمية (؟)، مؤمناً بالتفسير الطبيعي للدين أو صاحب مذهب طبيعي. تبقى شخصيتُه التاريخية مواربة، متقلبة؛ تبحث عن التغطية والسند، وربما عن الحقيقة. إلحاده، أو أفكاره، أثارت عليه الردود والغضب والنفور ومن ثم كان ضياعُ مؤلّفاته والاهتمام القليل جداً به: دافع عنه فقط

ابن خلكان والشريف المرتَضى؛ بينما هاجمه الجميع: الكندي، المعتزلة: (**الانتصار**، للخياط)، الأشعري، الفارابي، الخ. حورب هو وفكره. لكن تجربته العقلاني للأديان، بغضّ النظر عن مقاصده، وسخريته من الايمان والمعجزات بل ومن الواقع السياسي، عاملان يلفتان اليه العقل والفلسفة. والفلسفة العربية، في قطاعاتها العلمانية والمادية وحتى المؤمنة، تسعى اليوم لردّ اعتباره. ج/ محمد بن زكريا الرازي المتوفى عام 925 أو 932 من كبار العقلانيين، وأعاظم الأطباء، في الفكر العربي الاسلامي. آمن بالتناسخ، وبالحلول، وبأزلية المادة. ولعل هذا الملحِد، الكبير الشريف بالنسبة لمن هم في موقفه، أجرأ من جاهر بل والوحيد الذي حفظت لنا الأيامُ (وكرهُ الالحاد، في تراثنا) آثارهُ من الضياع والإفساد. يقول بأزلية الهيولى والخلاء والزمان والنفس والباري والعالم؛ وينفي ضرورة الوحي والمعجزات؛ ويحمل على النبوة: فالعقل يكفينا بأنواره، والنبوة أشاعت الكراهية بين الناس وتفترض اللامساواة بينهم والتفاوت في قدرات عقولهم. وفي نقده العقلاني للدين والسلطة والفكر الغيبي، يتغطى الرازي بالفكر البرهمي أو يستشهد به، ويقارن، ويبيّن أنّ البشر يستطيعون العيش بدون نبي، وأن بعض الأمم متقدمة مع أنها لم تَعرف النبوات.

من الوجهة الفلسفية، إلحادُ الرازي قائم على نظرة خاصة للألوهية: ليس الله وحده أزلياً. فهناك أزليةٌ لمبادىء خمسة. أما من الوجهة الاسلامية، فهذا الالحاد شرْكٌ، إذْ يوضع مع الله الأبدي السرمدي وحده، الخالق لكل شيء ومن عدم وبالتلفظ الكلامي عندما أراد، جواهر أخرى هي مثله أبدية أزلية سرمدية. هنا أُلْهانية، أو تأليهية؛ والالحاد ليس مطلقاً. إنه ضمني، نسبة الى الشائع والمعروف عنه في الاسلام. الأهم هو قضية نقد المجتمع والدين نقداً قوامه العقل، والجدة في النظر، والمقارنة، والتحرر من المسبقات والوصايات. فالرازي لا يضع قيوداً على العقل، ولا يَقبل وصاية خارجية أو فوقية تمنح العقل البشري التعاليم والنور والحقائق. ويدعونا لاستعمال العقل؛ ولرفض ما يقال إنه آتٍ من الوحي ومن ثمّ لما يَفرضه ذلك الوحي من تكاليف دينية ورسوم وفتن بين الناس واحتقار لعقولهم. ولعلنا إذا أعملنا النظر بما يقوله الرازي عن ضرورة إعلاء العقل وحده، ورفض ما عداه من طرائق معرفية، تمكّنا من الاستنتاج أنّ ذلك الفيلسوف ينتمي الى حركة تضع الانسان في المرتبة الأولى أو تحرره من قيود مسبقة، ومن تعاليم وحقائق تُقدَّم له على أنها أرفع منه وتقوده وتسبقه. والانسان هنا يرفض ما يُفرض عليه، وبالتالي فهو حر أمام الدين والألوهية، ومن ثمّ حيال السلطة التي تمثل ذلك الدين أو تَدّعي خدمة الألوهية وتمثيلها. وإنْ جاز ذلك الاستنتاج لنا فإننا نرى حالئذ أن الرازي داعيةٌ شاهقٌ للاستنارة بالعقل وحده، وللثقة بالانسان، وبقدرة البشر والسلطة والمجتمع على الاستهداء بالفكر والتجربة. كما أننا نرى فيلسوفنا هذا يعطي للفلسفة الحق والشرعية والقدرة في مجال نقد الدين والمقدّس، وتحليل الظواهر السياسية، ووضْع السلطة وتاريخها موضع السؤال والنقاش. إن قيمة الرازي الكبرى تكمن في القيمة الكبرى المعطاة للعقل، وجعْله أداة وهداية أي في الدرجة الأولى والأرفع. واعتبار العقل بمثابة الحاكم المطلق، والقائد والمتبوع، هو الباقي الخالد في فكر الرازي الذي، برغم كل ذلك، ربما يصعب التأكيد على أن إلحاده كان مطلقاً ومُمَنْهجاً وبحيث يُلغي كلمة إله من الفلسفة والسلوك. فذلك العقل، على سبيل الشاهد، ليس الإله؛ ولا يلغي الإله. يقول الرازي: إنّ العقل عطاء من الباري «حبانا به لننال ونبلغ... وإنه أعظم نِعم الله وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا». (كتاب **الطب الروحاني**، ص ص 17-18). لكن هذا الرازي الذي يظهر بذلك غير ملحد، لا يلبث أن يقول ربما لمبالغة مُعبِّرة وعن قصد: «... فحقيقٌ علينا أن لا نحطه عن رتبته، ولا نُنزله عن درجته؛ ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا هو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً» (المصدر نفسه، ص 18).

في التجربة العربية الأولى مع الالحاد، عرف التاريخُ مواقف مترجرجة لبشار بن بُرد المتوفى عام 748، وأبي العتاهية، ونَفَر من المُجّان؛ وذاك كلّه خارج نطاقنا. إن مطلبنا هو الالحاد الذي يأتي بشكل أنظورة، وموقف سلوكي شمّال تجاه المجتمع والألوهية والانسان، وإبدال للنظر الديني بفكر آخر، ونقد مُمَنْهَج للمؤسّسات المستهدية بالغيب وتقسيماته للعوالم والنفس والروح. واذاً فلعل ما يُستدعى الآن هو بعض الفرق المغالية التي بادت واستُهجنت وحَظيت بلقب تَبْخيسيّ شائع هو: الإباحية: فالجناحية والهاشمية، مثلاً، من تلك الفرق التي أحلّت المحارم جميعاً، وأسقطت التكاليف الدينية الاجتماعية، وأباحت كل محرّم أو ممنوع. إلا أن الالحاد هذا ليس مطلقاً؛ فهنا قولٌ بالحلول، وبتناسخ الارواح، وبنظر مغال للامامة أو لمؤسّس الفرقة الذي إذا عُرف، عند الجناحية مثلاً، بلغ المؤمن به الكمالَ وتجاوَز كل عقيدة أو شرع أو تكليف.

ويُستدعَى، بَعْدُ أيضاً، بعض الفرق الصوفية. لقد عرف التصوف أفكاراً تدور حول الاتحاد، والاتصال، والفناء بالله.

وهنا أيضاً تَرِد: وحدة الوجود، ووحدة الشهود، أو جمع الجمع وما إلى ذلك من مصطلحات. في تلك القطاعات، وفي شطحات صوفية، يظهر أحياناً كثيرة التوحيد بين الله والانسان، وبين الله والطبيعة، بين الطبيعة والصوفي... والفرق الصوفية التي أسقطت التكاليف، أو قيل إنها إباحية، ليست مجهولة في تاريخ الوعي الصوفي في تراثنا... كذلك فإن الدهرية موقف أو سلوك في الحياة والنظر يُذَكِّر بالالحاد، وإنْ لم يقترب كثيراً منه لنقص في التوضيح والتحليل وبناء الرؤية الشاملة. الدهريّ هو «الملحد لا يؤمن»؛ هو ملحدٌ لا يؤمن بالآخرة؛ هو الذي يقول ببقاء الدهر (ابن منظور، لسان...، مج 4، ص 293). هذا الدهر يُفني الموت، وهذا الدهرُ خالدٌ لا ينقضي بانقضاء الحياة الدنيا لأنه هو الدنيا هذه، والآخرة التي ستأتي. وتلك نظرةٌ للوجود والمآل، للعالم والألوهية والزمان، ربيبةُ جاهلية نهى عنها الرسول. ففي الأحاديثية: لا تسبّوا الدهر، فإن الدهر هو الله. وهذا يعني أنّ الدهر هو الخلود، أو الزمان السرمدي. ويعني أيضاً، من جهة أخرى، أن الدهر هو الحياة الدنيا ومن ثم فهو سبب القوارع والرزايا. وبذلك فإن سبّه يؤدي الى سبّ الله الذي هو السبب وليس الدهر. وفي الحالتين، وبرغم أننا نؤيد المعنى الأول للحديث نظراً لرسوخه التاريخي، فإن الألوهية مغطاةٌ باسم الدهر. وتبقى، في الوعي العربي التاريخي، واحدةً مترابطةً متكادسةً مصطلحات: ملحد، دهري، إباحي يستحل الحرمات. ومن النافل الاشارة الى أن ذلك صار اليوم غير دقيق، ولا هو نظر تحليلي منغرس في التاريخ والمجتمع والحقيقة. أما موقف الغزالي، والفقهاء عموماً، من تكفير الفلاسفة واتهامهم بالالحاد فقضية أخرى.

2 ـ في الفكر العربي المعاصر، أو الراهن، ليس الالحاد جريمة؛ ولا هو جرأة عظيمة أو ما الى ذلك من نعوت طنانة. ثم إنه ليس تعبيراً عن عقل خلاق، أو نزعة مستقلة متحرّرة، أو فلسفة تنويرية مطلقة وقمينة بإقامة نظرية في الفعل والنظر والمعيار تكون بنّاءة للفرد والمجتمع. والالحاد، في فكرنا المعاصر، لا يحتجّ بالبرهمية كما حصل في التجربة الأولى. صارت الذريعة مختلفة. لكن متعددة كما سنرى فيما بعد، وبدون إسقاط الادعاء بأنّ الالحاد هذا هو موقفٌ مستنير، متقدّمٌ وسباق؛ أو بأنه منتوج تفكير وتأمّل في الكون والمصير، في الطبيعة والتطور. في جميع الأحوال، ومع إيماننا بأن الالحاد ليس فقط ربيب عوامل لاواعية وأخرى شخصية انضجتها شروط اجتماعية، أو بأنه يُسْتَغَلّ لبث ايديولوجية، فيجب أن لا يقودنا الحماس الى إعطاء أحكام كثيرة الايجابية رفيعة القيمة على فلسفة «تنويرية» عند الرازي، أو بعض الفرق الاسلامية المنكرة لنبوة محمد أو المسقِطة لها أو القائلة بأنها تجاوزتها بعد نقد وابطال عقلاني للاسلام التاريخي. لا يصح القول إن ذلك إلحادٌ صدَر في شكل أُنظورة مُنْهجة، أو في رؤية شمّالة إزائية عقلانية للكون، كانت بنت فكر مُمَذْهب وحر. إن الالحاد الناضج منتوج القرن التاسع عشر حيث أولدته روح علمية، وشروط سياسية بل وربما اقتصاديةً بشكل ملحوظ. فقد طالب الفكر بأن يكون الانسان بديلاً من الإله، وبأن تكون الايديولوجية القائمة على الالحاد ونكران رؤى الدين بديلاً من ايديولوجية الطبقة الحاكمة والمحظوظين عصر ذاك وما بعد.

في الفكر العربي المعاصر، نشعر لا بوجود الالحاد، أو عمقه وقدراته؛ بل بما يثيره من استنكار ورفض. فعلى سبيل العيّنة، إن الأفغاني، في الرد على الدهريين، يكفّر (يراها ملحِدة، غير صالحة) المذاهب التي تنكر الروح والخالق والاديان والآخرة: إنها مذاهب ملحدة، ضارة، جاهلة؛ تقوم على الطبيعة. وباسم الايمان يهاجم منكري الألوهية، مستنداً في ذلك الى ايديولوجية مشوبة بنظرة ضيقة (غير سَمِحَة) للدين. وليس حظ الافغاني هنا كبيراً بالنسبة للتوفيق والحقيقة: فقد كان إنشائياً، خطابياً، غير مدرك باتقان لمرامي مصطلحات كثيرة استعملها أو هاجمها... ومفاهيم الأفغاني عن الألوهية، حتى في المعنى الاسلامي لها، وعن الدين عموماً، مشوبةٌ بغموض وليست متنورة ولا منفتحة بمقدار ما هي مغرقة في التقليدانية، وفي التصورات التي تَفرض وصاية الدين على الانسان والتطور وحتى على الألوهية عينها. والتصورات الخُلقية، وليست الأسس العلمية أو النظر الدقيق التحليلي، كانت في صلب رؤيته للتاريخ والسلطة والعلائق.

ربما يكون تسرّعاً كل ضوء يوجّه على محمد عبده (المتوفى عام 1905) تعقّباً لرؤية قريبة من الالحاد عند ذلك المفتي. لقد اتُّهم بأنه غير ممارس للتكاليف؛ وحتى المُدافع المفرِّط لم يردّ بأكثر من القول إن عبده كان معتدلاً في ذلك، أو شبه معتدل. وفي بحثنا عن إلحاد مُضمَر، أو هاجع ونسبي، في سلوكات عبده وأفكاره، يستوقفنا ارتضاؤه للتفسير العلمي للآيات: لقد كان يبرّر، ويقطّع، ويتعسف حتى يقيم توفيقيته بين العلم آنذاك في أوروبا والقول الديني المنبىء عن إعجاز وقفز فوق السببية. ويُستدعيَ ايضاً تصريحه أمام الفيلسوف الانكليزي هـ. سبنسر بأن المادة أزلية (نص عبده هذا موجود في: م. عمارة، **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 494). لكن ذلك ليس هو الالحاد الذي نتعقّب؛ وليس هو ـ حتى إن وُجد ـ صريحاً مطلقاً ومُمَنْهجاً داخل رؤية شاملة ونظرية مُعَمِّرة.

وأصحاب الايديولوجية العلمية، إنْ جازت هذه التسمية، ليسوا بالضرورة ملحدين. لقد هاجم بعضهم ديناً معيناً لا الدين عموماً؛ ودعوا الى فصل الدين عن الدولة تغطية وتبلساً وليس لإزالة التعبد والتقديس. هنا يَرد مؤسسو المجلات المتمحورة على بثّ الثقافة العلمية والتحليل للظواهر. كان من بينهم، على سبيل المثال: يعقوب صروف، وفارس نمر، الذي كان يقدّم نفسه مؤمناً. فهو لا يقيم التناقض بين العلم والدين، أو بين الطبيعة وخلق العالم. عارض تديُّن الأكثرية، أو ارتبط بفكر سلوكي غريب، معلناً أن العلم محايد، بريء(؟)؛ ولا يتدخل في السياسة والدين. وأصحاب المقالات العلمية في المجلات العامة كانوا عموماً يوازنون بين المعرفة الطبيعية والدين؛ لذا فليسوا في مجالنا شديدي التأثير. وقلّ أن نجد منهم فيلسوفاً ولا مهتماً بالفلسفة. لقد عَزَّلوا؛ ودعوا للعلم، وتبني مناهجه أو غرسها في الوعي والمجتمع، وليس لبثّ الالحاد أو تعميقه أو لتحليل الحال الديني وقضايا الألوهية. فنصير العلم لا يعني بالضرورة، عندهم، عدو الدين.

لكن العلم اعتبر المطلق، والإله الوحيد، عند البعض ممن رفض تلك التوفيقية بين العقل والدين، أو بين الطبيعة والألوهة، اعتقاداً منه بالتناقض المطلق بينهما ومستنداً الى معطيات التطورية الداروينية والأفكار العلمية الأوروبية: ش. الشميّل، طبيبٌ عربي عاش في مصر، توفي عام 1917، كتب في نقد المجتمع وفي الشؤون الفكرية وشيء مما يعود الى النظر الفلسفي، جاعلاً من العلم وحده مخلّصاً ومحوراً يكفي لقيادة الانسان، وتفسير الطبيعة والكائنات والتطور. رفض الدين بحجة أنه جامد؛ وأنكر الألوهية: فالمادة هي المكوّن لكل شيء؛ وهي أبديةٌ أزلية. ومنها نشأت الكائنات متدرّجة في سلّم مترابط، متكامل الحلقات، يبدأ من البسيط فالمعقد فالأكثر تعقيداً؛ وهكذا بحيث يقف الانسان عند القمة مستغنياً بعقله عن الدين وما يحدثه هذا من انقسام وجرائم وعداوة بين البشر. لا حاجة بنا، في رأيه، للألوهية في عصر العلم، ويفسّر الشميّل الحاجة للألوهية بالخوف امام الموت، وبضُعف الانسان، ورغبته بالخلود، وبالطمع والانانية عند الطبقة المحظوظة؛ أي بمشاعر ومصالح وخيالات غريبة عن العقل (الشميّل، فلسفة النشوء والارتقاء، مصر، 1910؛ **مجموعة الشميّل**، ج 2، مصر، 1908. فالمسيحية، في تلك الأنظورة نشأت بفعل تلك العوامل، مكرّراً هنا المعروف آنذاك في الغرب داخل قطاع الفكر المادي، وداعيةً الى نظرية النشوء والارتقاء. ومنتقلاً من ذلك النقد للدين، ولما أحدثه في المجتمع من كوارث وفساد، الى ضرورة إلغائه وتأسيس دين جديد يقوم على وحدة الطبيعة أو وحدة المادة. فالعالم حصيلة القوة والمادة؛ والقوة إحدى حالات المادة، بل والفكر عينه هو وظيفة للمخ الذي هو عضوٌ مادي. وهكذا فإنّ ما في العالم برمته كلٌ واحد، ووحدةٌ مترابطة غير منفصلة (نشر الشميل في عام 1844 ترجمته لكتاب بوخْنَرْ ـ صاحب فلسفة مادية مبتذلة ـ القوة والمادة). ذاك هو إذن، عند الشمّيل، دين العلم الصحيح أي حيث يتطور عقل الانسان، ويتحرر، ويتخلص من عقائد الألوهية ومفروضاتها مثل خلود النفس، ووجود الروح وخلودها. هنا يقول الشميل: «زعموا أني سأبعث حياً = بعد طول المقام في الأرماس؛ أيُ شيء أصاب عقلك يا = مسكين حتى رُميْتَ بالوسواس». فكل ما في الانسان طبيعة، ويعود للطبيعة، ومن الطبيعة: لا وجود لعلة أولى خَلَقت العالم وستبقى بعده، ولا وجود للنبوات والمعجزات والوحي: و«الموحِّد في الطبيعة» (مصطلحٌ يضعه الشميل بديلاً للموحِّد بمعنى المسلم المؤمن) لا يسلّم بشيء غريب عنها فاعل فيها. . . ؛ بل يعتبر أنّ كل الحوادث التي تحدُث فيها منها وبها وإليها، متحولة بعضها عن بعض وراجعة بعضها الى بعض، لا تستقر على حال ولا تثبت على صورة، والبقاء غير متوفر فيها إلا للكل». (أي لهذا العالم القديم الأزلي). (الشميّل، **فلسفة النشوء والارتقاء**، ص 31). لقد كان رفضُ الدين ومفروضات الألوهية طريقاً الى نقد السلطة والمجتمع والنظر للوجود، كما كان الحال عند الملحدين القدامى. لكن الشمّيل يذهب الى الأبعد والأوسع، بدون الاكتفاء بالهدم أو بالدعوة النظرية للعقل. فقد قدّم بديلاً من وصاية الدين، وتسلّط الألوهية على الحكم والعقل، إذْ اقترح مبادىء لنظام سياسي يُسيطر فيه على عملية التطور، ويوضعُ التعاون والعمل الواعي ومصلحة الكل معاً والفرد عوضاً عن مقولة الصراع من أجل البقاء. وفي ذلك المجتمع المرسوم، يكون طريق التطور هو النهج وليس الثورة (إلا في شروط محدّدة)، وتكون الاشتراكية (لم يقصد الماركسية) نوراً.

نجد في نظراته للمجتمع ما يراه، على سبيل المثال، أفكار بعض علماء الاجتماع الذين تعداهم العلم. يُستدعى: وُرْمْزْ Worms؛ وخاصة أسْبيناس Espinas؛ والفَهْمُ العضوانيّ Organiciste للمجتمع ـ أي اعتبار هذا مُتَعَضِّياً حيّاً مكوّناً من مجموع أفراده ـ عند هـ. سبْنْسر الملهم الأكبر للشميّل (وعبده، أيضاً، كان معجباً بهذا الانكليزي المفكّر). لكن الشميّل يختلف هنا شيئاً ما عن الفَهْم العضواني للمجتمع بحسب سبْنْسر.

أخذ الشميل أفكاره في التطور والالحاد والاشتراكية من: **لودْفيغْ بوخْنر المتوفى عام 1899، وهو طبيب ذو فلسفة هي الفلسفة المادية المطلقة، وكان من مؤلفاته: الداروينية والاشتراكية (1894)، والقوة والمادة (1855)** الذي سبق أن أشرنا الى أن الشميل ترجمه الى العربية. ونذكر أيضاً من معلّمي الشميل أرْنَسْت هنري هيكيل Haeckel المتوفى عام 1919)، ذا الدراسات في التاريخ الطبيعي والاجسام العضوية والتدليل على مذهب النشوء والارتقاء (التطورانية)، والشديد الاعجاب بداروينْ (التقيا سنة 1866). يقول هيكيل: إن الدين هو معرفةُ القوانين الطبيعية، ليس إلا. وقد أُهمِلت بعض نظرياته منذ صدورها؛ ومعها حماسةُ لداروين والداروينية، ولا سيما الداروينية الاجتماعية. لا يَفرض الالحادُ جعْل الصراع من أجل البقاء Struggle for life قانون الحياة، ولا يدعو الى تمجيد التنافس في المجتمع أو الصراع في كل المجالات ومنها، في نهاية الظاهرة، الحرب. فذلك الصراع فرضيةٌ لم يفطن الشميّل إلى أنها غير بريئة بل وبَغيٌّ تستخدم ذاتها لتبرير بقاء مزعومات بالعرق الأقوى، وحضارة الأوروبي، وأنا وَحدْيته، وعِرق مركزيته... حتى على مستوى علمي محض، تبقى الداروينيةُ نظرية يصعب إقامتها كقانون عام شامل. لم يكن في خاطر داروين ذلك التطبيق الاجتماعي لنظريته البيولوجية، وتبخيس جانب في الانسان، وتوكيد تفوق القادر داخل المجتمع، وتبرير الاستغلال، والاستعمال اللامنزّه لمصطلحات حياوية (إحيائية/ بيولوجية) أو شَدِّها كي تحتضن دلالات اجتماعية وسياسية. بل إن داروين عينه لم يكن ملحداً بقدر ما كان لا أدرياً متردّداً.

كأنّ الالحاد، عند الشميل وعموماً، منتهضٌ لاطلاق النقد ضد فساد رجال الدين. وذاك ليس فساداً بل هنا ظاهرةٌ ينبغي تحليلها واستيعابها. فلم يكن أولئك القوم صالحين أصلاً أو ملاعين بالفطرة: إن الوسط والدور والموقع، أو نوعية العلائق وطبيعة الوظيفة، هي التي تهيّء الشروط لأن يكون ذلك الرجل أقرب الى النفاق عموماً والى التمسك بما يحفظ له مكانته ومصلحته. واستخدم الشميّل الالحاد أداة للمطالبة بحرية الفكر، ولنشر الايديولوجية العلمية، وإشاعة الاعتقاد بالحرية والمسؤولية والفكر المادي أو وحدة الطبيعة. كما انه دعا الى الداروينية، وعدم فرض الدين أو الالحاد بالقوة، وبث الثقافة العلمية، والانطلاق من العلوم الطبيعية، والفكرة الاشتراكية... إلا أن القضية هنا تبقى أوسع، وأعقد؛ وفَشِلت التطورانية، ولم يترسّخ الالحاد. فالدين، وإذ يقدَّم على أنه منفتِحٌ متطور ومتسامح، يستطيع المناداة بتلك الطروحات قاطبة. إنه يستطيع أن يأخذها من أنظورة الشميّل دون كبير تَعَمّل أو تصنّعٍ ظاهر. فالايديولوجيات الدينية قد تتّسع وتتمدّد لتجتاف الداروينية بناء على إواليات التبرير والتسويغ والتوفيق، فتُسقِط وتَنْبذ، أو تبتلع وتمتص، ومن ثم تَتذاوَت (تتواحد، تتماهى) مع شعارات فلسفية مادية كتلك التي انتهض عليها فكر الشميل. لقد استطاع طنطاوي جوهري المتوفى عام 1914، على سبيل المثال، وإن بتعسّف وتعمّل، تكييف التطورانية بحيث أظهرها متوافقة مع الاسلام السليم؛ وكان استاذه عبده السبّاق. ومفسّرو بعض الآيات، وفق العلوم راهناً، هم أيضاً حلقة في تلك السلسلة لم تَنجح. لم يبق الكثير من فلسفة الشميل. وهو نفسه رفض الايمان بالفلسفة تعصباً منه للعلم، وظناً بأن هذه سوف تزول وبأنها لا تنفع، لم ينفذْ إلى أعماق الذات العربية؛ ولم يستطع ـ أو لعله لم يُردْ ـ أن يتدبّر التاريخ والفلسفة. لذا لم ينغرس. ولعله كان صاحب تأثير. فإنكار الألوهية مدعاة لخلق استجابات، ولتقوية الاساليب الدفاعية، وشَحْذ الفكر، وتخفيف وصاية الدين المطلقة أو الحدّ من حدّتها في دنيا الانسان والسلطة والمستقبل. أخيراً، ربما يكون التساؤل عن إخلاص الشميل، بعد إظهار معاطب أنظورته، جائزاً. هل كان ملحداً؟ أو هل بقي وفياً لالحاده؟ وهل صدر إلحاده عن إيمانٍ حقيقي؟ لقد أقرّ ـ تقية أو لأسباب مواربة والتفافية ـ بأنّ للقوانين خالقاً، وبأنّ الانتقاء الطبيعي نظام يشبَّه بالالوهية أو هو قوة خارجية كالألوهية. لم يكن الشميل، التلميذ الوفي للمعرّي، الأوحد ولا الأشهر الذي بشّر بالداروينية، وبالالحاد، والايمان المطلق بالعلم المقرَّب والقريب من اللاتديّن، ونفي الألوهية عند التفسير للظواهر. الشميّل باحث في الدين؛ لقد مدح الاسلام مراراً بمقدار ما امتدح البروتستانتية، وبمقدار ما انتقد الظاهرة الدينية. إلا أن اسماعيل مظهر 1897-1962 يبقى الأقرب من الشميل الى تلك الموضوعات برمتها.

هل تؤدي الوضعية المنطقية الى الالحاد؟ إن الوضعية المحدثة، بأسمائها وخصائصها، لم تحلّل أو لم تَقُمْ بما ترسمه لنفسها من أهداف داخل الثقافة العربية وبخاصة داخل قضايا الألوهية. لقد تبنى بعض المفكرين عندنا ذلك التيار المنطقي، لكن دون ان يثمّروه. يكتفي البعض منهم بأن يَبْسط مناهج تلك الفلسفة، وأن يصف خصائصها ويوضح نزعاتها؛ بينما نجد آخرين يَستسهلون استعارة ما يوجّه إليها من نقد وتُهم. إنّ ذلك المنطق الوضعي جليلُ النفع لو استعملناه فعلاً للتوضيح والتمحيص، للبناء النقدي والهَدْم المُمَنهَج، لتحليل المصطلحات واللغة واللغو. ولم يلاحَظ قط أنّ تلك الأداة

حرثت في حقلنا فأزالت الترجرج والتشويش، وبلوَرت قضايا لغو ولغة ومنطقيات. لم يحلّل أصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية قطاع الأنوسة والألوهية في الذات العربية، وأداروا ظهرهم للواقع، بل وللوقائع. ولم يقل بصراحة المنتمي الى تلك الفلسفة أن لا إله، ولا إرادة، أو لا توجد الروح... لقد قال ذلك ب. رسل، مثلاً. أما مع الوضعيين الجدد عندنا فاكتفوا، كما سبق، بأقوال تبحث في ذلك لا في استعمالاته والترتيبات والتحليلات التي يتمحور عليها. وبقيت فلسفتُهم الوضعية هذه نظريات في المعرفة، أو في المنطق واللغة العلمية؛ دون أو تتحول الى نظرية في الفعل والوجود، أو دون أن تخدم نظرية في الفعل والوجود والألوهية. يذكّرنا ذلك، وبرغم بُعد المسافة، بالأسلاف: أكثروا من المنطقيات وطفّفوا العطاء في الانسانيات (استناداً إلى أن الدين وحده يقود ويكفي في مجال علوم الانسان كافة)... لا يُستطاع القول إن ز. ن. محمود، أبرز ممثّلي تيارنا المنطقيّ هذا، بلغ مستوى إعطاء نظرية مُمَذْهبة في الالحاد. لقد اكتفى بتصنيف ميدان الفلسفة وحصره؛ وبقي حبيس منطق هو - في نهاية التحليل - نَسَقٌ من القيم ونظريةٌ ما ورائية. ولعل هذا هو السبب، أو الإوالية، الذي يفسّر لنا أنّ المنطقية الوضعية تؤدي الى الالحاد ولا تؤدي اليه؛ تقول بتحليل الوعي الديني تحليلاً هو بمستوى وبعمق تحليل القضايا العلمية، ولا تقوم بذلك التحليل. وفي جميع الأحوال، فانه يبدو لنا أنّ الالحاد صار محترماً، أو غير مثير، بسبب الأفكار الديموقراطية التي تنوّر بدعوتها للحرية، واحترام الانسان واعتباره قيمة لا يجوز إخضاعها للسلطة الغاشمة والقواهر. والالحاد الفلسفي اليوم هو ايديولوجية مذاهب تنادي بإدخال نوع معين من الفعل السياسي الى الساحة العربية. إنه موجودٌ بثوبٍ مُمَنْهج أو على شكل فلسفي عند أتباع الأفكار المادية، والجدلية المادية، وبعض المنطلقين من عبادة العلم واعتباره الأداة السحرية الكافية النافية للتطوير وبناء العقلية اللاانفعالية اللاغيبية.

3 - ليس من أغراض الفلسفة ملاحقةُ العوامل التربوية والثقافية التي تدفع الى الالحاد الراهن؛ وهناك مستوى من التفكير؛ وأسباب ايديولوجية في معظمها. أما الدوافع اللاواعية فتقوم بدور ليس هو ضئيل، ولا هو غير مؤثر. وتلك العوامل، وهذه الدوافع، تذكّر بالحال عينها في القرون الأولى للفكر الاسلامي التي عرفت الزندقة والكفر ودحض دين السلطة تنكّراً لتلك السلطة ولأمتها. ومن الملفت أيضاً ان بعض الالحاد يتوجه هنا أيضاً، كالحال قديماً، الى رفض النبوة لا إلى انكار وجود الله، لا إلى صواب دين آخر أو تفوق أمة خارجية. فالالحاد هذا ليس مطلقاً؛ وهو موارب، وردّ على تحديات، وتعبير عن انجراحات. انه إلحاد مبتذَل، سياسي، جزئي، وإوالية دفاعية. فمثلاً: هو حيناً رغبة لا واعية، أو مختلفة الوضوح والاقتراب من الوعي، في تحدي ثقافة ودين أو سلطة وتاريخ. انه تعبير عن رفض، ورفض لانتماءات تاريخية. وهو حيناً آخر سلوكات التفافية، وتوفير لاستقرار أو لمشاعر بالأمن، وللتكيف مع حقل السلطة وتاريخها.

باختصار، إن الالحاد العربي الراهن، في صورته الفلسفية أو في الشكل المُمَذهب والايديولوجي، يَتَمَظْهر في حده الأوضح داخل الفكر السياسي العربي في قطاعه الاشتراكي؛ وفي التوجّهات المادية عموماً؛ وقد يَمرق داخل التثقيف العلمي أحياناً قليلة. أما الالحاد الضمني، أو اللامقصود، فنجده عند المفكرين الذين يجعلون من الدين ثقافة، أو تراثاً، أو نسق قيم موروثة؛ وعند الذين يجعلون من الألوهية مجموعة القوانين التي تُحْكم الكون أو مجموعة من القيم. فالاسلام هنا تاريخ، وأسلاف، وتجربة عربية؛ والألوهية فكرةٌ أو أفهوم أو مصطلح... وفي جميع الأحوال فإن الالحاد، في الفكر العربي إحلالٌ لمبدأ محل مبدأ الألوهية: لقد وضع الرازي العقل بدلاً من النبوة، ومبادىء أزلية خمسة بدلاً من الله الواحد الأزلي؛ وقبل ذلك أحلّ ابن المقفع إلهاً معيّناً، أو إلهين اثنين، مكان الإله الذي دل عليه الاسلام؛ وربما مثل ذلك فعل بشار، وغيره. وابن الريوندي، في تقلباته داخل الأديان والأفكار ومن خلال الشذرات المتبقية من آثاره، كان يفتش باستمرار عن مبدأ أو عن مطلق يغطي ما هو معروف عند السلطة القائمة... والماديون يعطون للمادة ما يعطيه الآخرون للإله: أزلية، خَلْق، تطوير، أسبقية، وأولوية. كذلك فإن آخرين يعطون اليوم للتاريخ، أو للحرية، أو للديموقراطية، أو للدولة، أو لفلسفة معينة، ما كان يُلقى أو ما هو معطى للألوهية أو للدين قديماً. فعند الجميع، تقوم تلك الايديولوجية الالحادية على أولوية تعطي للواحدية ما هو خاص بالثنائية في الجناح الآخر: فهنا وهناك انطلاق من مسبق، ومن مبدأ عام، ومن إيمان بمطلق واحد. لكل من الايديولوجيتين ملائكتها، وأنبياؤها، وشياطينها، وأبطالها. الإوالية واحدة، والمنطق التحتي هو هو (زيعور، **البطولة والنرجسيّة في الذات العربية**، ص ص 77-79). وكلٌ من الايديولوجيّتين، أو التيارين العاميّن، التأليه واللاتأليه، يوفر البنية الفكرية لنوع من السلطة، ولفهم معيّن للتاريخ أو الاعداد للمستقبل، ولتصوّر محدّد للانسان (واحديّ أو جَسَدٌ وروح). ووراء هذا الشبه بينهما، الذي قد يبدو لفظياً وشكلانياً، اختلاف عميق

في القيمة، وفي النوع وليس فقط في الدرجة.

لا يرتبط الالحاد، في فكرنا الراهن وكما سلف، بالفظاعة أو الجريمة المستهجنة؛ كما أنه لا يرادف التنوير أو العقلانية المطلقة؛ ولا هو الحرية المنقذة أو الموقف التأملي المنزّه والعميق؛ وليس هو الفعل السياسي المخلّص. ثم إن الاحترام لذلك التيار لا يتيح الاستنتاج بأنه حظي بالمكانة المؤثرة، أو بالحركة الفاعلة. فالملاحظ أنّ الفكر العربي لم يُعجب بذلك؛ بل كأنه اكتفى بتمثّل ما هو موجود في الالحاد، وخارج الالحاد كالايديولوجيات الداعية للتأسس على العلم، من دعوة الى جعل العقل قائداً، وزماماً، ومتبوعاً (بحسب تعبير الرازي)؛ ومن دعوات الى الحرية وتركيز على قيمة الانسان في حد ذاته أو تحريره من قواهره. إلا أنه، وبرغم ذلك، ربما تعمقت للإلحاد وظيفة قد تبدو طفيفة عند التسرّع: إنها تَغْسل؛ وتثير الفكر بتحدياتها للمألوفيات والألوهية والتكاليف الدينية. فمن حيث ذلك، يكون نفعها سلبياً أي أنها بعنادها للفكر التأليهي (والسلوك، معاً) تدفع لإعادة تنظيم بُنْية الشخصية التقليدية والساكنة: يتبرر المؤمن أو ينكفىء على تمحيص ذاته؛ ويتعمق الوعي الفلسفي العربي بتفاعل النقيضين، ويغتني بصراعهما. وذاك صراع حسمه قديماً ابو العلاء المعري المتوفى عام 1057 م بأن أشاد الحلّ على محك نفعي تجاري مفاده ان المؤمن سيربح اذا كان الله موجوداً والبعث قادماً. بينما سيخسر الملحد الجنة. لكن القضية ليست مجرد قضية منفعة وفردية: إنها قضية موقف، وتأمل أو تعقّب فكريّ لمشكلات الوجود البشري والعقل والمآل. إنها نظرة الى العلم، الى العقل، الى الوعي الأخلاقي: هل يجوز لأيّ من هذه الميادين أن يستقل عن الوعي الديني؟ أو أنه يتوجب عليها كلها ضرورة التوافق معه؟ هنا مشكلتنا القديمة: هل هما يتناقضان؟ أيبقى العلم أميناً لذاته إن آمن بالله؟ أينفي الايمان العقلية العلمية؟ هل العقليمانية إيمان بالله؟ أم بالعقل وحده أو بهما سوياً؟. ذلك هو السؤال؛ وكل سؤال هو تفلسف. والاجابة تحديدٌ للفلسفة التي تحكمنا ونقودها، نتغذى بها ونغذّيها.

مصادر ومراجع

- الأعسم، عبد الأمير، **تاريخ ابن الريوندي الملحد**، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1975.
- الأفغاني، جمال الدين، **الرد على الدهريين**، في: محمد عمارة، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لا.ت.
- بدوي، عبد الرحمن، **من تاريخ الالحاد في الإسلام**، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- الرازي، محمد بن زكريا، **رسائل فلسفية**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1973.
- زيعور، علي، **البطولة والنرجسية في الذات العربية**، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- الشميل، شبلي، **فلسفة النشوء والارتقاء**، مصر، 1910؛ **مجموعة شبلي الشميل**، مصر، 1908.
- الغزالي، ابو حامد، **المنقذ من الضلال**، ط 7، دار الاندلس، بيروت، 1967.
- محمود، زكي نجيب، **خرافة الميتافيزيقا**، القاهرة، 1953.
- ـــــ، **المنطق الوضعي**، القاهرة، 1957.
- ـــــ، **نحو فلسفة علمية**، القاهرة، 1958.
- مظهر، إسماعيل، **تاريخ الفكر العربي**، دار العصور، القاهرة، 1928.
- ـــــ، **في النقد الأدبي**، مكتبة الحياة، بيروت، 1965.
- ـــــ، **معضلات المدنية الحديثة**، دار العصور، القاهرة، 1928.

علي زيعور

الأنا واحدية

Solopsism
Solopsisme
Solopsismus

الأنا واحدية أو الفردانية الذاتية اتجاه في الفلسفة. يرى أنه لا توجد سوى الذات أو الأنا، وأنه لا وجود للآخرين، وأنه لا يمكن معرفة إلا الأنا ولا يمكن معرفة الآخرين. فالتركيز في هذه النزعة الفلسفية هو تركيز على الأنا سواء بالنسبة للوجود أو بالنسبة للمعرفة وضمير الأنا هو الذي يلعب دوراً كبيراً في هذا الاتجاه.

ويمكن ارجاع الأنا واحدية الى السوفسطائيين عندما جعلوا الانسان الفرد هو الحقيقة المطلقة وهو أيضاً أساس المعايير، فقد ذهبوا إلى انكار الوجود وانكار المعرفة ولم يبقوا إلّا على الأنا وحدها وجوداً ومعياراً. لكن المصطلح يرجع إلى جيوليو كليمنت سكوتي عام 1652 في كتابه **مملكة الأنا واحديين** وهو يصور مملكة الباحثين عن النفس ووحّد في الكتاب بين الجزويت في فرنسا والأنا واحديين حتى أصبح الجزويتي هو الأنا واحدي. ويعد الفيلسوف الألماني فيشته 1762-1814 ذروة من تحدث عن هذا الاتجاه في كتابه **رسالة الانسان** الصادر عام 1800 م. فقد قال إننا أحرار لا بالنسبة لتقرير الذات فحسب، بل أيضاً لأننا نتسبب على نحو حُرٍّ في وجود العالم المعاش، والعالم الخارجي هو عالمي أنا وجزء من تجربتي أنا ولهذا فهو داخل الأنا، ومن ثمَّ فإن وعيي بالعالم الخارجي هو ممثل لنفسي وعلى هذا فأنا وحدي الذي أوجد وان العالم بما في ذلك

الآخرين هو خلق من إنشائي. ولكن من الناحية الخلقية والعملية فإنني أتصرف كما لو كان الآخرون بجانب نفسي موجودين وكما لو كنت محاطاً ومحدوداً ببيئة لست أنا خالقها، وعليّ على الأقل أن أتصرف على أساس أن الآخرين والموضوعات الخارجية موجودة والأنا واحدية بهذا موجودة بالضرورة وإن كانت مستحيلة على الصعيد الأخلاقي.

وبلغت الذروة في هذا الاتجاه أقصاها في فلسفة ماكس شترنر 1806-1856، وهو فيلسوف ماني اسمه الحقيقي كابر شميث وقد حظي بنقد شديد لفلسفته عند كارل ماركس في كتابه **الإيديولوجيا الالمانية**. وشترنر كان يلتقي بالهيغليين اليسار ويتحدث معهم عن المشكلات الفلسفية، واعتنق آراء متطرفة حتى أصبح معارضاً للمجتمع والدولة والرجعية والثورية والليبرالية والاشتراكية والشيوعية والتقاليد الاجتماعية وانتهى الى الفوضوية. والاتجاه الأنا واحدي عنده يظهر في كتابه **الأوحد** الذي ظهر عام 1845 وشعاره فيه: أنا معتمد على لا شيء، ومبدأه الأساسي: بالنسبة لي لا شيءمثل نفسي. ويرى أن رأس الانسان مسكون بالعجلات وعليه أن يدافع عن دماغه. إن لدى الإنسان فكرة مثبتة وهذا يعني الخضوع لها، والانسان مع الأخرين مغلق عليه في بيت الأغبياء ولهذا يجب أن يكون الانسان هو الأوحد المتفرد المميز. وإلغاء كل القيم فيما عدا الأنا يعني الضمان الوحيد للحرية الشخصية، والطريق الوحيد لبناء نسق فلسفي يتم بالتفكير المستقل.

ومن العلامات المميزة في تراث مذهب الأنا واحدية الفيلسوف الروسي ايفان ايفانوفيتش لابشين 1870-1952، وعبر عن هذا في كتاب له عام 1910 بعنوان **مشكلة النفوس الأخرى في الفلسفة الحديثة** وكرر آراءه في هذا الاتجاه في مقال شهير له عن الأنا واحدية عام 1924 وذهب إلى أن معطياتنا المباشرة عن النفوس الأخرى وهم قائم على أساس قيام الذات بعمل إسقاطات انطباعية. والنفوس الأخرى هي مكونات افتراضية يمكن اعتبارها حقيقية باطنية لكن لا يمكن اظهار ان لها واقعاً مفارقاً. والتجارب الخاصة بالعالم يجب أن تفسر في روح الفلسفة النقدية التي يأخذ بها الفيلسوف الالماني أمانويل كانط 1724-1804 على أنها شيء يحدث داخل الذات كمجموعة من العروض الذاتية ممتزجة بالعواطف. كما يرى أن معرفة الآخرين مسألة مستعصية على الحل والنفوس الأخرى ليست سوى بناء افتراضي.

وقد ورد هذا الاتجاه أيضاً في علم النفس في مدرسة الجشطلت كما تمثل أيضاً عند عالم النفس سوتي الذي كتب عام 1935 عما تسميه النظرية التقليدية نرجسية الطفل أي افتراض أن العالم الخارجي لا يوجد الا لاشباع رغبات الطفل وفشله في تقدير ان موضوعاته هي تجسدات لرغباته واحتياجاته.

وفي المجال الانطولوجي أو الوجودي للأنا واحدية ليس هناك من وجود إلاّ الأنا، فالنفسأو الذات هي كل الحقيقة وأن الحقيقة الثابتة هي الحقيقة النفسية، وأنه لا يوجد أي يقين بالوجود خارجها. وبدأ هذا الاتجاه عند القديس أوغسطين 354-430 في كتابه **مدينة الله** حيث انطلق من الشك لإثبات وجود الأنا وهذا الاثبات هو اليقين الوحيد. غير أن الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت 1595-1650 هو المسؤول الأساسي عن إدخال مذهب الأنا واحدية في الفلسفة فقد طرح دواعي الشك في الوجود الخارجي في كتابه **التأملات في الفلسفة الأولى** على أساس أن هذا الوجود قد يكون من اختراع العقل. وانتهى إلى ما يمكن اعتباره أنا واحدية نسبية عندما طرح **الكوجيتو الشهير، أنا أشك إذاً أناموجود، فالأنا هي وحدها** الحقيقة الوجودية الكبرى. وتطرف الفيلسوف البريطاني جون لوك 1632-1704 ففي كتابه **مقال عن الفهم الانساني** رأى أن الأفكار قائمة في ذهن الفكر وحده والتواصل بين العقول مسألة تخمين لأطراف التواصل. وعدّل الفيلسوف البريطاني برتراند راسل 1872-1970 من هذا التطرف فأراد أن يتجاوز الأنا واحدية ولكن في اطار الحياة الواقعية وحدها. وذهب لودفيغ فنغنشتين 1889-1951 إلى أن الأنا واحدية من الناحية المنطقية غير متماسكة وغير معقولة، ولكي تكون معقولة يجب أن تكون زائفة ولكي تكون حقيقية يجب أن تكون بلا معنى، وفي هذه الحالة لن تكون أنا واحدية. ومن الملاحظ أن الأنا واحدية وهي تطرح الأنا تطرحه مقابل هو وهي وهم وأنت وأنتم ومن ثم يجري الشك فيها إذا كانت تعتبر الآخرين مجرد إسقاطات من جانب الأنا.

وفي إطار مبحث المعرفة ترى الأنا واحدية أن المعرفة الوحيدة هي المعرفة الباطنية النابعة من التجربة المباشرة، لكن هذا أفضى إلى الانا واحدية الواقعية التي تفترض الواقع افتراضاً. ولقد ذهب المفكر الأميركي المعاصر ستيس في كتابه **نظرية المعرفة والوجود** إلى أن الوضع البدائي لكل عقل يجب أن يكون أنا واحدياً.

مصادر ومراجع

— Baradley, *Appearence and Reality*.
— Lossky, *Russian Philosophy*.

— Moore, G., *Philosophical Papers*.
— Russel, *Human Knowledge*.
———, *Our Knowledge of The External World*.
— *Santayana, Scepticism and Animal Faith*.
— Schiller, *Humanism*.
— Stramson, *Individuals*.
— *Urmson, Concise Encyclopedia of Western Philosophy*.
— Wisdom, *Other Minds*.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

الانطباعية

Impressionism
Impressionnisme
Impressionismus

1 ـ منهج الانطباعية:

«انطباع، شروق الشمس»، هو عنوان إحدى اللوحات التي قدمها كلود مونيه، عام 1874، إلى الصالون الأول لمجموعة من الفنانين الفرنسيين الشباب، والتي أثارت استغراب الجمهور وسخريته، لكنها أعطت اسمها لهذه الحركة الفنية الجديدة: الانطباعية Impressionnisme.

والانطباعية تشكل ظاهرة من ظواهر التحول العام الذي ولّده تتابع الأحداث وتطور المجتمع الغربي، منذ النصف الأول للقرن التاسع عشر. وقد وصفت الحركة الجديدة بأنها ثورة، واعتبرت حدثاً من الأحداث المهمة التي قادت الانسان لأن يعي طبيعته الزمنية، ويحدد مكانه في الزمان، ويتلمس هذا الواقع، حسب تعبير جان كاسو. ولئن بدت الانطباعية، في أيامها الأولى، وكأنها امتداد للنزعة الطبيعية المتمثلة، على صعيد الفن التشكيلي، بمدرسة باربيزون Barbizon نسبة إلى المكان المعروف بهذا الاسم في منطقة السين، حيث كان يلتقي بعض مصوري المناظر؛ إلاّ أنها وقفت موقفاً مغايراً من الواقع نفسه، ومن التقاليد والنظم المتعارف عليها حتى ذلك الوقت. كما اتبعت طريقة جديدة في التصوير مبنية على نمط جديد في الرؤية، كان قد مهد له التطور السريع في المجالات العلمية والتكنولوجية، وما رافقه من تبدل في معايير الذوق الجمالي المتمثل بالسعي الحثيث نحو التجديد.

وقد يفسّر هذه الحالة ارتباط الانطباعية بحياة المدينة، مرآة هذا التحول الاجتماعي، واكتشافها المنظر الطبيعي فيها، ومن خلالها، واستجابتها لما تعكسه من معالم التجديد برؤية خاصة، هي ـ كما يقول هارولد هاوزر ـ رؤية الانسان المديني الحديث، الشديد الرهافة والارهاق. فالانطباعية التي تصف مظاهر الطبيعة ـ في المدينة أو الريف ـ بما فيها من تبدل وانطباعات مفاجئة، عابرة وزائلة، إنما تعبّر عن ادراك حسي دقيق، وعن مفهوم جديد للانسان والعالم، مؤكدة أن الحقيقة صيرورة وحركة متابعة، وليست وجوداً ثابتاً. فهي، إذن، تدخل في السياق التاريخي للفنون التشكيلية الغربية، وتشكل واحدة من أهم حلقات مساره، الذي يتناوب فيه السكوني والحركي، منذ القرون الوسطى (المتمثلة بالفنون الرومانسكية والقوطية) وحتى العصور الحديثة. ولكن، للمرة الأولى، يكون التعبير عن الحركة بواسطة اللون، حيث تتحول اللوحة إلى تسجيل للانطباع البصري كما تحسه العين مادياً وآنياً. العين الانطباعية التي لا ترى في العالم المنظور سوى ملامحه المتبدلة وفقاً لتبدل ظروف المناخ، والفصل، واليوم، والساعة. فالانعكاسات الضوئية على الأشياء تصبح، مع الانطباعيين، الحقيقة الأساسية لعالم متحول، بينما كان انغر، أحد أبرز ممثلي الكلاسيكية المحدثة، قد رفضها، واعتبرها غير جديرة بالتصوير التاريخي، لأنها مرشحة للزوال.

ولا شك في أن هذا الاهتمام الكبير بتسجيل الانعكاسات الضوئية على الأشياء المرئية، وتفكيك اللون الموضعي، وتحويله إلى بقع لونية، والتسجيل السريع والمباشر للرؤية بطريقة شبه عفوية... انما يعبر كل ذلك عن الشعور بواقع متحول ومثير؛ أي إن التركيز على ظواهر التبدل في العالم المرئي، وعلى اولوية اللحظة الآنية، إنما يعني ـ خلافاً للمفاهيم الكلاسيكية ـ تقديم الحالة العابرة على السمات الدائمة للحياة، وتكريس العلاقة المتبدلة بالأشياء من دون التزام بسماتها الأساسية الثابتة. ومثل هذا الموقف من العالم المرئي يجسد رؤية ذاتية، ويرجع الفن إلى الحالة النفسية المتكيفة مع تلك اللحظة المحددة، ويعبر عن نظرة سلبية إلى الحياة تكتفي بدور المشاهد والمتأمل من دون التزام، ولا تبحث، في العمل الفني، سوى عن قيمه الجمالية البصرية. فالانطباعية، إذ تمثل الواقع، انما تنطلق، لا من المعرفة النظرية والفكر المجرد، بل من التجربة البصرية المباشرة (أي التجربة الحسية) وما تمليه من عودة إلى العملية النفسانية شبه الآلية واللاواعية. فهي تسعى إلى بناء العمل الفني التشكيلي استناداً إلى المعطيات الحسية، جاعلة من اللوحة ـ بما تشمله من أجزاء مختزلة ومقتطعة من العالم المرئي في أوقات وظروف مناخية معينة ـ عملاً تحليلياً،

يتعارض إلى حد كبير مع الأعمال الفنية السابقة ذات الطابع التأليفي. فهذه الأخيرة تجمع بين عناصر واقعية وأخرى متخيلة، وتعيد صياغة الواقع استناداً إلى نظريات مثالية تبحث إما عن الخصوصية الفردية (مع الرومانسية)، وإما عن الجمال المطلق عبر روما واليونان (مع الكلاسيكية).

ولعل ما يميز الانطباعية عن التيارات الفنية ذات النزعة الطبيعية هو طريقة اختيارها لعناصر التمثيل المجتزأة من العالم المرئي. فهي ليست وصفية، ولا تهدف حقيقة إلى تمثيل هذا الواقع، بقدر ما تهدف إلى تمثيل بعض ملامحه الأساسية، المرتبطة بالظاهرة البصرية، حيث تقتصر عناصر التمثيل على ما هو بصري بحت، وتتقدم على كل ما عداه. فاللوحة الانطباعية تهمل، مثلاً، الجانب الروائي من الموضوع، ولا تتناوله إلّا من أجل فوارقه النغمية، حسب تعبير جورج ريفيير، أحد مؤرخي هذه الحركة الأوائل. وبتحييدها للموضوع - بالتخلي عن مضمونه الأدبي وبالتوقف فقط عند مظاهره الخارجية المتبدلة - تبدو الانطباعية مناقضة لكل من الرومانسية، المتمسكة بالسمات البطولية لموضوع الفن، والنزعة الطبيعية، التي لم تتخل عن الوصف الدقيق للعالم المرئي.

وللتعبير تشكيلياً عن هذه الظواهر الطبيعية، كان لا بد للفنانين الانطباعيين من معرفة ظاهرة اللون وعلاقتها بالضوء، استناداً إلى ما توصلت إليه النظريات العلمية التي وضعها الفيزيائيون المعاصرون، أمثال: شيفرول 1839، وهلمهولتز 1878، وهود 1881. ولقد بات واضحاً، آنذاك - بفضل هذه الأبحاث وما سبقها، منذ أعمال نيوتن في القرن السابع عشر - ان اللون ليس مادة ملونة، بل انطباع أو احساس يتولد في العين، وينتقل إلى الدماغ عبر الجهاز البصري، بتأثير الضوء وانعكاسه على الأشياء المرئية. وهذا الاحساس باللون يبقى إحساساً انسانياً، كما أن رؤية الأشياء تبقى، هي أيضاً، في نطاق المعرفة المكتسبة، أي المعرفة النسبية؛ وإدراكها يعني معرفتها وتمييزها بقدر ما تسترعي مظاهرها العامة الانتباه، كاللون الناصع، والإضاءة الساطعة والحركة... وفي جميع الحالات، يبقى اللون اصطلاحياً، ولا يتحدد إلا باجتماع عناصر ثلاثة: العين الانسانية، والشيء المرئي، والضوء الذي ينيره. وهو ليس، كما يراه الأقدمون، ثابتاً (الشجرة خضراء، السماء زرقاء، الجسد وردي شاحب)، بل يتبدل بتبدل الضوء والظروف المناخية. فالبرتقالة، مثلاً، ليست برتقالية «إلّا إذا تلقت الضوء الأبيض (الضوء الطبيعي)، وكان الجهاز البصري للمشاهد طبيعياً. وفي ما عدا ذلك، فهي تفقد لونها الموضعي أو المحلي، المميز، وتتحول إلى مجرد كرة شبه حمراء في ضوء أحمر، بنية في ضوء باهت، بينما تقترب قطعة الشوكولاته (البنية) من اللون الاحمر إذا ما سلط عليها ضوء ساطع. فالألوان ليست، إذن، من خواص الأشياء، واللون الموضعي (المحلي) لا وجود له، بل لا وجود للون مستقلاً عن الضوء، فالعالم المرئي، الملون، هو، في الحقيقة، خال من الألوان، ولا يتألف إلّا من مادة لا لون لها ومن موجات كهرمغناطيسية متباينة الطول غير ملونة. ومادة هذا العالم لا ترى، ولا تظهر ملونة، إلّا عندما ترسل أشعة مرئية - لدى الاحتراق أو التألق بطريقة ما - أو تعكس جزءاً مما تتلقاه من أشعة كهرمغناطيسية مرئية. أي أن المادة لا تصبح ملونة إلّا عندما تتلقى الضوء، فتعمل كالمصفاة، وتسهم في عملية فصل الأشعة وفرز ألوانها. وهي لا تظهر ملونة - في عين المشاهد - إلّا بقدر ما تحدده بنيتها الجزيئية واستعدادها على تقبل الضوء أو رفضه. فالأجسام، على اختلافها، تمتص جزءاً من أشعة الضوء الذي تتلقاه، بينما ترفض (= تعكس) الجزء الآخر. والأشعة المرفوضة (= المنعكسة) هي التي تصل إلى البصر وتولّد فيه الاحساس بالرؤية.

إن الانطباعيين الذين انطلقوا من هذه المعطيات العامة، في تمثيلهم للعالم المرئي، قد استبعدوا اللون الأبيض الصافي، والألوان القاتمة، وكذلك اللون الأسود، الذي لا وجود له في الطبيعة حسب اعتقادهم، ولم يستخدموا سوى ألوان المنشور الصافية المتألقة. وهي مجموعة الألوان التي يتكون منها الطيف الضوئي، كما نراها في قوس قزح، والتي يمكن حصرها في ستة رئيسة: الأصفر، الأحمر، الأزرق، الأخضر، البرتقالي، البنفسجي. ثلاثة منها (الأصفر، الأحمر، الأزرق) تعتبر أولية، أو أساسية Primaires, Fondamentales، لأنها أحادية؛ أي أنها لا تتألف إلّا من لون واحد من حيث المبدأ، ولأنها تدخل في تركيب الألوان الباقية، المسماة متممة Complémentaires، أو ثنائية Binaires. وهذه الأخيرة مركبة، لأن كلاً منها يحصل من مزج لونين أساسيين: أصفر + أزق = اخضر؛ أصفر + أحمر = برتقالي؛ أحمر + أزرق = بنفسجي، وجميع الألوان الأخرى تحصل، أيضاً، بالتركيب، وتندرج إلى ما لا حصر له من الدرجات اللونية، إذا دخلها شيء من الأبيض أو الأسود، أو مزج بعضها ببعض.

وثمة ظواهر أخرى أدركها الانطباعيون تدخل في نطاق ما يسمى تباين الألوان؛ أي أن تقابل الألوان، أو تجاورها، قد يولد إحساسات بصرية ايهامية، لا وجود لها سوى في عين

المشاهد. فالألوان، إذا ما تقابلت أو تجاورت يدعم بعضها بعضاً، **فتبدو اكثر تألقاً وسطوعاً، أو يتأثر الواحد منها بالآخر،** فيزداد هذا اللون تألقاً، بينما يفقد الآخر شيئاً من نصوعه وتألقه، كما أن اللون الواحد قد يتبدل، في عين المشاهد، وفاقاً لما يجاوره: فيبدو متألقاً على خلفية قاتمة، ويفقد شيئاً من تألقه على خلفية ناصعة. غير أن الألوان الأكثر تبايناً هي الألوان المتممة التي تصنّف حسب طبيعة كل منها: حارّة (كالأحمر والأصفر والبرتقالي)، أو باردة (كالأخضر والأزرق والبنفسجي). أي ان تجاور الوان هاتين المجموعتين (أحمر - أخضر؛ اصفر - بنفسجي؛ برتقالي - أزرق) يولد، في عين المشاهد، انطباعاً بالحركة: فالألوان الحارة تبدو متقدمة، بينما توهم الألوان الباردة بالتراجع. وقد ينتج عن تقابل لونين، من هذه الألوان الشديدة التباين، احساس بصري، ايهامي، **بوجود لون ثالث لا وجود له فعلاً، كاللون الأخضر الذي يتكون، في عين المشاهد، من مجرد تقابل الأصفر والأزرق. وعليه، فبرغم ثبات الرؤية والظروف الضوئية، يتبدل اللون** الواحد، في نظر المشاهد، تبعاً لما يجاوره.

لقد حاول الانطباعيون وفنانون غربيون آخرون، من أواخر القرن التاسع عشر، الاستعانة بهذه التباينات اللونية، بعد أن أدركوا أهميتها التشكيلية، لإبراز عناصر تمثيلية اساسية وتقديمها على عناصر أخرى، بحيث تكون ملفتة للنظر. وباكتشافهم هذه الظواهر البصرية المرتبطة بالتباينات اللونية، اكتسب اللون قيماً تشكيلية جديدة، بعد أن تحول من لون وصفي إلى لون مستقل ذي قيمة ذاتية وأصبحت مكوناته السكونية دينامية، متبدلة باستمرار. ولقد اراد فنانو الانطباعية المحدثة، باستخدامهم الألوان الصافية والضربات اللونية المجزأة، والمتباينة، التوصل إلى انطباعات بصرية يولدها مزج الألوان بصرياً على اللوحة، بفضل تجاور الألوان الصريحة المتممة وتفاعلها المتبادل حتى في أصغر الأجزاء من مساحة ملونة. وللتعبير عن المدى الفضائي، لجأ فنانون آخرون (أمثال فان غوغ) إلى تقابل السطوح الملونة، لا إلى المنظور الخطي وتدرج الألوان المتبعين تقليدياً منذ عصر النهضة. فاستخدام الألوان الصافية، المعبرة بذاتها عن قيم فضائية متباينة، يلتقي مع الأسس العلمية للإدراك البصري.

ويمكننا أن نستنتج من ذلك كله أن الألوان التي يحدثها الضوء بانعكاسه على الأشياء المرئية في فترة زمنية محددة، لا ترتبط بهذه الأشياء كنعوت ثابتة، بل تخضع للتحولات اللامتناهية في الطبيعة. والانطباعية التي تدرك هذا الواقع، وتعتبر تسجيلاً للحظة عابرة، ولحاضر عابر، إنما هي، بمعنى آخر، **تجسيد للإحساس الذي يدركه الفنان في الهواء الطلق،** على الطبيعة، بعين تكاد تكون أشبه بآلة التصوير. فكل شيء يتحول إلى العين الانطباعية، العين الأكثر رؤية ونفاذاً، العين التي تكونت مع التجربة الحسية. فغالباً ما كان مونيه يقول «العين يد»، كما قيل عن مونية «إنه عين، ولكن أية عين». ومونيه نفسه يقول «نصوركما العصفور يغرد»، مؤكداً أن الانطباعية تتعارض مع المفاهيم التي جعلت الفن وسيلة لتنظيم العالم وإعادة بنائه عن طريق العقل. فالفن في نظر الانطباعيين ليس حالة ذهنية، بل هو في العفوية والاحساسات المباشرة التي ينقلها الفنان إلى اللوحة بأمانة، كما يراها ويحسها، مجسداً الانتقال السريع من الادراك المباشر للأشياء إلى الحركة التصويرية. وهذه العملية آنية فيزيائية خالصة، **مرتبطة كلها بتحولات ظواهر المادة. ولذا لجأ مونيه ورفاقه إلى تصوير المنظر نفسه في عدة لوحات، لكن في أوقات متفاوتة من النهار، كي يظهروا التحول الذي يطرأ على المنظر الواحد من** الفجر إلى الغروب. وكان من نتائج ذلك أن استعيض عن المنظور التقليدي، المبني على الأسس الهندسية الخطية بتقابل لوني يولد احساساً بالمدى الفضائي. كما تخلى معظم الانطباعيين عن الاهتمام بالصورة الانسانية التي جاءت، في حالات كثيرة، على شكل بقع لونية مبسطة، تحول معها الجسم الانساني إلى ما يشبه الظل الذي التقط بسرعة. فالصورة الانسانية التي كانت في السابق معياراً لتقويم اللوحة، لم تعد سوى عنصر من عناصر الطبيعة التي تصورها.

2 ـ مصادر الانطباعية:

إن الانطباعيين الذين انطلقوا من المدرسة الواقعية بهدف تحقيق موضوعية أكثر شمولاً، نتيجة تحليلهم العلمي للطبيعة، قد وصلوا إلى الذاتية. ذلك أن التحليل الدقيق للرؤية والملاحظة قد أدى، في وعي الناظر، إلى واقع ذي طبيعة وجدانية. غير أن موقفهم المادي من الأشياء وحصر انتباهم كله في العين يعودان للمدرسة الواقعية، وبخاصة واقعية كوربيه، وكذلك واقعية مدرسة مصوري المناظر التي بدأت تنمو منذ القرن الثامن عشر، ومارست التصوير المباشر في الهواء الطلق. فالانطباعية لم تظهر هكذا، بشكل عفوي، بعيداً عن أي تأثير أو تطور. فهي تشكل حلقة طبيعية في تاريخ التصوير ونتيجة مباشرة للتطور الفني الذي مهدت له أعمال عدد كبير من فناني العصور السابقة.

ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر، ظهر في انكلترا فنانان كان لهما تأثير كبير في التطورات اللاحقة التي أدت إلى الانطباعية، كونستيبل Constable 1776-1837 وتورنر 1775-1851، اللذان اظهرا عن اهتمامات قريبة، إن لم نقل شبيهة، من اهتمامات كلود مونيه وأصدقائه.

وفي فرنسا، يمكننا أن نرجع جذور الانطباعية إلى اوجين دولاكروا 1798-1863، وهو ما يعترف به بول سينياك أحد الانطباعيين الجدد، في دراسته من أوجين دولاكروا إلى الانطباعية المحدثة، الصادرة سنة 1899. وكان دولاكروا الذي اهتم بالألوان المتممة والظلال الملونة، قد عمد أيضاً، إلى تجزئة الضربات اللونية، تماماً كما فعل بعد ذلك الانطباعيون، ووجد في الطبيعة أن كل شيء هو انعكاس. فنانان آخران حملت أعمالهما هذا الانطباع بالهواء الطلق رغم أنها انجزت **جزئياً، أو كلياً أحياناً، داخل المرسم: كورو 1796-1875 الذي اهتم بمعالم المناخ، وكوربيه 1819-1877 الذي اهتم هو ايضاً بالنور الطبيعي وانعكاساته.** فنانون آخرون كان لهم بعض التأثير على الانطباعية، أمثال مييه Millet 1875/1914، ودوبيني Daubigny 1817-1878 من الذين رسموا في فونتينبلو وباربيزون، والهولندي جونكنغ Jonking 1819-1891 ذي الأعمال اليابانية الطابع.

وفي هذا المجال، لا بد من الاشارة إلى التأثير الذي مارسته فنون الشرق الأقصى على الانطباعية وبعض فناني نهاية القرن التاسع عشر في الغرب. فكانت اعمال الفنانين اليابانيين، أمثال اوتامارو Outamaro، وهوكوساي Hokusai وهيروشيغ Heroshige (من أتباع مدرسة اوكييوه Ukiyo-e ـ نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر) أحد مصادر الالهام لعدد من الفنانين الانطباعيين وفنانين آخرين امثال فان غوغ وغوغان وسيزان... من الذين اعجبوا بالطريقة اليابانية Japonisme، التي تتفق مع هذا الاحساس بالصيرورة الكونية، إذ تصور بدورها «العالم المتبدل»، «العالم العائم»، عالم النساء والمسرح... حيث كل شيء شاعرية، وظرافة، وتودد حميم... كما تناول اليابانيون موضوعات اخرى استمدت من العالم الخارجي، كالمناظر الطبيعية، وطرافة الحياة اليومية، والشارع الذي يعج بحشد ينبض حياة. وصوروا ايضاً، المنظر الواحد في كثير من اللوحات، كجبل فوجي Fuji الذي رسم في عدد لا حصر له من المشاهد المتنوعة حسب الفصول والأيام.

ولقد عمد الغربيون إلى استعمال الرقش الخطي لتحديد المساحات اللونية المسطحة وتخلى بعضهم عن المنظور الثلاثي الأبعاد، ولعل ما أثار اعجابهم في الأعمال اليابانية هو المفهوم الاصطلاحي لبناء الفضاء التشكيلي، بشكل مغاير للمنظور الغربي، حيث ان جميع خطوط اللوحة تبقى متوازية، أو تنفرج ـ بدلاً من أن تلتقي في نقطة مركزية واحدة عند خط الأفق ـ وتذهب في كل اتجاه، معبرة عن عوالم الفنان الياباني الذي لا يرى المنظر انطلاقاً من نقطة محددة أو تبعاً لتخطيط عقلاني منظم. وبفضل هذا المنظور المقلوب، يشعر المرء أمام العمل الفني الياباني أنه يسبح في فضاء كوني ليس هو منه سوى جزء صغير جداً. غير أن ما أدهش الغربيين، حسب تعبير كاسو، ليس فقط الاجتزاء الاعتباطي والمنظور المائل والمزاوي Angulaire لهذا الفن.. بل أيضاً الفلسفة التي أوحت به، وهي فلسفة تبدل الأشياء.

لا شك في أن مختلف هذه العوامل قد وجهت الفنان الغربي نحو مفهوم جديد للعمل الفني الذي اكتسب، بخاصة مع فان غوغ وغوغان، المعجبين بالفن الياباني، قيماً جديدة جعلت للون مكاناً أساسياً في مجال التعبير عن المدى التشكيلي، وكان فان غوغ الذي ذهب، في محاولته تقليد التقنية اليابانية، إلى درجة الاستعانة بريشة القصب الشرقية. في رسومه بالحبر، يسعى إلى أن ينقل إلى التصوير الزيتي القيم التعبيرية لمساحات اللون الصافي. بيد أنه يجب ألاّ تقودنا هذه الوقائع، على أهميتها، للاعتقاد بأن الفنون الشرقية عامة واليابانية خاصة، هي العامل المباشر والوحيد لهذا التطور الفني الذي شهده الغرب، فالمهم ليس فقط العناصر أو المفردات التي يأخذها فن ما عن فن آخر، بل عملية إدراكها، وطريقة استخدامها، وظروف التطور التي هيأت لمثل هذا الاقتباس. ولعل أهم ما أخذه الانطباعيون ـ من وجهة النظر هذه ـ هو، كما يشير فرانكاستل، التأكيد على بعض ملاحظاتهم الخاصة والمباشرة؛ أي أنهم وجدوا في الفن الياباني، وأخذوا عنه، ما يتلاءم مع حاجاتهم إلى عناصر جديدة تسهم في عملية هذا التحول الفني وما رافقه من تبدل في الرؤية، كانت قد هيأت له ظروف تاريخية واجتماعية واقتصادية.

عامل آخر كان له أثره على الانطباعية هو اكتشاف انبوب اللون الذي أتاح للفنان، منذ النصف الأول للقرن التاسع عشر، أن يخرج من مرسمه، من دون أن يجد ضرورة إلى حمل حاجيات كثيرة ومزعجة، وأن يواجه الطبيعة في اتمام عمله. وهو الأمر الذي اسهم في اعتماد الفنان على الضوء الطبيعي، بدلاً من ضوء المرسم الاصطناعي، متخطياً الظلال، والظلال

المنقولة، والأضواء الخافتة، وكل وسائل الانارة الاكاديمية، **وكان اكتشاف آلة التصوير الفوتوغرافية قد أسهم، بدوره، في** تبدل الرؤية الفنية، وحطم، كما يقول والتر بنجمان، «المفهوم الطقسي للجمال». فالصورة الفوتوغرافية أسهمت، كما تسهم في أيامنا، في تهيئة الظروف الموضوعية لظهور لغة جديدة، بعد أن كشفت للفنان من الامكانات المتوافرة للعين لاختبار الحقل البصري. ولعل أبرز ما قدمته آلة التصوير هو نقل الصورة الوثائقية، وإعطاء نسخ عديدة عنها، بحيث اسهم ذلك في تخليص التصوير من مجموعةمن القيود، وحرره من وظيفته الجانبية، فأصبح بوسع الفنان ان يتخطى الصورة المماثلة للواقع، وأن يرى أبعد من هذا الواقع المحيط به. مستنبطاً مفرداته وعوالمه الخاصة.

3 ـ تنوع الأساليب:

من الواضح أن الانطباعية لم تتبع، في مسارها العام، منهجاً فنياً محدداً يلتقي عنده جميع الفنانين الذين ارتبطت اسماؤهم بهذه المدرسة الفنية الجديدة. ومن الطبيعي أن تنشأ بسبب ذلك بعض التباينات التي باعدت بين هؤلاء الفنانين واتجاهاتهم. فباستثناء سيسلي الذي بقي، في حياته القصيرة، ملازماً للانطباعية وبيسارو الذي رجع إليها بعد فترة من انتمائه للانطباعية المحدثة، يبدو أن كلود مونيه Monet 1840-1926 هو الفنان الوحيد الذي بقي أميناً للانطباعية، ولم يحد عنها طيلة حياته. بل إن خبرته الطويلة ونضوجه قد أكدا انطباعيته، كما أن عمله الفني المعبر عن تطور منطقي ومنهجي، قد جعله أكثر الانطباعيين انطباعية. ففي لوحاته الأخيرة، وبخاصة في مجموعة «أزهار النيل Nymphéas» يبلغ مونيه ذروة نشاطه الفني المبدع. وكان في أواخر حياته قد اعتزل في جيفرني Giverny، موجهاً ناظريه، اللذين باتا يهددهما الاظلام، نحو الأعشاب والازهار في حديقته التي حولها إلى ما يشبه حقل اختبار للنباتات والانعكاسات الضوئية عليها.

خلافاً لمونيه، الأشد ارتباطاً بالانطباعية، كان ادغار دوغا Degas 1894-1917، الباريسي، الأرستقراطي الأصل، ذو الميول الرجعية اكثر الانطباعيين تحفظاً، بل الأكثر معارضة لأهدافهم العامة ويلتقي معه، في هذا الموقف المعارض، كميل بيسارو Pissaro 1830-1903، ذلك الرجل الذي كان على علاقة بالوسط الفوضوي، وتدفعه نفحة انسانية رسولية. ولكن بيسارو «بيسارو الكبير المتواضع»، كما يسميه سيزان، كان محباً للطبيعة، وغالباً ما كان يضيف إلى المنظر صورة إمرأة ريفية، صورة انسانية تذكرنا بميه من جماعة الباريزون. أما دوغا فإنه لم يعرف الطبيعة إلاّ في سباق الخيل، او من خلال صورة إمرأة ترقص أو تتزين، أو تغتسل، أو تكوي الثياب. ودوغا الذي تتلمذ على يد لاموت Lamothe أحد تلامذة انغر، بقي أكثر تمسكاً بالخط والشكل، بل إن ما أخذه عن اليابانيين بقي أيضاً في نطاق الرسم. ومع ذلك، فإن اسهامه في تطور الفنون التشكيلية كبير.

ومع أوغست رنوار Renoir 1841-1919 يظهر بشكل آخر من أشكال التباين داخل المدرسة الانطباعية. فبعد أن أعطى الانطباعية، في البداية، الصور الأكثر سطوعاً وتألقاً، يعود، بعد سنة 1875، إلى نوع من الكلاسيكية ويتحول إلى الرسم، منذ زيارته لايطاليا، عام 1883. وإن هو تخلص بسرعة من مرحلته الانغرية، **إلاّ أنه لم يرجع أبداً إلى سحر المناخ الانطباعي، بل اهتم، في مرحلته الأخيرة، بصورة المرأة العارية، الحسية الشهوانية، التي تناولها في التصوير كما في** النحت.

4 ـ الانطباعية المحدثة:

لم تكن الانطباعية لتشكل مدرسة حقيقية ذات منهج واضح، الأمر الذي أدى إلى اختلاف في الرأي وإلى تباين في الأسلوب. فانبثقت عن هذه الحركة اتجاهات فنية متباينة، تمثلت، كما رأينا، بعدد من الفنانين الانطباعيين، كما تمثلت، من جهة ثانية، بتيار فني جديد: الانطباعية المحدثة. وكان ان تأسس، سنة 1884، صالون المستقلين الذي ضم، في بدايته، كلاً من رودون Redon وانغران Angrand، وسوراه Seurat، وسينياك Signac. واعتبر هذا الحدث بمثابة خطوة جديدة نحو تحرر الخلق الفني، نحو القطيعة بين الفن والذوق السائد، بين الفن والمؤسسات وتسلط الفن الرسمي. وقد تناول سوراه وزملاؤه، من جديد، دراسات الفيزيائيين (شفرول، ماكسويل، وود، هلمهولتز، شارل هنري)، بهدف الوصول إلى انطباعية علمية تلي ما كان مجرد حدس. وهو ما عبر عنه سوراه، في دراسته النظرية *Ma Méthode* وسينياك، في كتابه **من أوجين دولاكروا إلى الانطباعية المحدثة**، اللذان حددا ابعاد هذا التيار الجديد، التمسك بتطبيق القواعد العلمية، والمطالب بالعودة إلى قوانين الطبيعة والمنهج العقلاني، فبات هوس التحليل والتحري يهيمن على التصوير،

بغية تحويل العالم المرئي إلى ارتجاجات من البقع اللونية المتجاورة.

وهذا التحول باتجاه العقلانية يعتبره دوريفال محاولة لإنقاذ الانطباعية باستخدام أخطائها نفسها، ولكن بتقنية تعتمد على التطبيق المنهجي للاكتشافات العلمية لعناصر الضوء. فالانطباعية المحدثة، التي حوّلت اكتشافات الانطباعيين إلى منهجية تطبيقية، قد وصلت إلى اللونية ـ الضوئية - Chromo (Luminarisme وقانون التباين المتزامن Contraste (simultané باستخدامها الضربات اللونية المستقلة أو المجزأة وفق منهج علمي واضح، أي ان مزج الألوان لا يتم على الملوّنة، بل يحصل، بصرياً، في عين المشاهد، بفضل تجاور هذه البقع والنقاط اللونية على اللوحة. ولذلك أطلقت عبارتي التقسيمية (Divisionnisme) والتنقيطية (Pointillisme) على هذه الحركة الفنية التي حولت الانطباعية، قبل نهايتها، إلى قانون ونظام.

بيد أن نشاط هذه الجماعة لم يقتصر على التحليل العلمي وارادة التقنين، بل تميّز بمقدرة حسية كبيرة تعكسها مائيات سينياك 1863-1935، وبعض الأعمال الرائعة التي أنتجها سوراه في حياته القصيرة جداً 1859-1891. وكان سوراه، الذي يحظى بتقدير كبير بين فناني اليوم، قد اشترك في المعرض الأخير الثامن للانطباعيين بلوحته المشهورة، «يوم أحد صيف في الجات الكبير Undimanche d'été à la grande jatte» التي أثارت ضجة كبيرة. ولعله مع هذه اللوحة خاصة، تتوضح اهداف الانطباعية المحدثة: كإعادة البناء، والتقيد بمظاهر الأشياء ومقاييسها وأحجامها وأشكالها. ولذا يرى فرانكاستل أن الانطباعية المحدثة، التي احتفظت بالبنية التصويرية الفضائية التقليدية والمنظور الخطي، قد سجلت بعض التراجع؛ وهي لا تشكل، في نظره، مرحلة ايجابية بالنسبة إلى تطور المدى التشكيلي للوحة، إذ يجد في أسلوب سوراه شيئاً ما إرادياً بادي الكلفة، وطريقة مبنية على تقنية تجسيد الضوء لا تختلف أساساً عن تقنية الانطباعية.

لكن الانطباعية المحدثة، إذ تناولت موضوعات الانطباعية، إنما كي تعالجها بطريقة خاصة ومختلفة تماماً، فهي تجعل من الموضوع صيغة رياضية، وتضبط القيم اللونية منهجياً، بحيث تتحول اللوحة إلى وسيلة استعلامية حول الموضوع، من دون الاشادة بأي شعور، بعيداً عن الرمز أو التأثر او الايحاء. أي أن الالوان، التي اكتسبت بفضل ذلك، قيماً ثابتة، ذات طبيعة تجريدية، قد جعلت من الممكن التعويض عما اعتبره فرانكاستل تراجعاً ـ على صعيد تطور الفضاء التشكيلي ـ باعادة بناء اللوحة عقلانياً. فالتقنية الجديدة، القائمة على تجزئة القيم اللونية وتقابلها حسب منهج علمي، قد وجّهت الانتباه نحو ميكانيكية الإدراك البصري، وجعلت من الرؤية عملية معقدة تتطلب من المشاهد مشاركة فعالة، وتسهم في الانتقال من اللوحة المعتبرة انعكاساً لعالم مرئي، إلى اللوحة التي باتت مجرد مساحة، قائمة بذاتها، تعبر عن واقع لا يعيدنا سوى إلى نفسه. وهذه الرؤية العقلانية قد وجدت صدى لها وامتداداً في المحاولات التشكيلية للقرن العشرين، حيث ان زوال الموضوع ـ أو تحوله بالأحرى إلى مجرد مسوغ للرؤية أو التأليف، قد أدى، بالنهاية إلى التجريد.

5 ـ معطيات الانطباعية:

إن الأساليب الفنية التي كانت ما تزال متبعة حتى ظهور الانطباعية لم يطرأ عليها أي تعديل يذكر، وبقيت قائمة ومقبولة، من دون المساس بها، الأسس التي اعتمدت في بناء اللوحة كما صيغت في الدراسات النظرية (كدراسة البرتي) والأعمال التطبيقية لعصر النهضة، وهي الأسس التي قدمت للفنان الحل العلمي لنقل الأشياء الثلاثية الأبعاد إلى قماشة اللوحة المسطحة. أي إلى مساحة ذات بعدين. فكان الحل، الذي قدمته النهضة، ويتوافق مع الاتجاهات العلمية وتبدل البنى الاجتماعية للعصر، في المنظور العلمي الذي يسمح للفنان بتمثل العالم المرئي، ايهامياً، طبقاً لما تراه العين البشرية العاجزة أصلاً عن رؤية الأشياء إلا من زاوية واحدة، ضمن حقل بصري محدد. لذلك اخضعت هذه العملية لتخطيط هندسي له صورة المكعب، تتجه خطوطه كلها باتجاه واحد، لتلتقي عند نقطة التلاشي point de fuite الموضوعة على خط الأفق، وسط اللوحة. داخل هذه الهيكلية، كل شيء يأخذ مكانه في فضاء اللوحة، وفق تصور الفنان المنطقي للمسافات والأحجام والنسب.

لا شك في أن هذه الرؤية الخاصة بـ «انسانية» النهضة الايطالية، تجسد المبادىء الكلاسيكية التي لا ترى في الطبيعة سوى انعكاس لمفاهيم المثالية العقلانية. فالصورة التي تقدمها عن الانسان هي نموذج مثالي له صفة الكمال الذي لا يقبل الخطأ أو التشويه. ولبلوغ هذا الكمال المطلق كان لا بد من اعتماد الوسائل العلمية، كالمنظور الخطي، والتشريح، وتجسيم الأشياء بقيم لونية تقابل الخطوط المحيطة بالأشكال وتتفق معها. واستناداً إلى هذه المقاييس العامة، التي لم تطرأ عليها

تعديلات جوهرية طيلة ما لا يقل عن أربعة قرون، كان الفنان يعيد بناء الظواهر المرئية وينظمها تبعاً لقواعد ثابتة.

لكن منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بات واضحاً أن «المنظور الذي نختبره، أي منظور إدراكنا البصري، ليس - حسب تعبير مرلوبونتي - المنظور الهندسي»، وان المنظور الواحدي العين، كما صاغته النهضة الايطالية، هو منهج اصطلاحي من الاشارات؛ من الخطأ الاعتقاد بأنه المنهج الذي لا بديل منه، ومن الخطأ أيضاً الاعتقاد بأنه المنهج العقلاني الأكثر ملاءمة لنقل العالم المرئي إلى الشاشة التشكيلية الثابتة ذات البعدين. فهو شكل من أشكال التعبير اصطلاحي، تعكس ملامحه الأساسية حالة ما من تطور العلم والتقنيات وما رافقها من تحول في البنى الاقتصادية والمفاهيم الاجتماعية. فإذا كان التخطيط النهضوي، كما يشير كلاي، **«يتفق مع رؤية العالم مبنية على حالة ما من المعرفة والممارسات الخاصة بالكواتروشنتو (القرن الخامس عشر). . .» فإنه ليس من الضروري أن يطبق** على عصر تبدلت فيه كل معالم الحياة الاجتماعية وأسسها. ثم إن التطور العلمي الذي تحقق في مجال التقنيات، وتعرّف الغرب على أنماط أخرى من وسائل التعبير الفني - كالمنظور الياباني الاصطلاحي، المتناقض كلياً مع المنظور الغربي، والرقش العربي، والتصوير الاسلامي المسطح . . . - قد مهدا فعلاً لتحول في مفهوم اللوحة التي لم تعد تعني، في نظر فناني نهاية القرن التاسع عشر، ما كانت تعنيه من قبل.

صحيح أن الانطباعية لم تكن تسعى إلى تفكيك عناصر العالم الموضوعي أو تخطيه، وبقيت أمينة لكثير من المفاهيم التقليدية، والأصح أنها لم تتعرض لها أو تعرها اهتماماً. فقد حافظت، في كثير من لوحات الانطباعيين، على المنهج الذي اعتمد، منذ عصر النهضة، في وضع خطوط الموضوع العامة وتنظيمها، كما حافظت على أطر التأليف وما تتطلبه من فصل للسطوح باتجاه العمق حتى في اللوحات الأكثر ضبابية (كالبيادر، والكاتدرائيات، وجسور لندن. . .)، مع تحول بسيط مصدره إهمال الخط (الرسم) والشكل، واعتماد التدرج اللوني، والرؤية الضبابية التي جعلت سطح اللوحة مشوشاً، كأنه مؤلف من تراكم صورتين متتاليتين. غير أن ذلك، كما يقول فرانكاستل، لا ينفي أن الانطباعيين مهدوا، في بعض أعمالهم الهامة، لاحداث تطور في اللغة البصرية «هو من الأهمية، كما يقول فرانكاستل، بحيث أنه حرر الفنان والجمهور من اصطلاحات مر عليها الزمن».

وفي مجال آخر، فإن النقد الفني قد تركز، مع ظهور الرومانسية، لا على المعطيات أو المتغيرات التشكيلية، بل على التحول في الموضوع. وحتى مع الانطباعيين، في معارضهم الأولى، تناول النقد الفني، مرة أخرى، مسألة اختيار الموضوعات المبتذلة، من دون الاشارة إلى الطريقة التي عولجت بها؛ ولذلك لم ينل الانطباعيون التأييد، ولم يعتبروا ممثلين لعصرهم الا بعد سنة 1880. وقد تبيّن أن محاولة تجديد الموضوعات، من دون تغيير كبير في بنية اللوحة، قد أدى إلى مشكلة حقيقية في التعبير ووسائله. فالاهتمام باللون والتأكيد عليه، وفقاً لما يتطلبه التمثيل المباشر للعالم الموضوعي، قد أسهما في تحويل مساحة اللوحة إلى شاشة تشكيلية تكاد تقتصر، في حالات كثيرة، على توافق المؤثرات الضوئية وما تنتجه من تناغمات لونية. وإن لم تكن الانطباعية تسعى فعلاً **إلى تخطي الواقع والتقاليد المتوارثة لتمثيله، إلا أن العالم الممثل قد تحول، في بعض اللوحات الانطباعية، إلى سطح ذي** بعدين، كما تحولت الأشياء الممثلة إلى مجرد بقع لونية، وفقدت الكثير من وضوحها. وهكذا، فإن العمل البطيء لاعداد لغة تشكيلية جديدة يعود إلى الانطباعية، والأصح إلى بعض معالم فن الانطباعيين. فهي لم تسهم فقط في تغيير الأساليب التصويرية القديمة، بل قدمت أيضاً معطيات جديدة أصبحت، بعد ذلك، منطلقاً للتحولات الكبرى التي شهدتها أوروبا مع بداية القرن العشرين. ولذلك فهي ليست حركة قصيرة الأجل تنتهي بانتهاء هذه المدرسة، بل تشكل نقطة انطلاق لتقص ما زال متتابعاً.

غير أن الانطباعية التي أدخلت عناصر جديدة من المدى المحسوس، ومهدت لاكتشاف مسائل جديدة، لم تتبع منهجاً ثابتاً خاصاً بوسائل التصوير وأهدافه. الأمر الذي دفع الناقد فنتوري للاعتقاد بأن الانطباعية لم تكن سوى لقاء لمثالية عابرة. والحقيقة أن الانطباعيين، الذين انطلقوا من مشكلة الموضوع، ومشكلة الهواء الطلق وتسجيل تباين الانعكاسات الضوئية، لم يتعرضوا بشكل جدي - باستثناء بعضهم - للفضاء التشكيلي التقليدي، مكتفين بتحولات جزئية. فالمحاولات الأولى لتخطي الفضاء التشكيلي النهضوي قد تمت مع بعض فناني الانطباعية أمثال: دوغا ومونيه. ففي عدد من لوحاته «حلبة الرقص»، «مقهى المعزوفة». . .، يتخلى دوغا عن المدى المنظوري المحدد والمقاس، محاولاً التوفيق بين السطوح المتباينة في التأليف الواحد استناداً إلى قيمها اللونية وتقابلها، ولكن من دون أن يتوصل إلى تثبيت مبادىء منهج محدد. أما

مونيه الذي اتبع وسائل أخرى، فقد توصل إلى نتائج مماثلة، حيث ان تقليص دور التصميم الخطي، بخاصة في أعماله الأخيرة (كالجسور، والنينوفار)، قد أدى إلى فضاء تشكيلي جديد، لا حدود خطية له ولا قياس. وهذه المحاولات القائمة على تقابل القيم اللونية التي تولد احساساً بالمدى الفضائي، من دون الاستعانة بالخط، تتأكد بعد ذلك مع عدد آخر من فناني نهاية القرن التاسع عشر (أمثال فان غوغ وغوغان...) وتصبح المنطلق الأساسي لتيارات فنية معاصرة.

لقد نظر الكلاسيكيون إلى الطبيعة نظرة مثالية، وصوّروها مسرحاً منظماً، استناداً إلى علم المنظور وما يتطلبه من مراعاة النسب بين الأحجام والمسافات، وتقيد بالتقابل بين طبيعة أزلية، لا تتبدل، وعين موضوعية. وللتعبير عن هذه الحالة، كان لا بد من بناء اللوحة وفقاً لهيكلية خطية تقضي بتوزيع عناصر المشهد المصور حول محور عمودي على خط الأفق. غير أن هذه الرؤية قد تبدلت نسبياً، مع الانطباعيين وفناني نهاية القرن التاسع عشر، بعد أن تبدل هذا المحور وهذا الخط الأفقي الذي يقسم اللوحة إلى نصفين، وتبدلت أيضاً مواقع الأشياء الممثلة على الشاشة التشكيلية. كما تحولت الصورة الانسانية، الممثلة على هذه الشاشة، إلى جزء من الطبيعة نفسها، وفقدت الدور الذي أعطي لها من حيث هي عنصر موضوعي وتأليفي أساسي في اللوحة الكلاسيكية. وحيث النهضة اتبعت فضاء تشكيلياً واحدياً، وأخضعت عناصر اللوحة كلها لبنية هندسية واحدة، فإن ما توصلت إليه الانطباعية، أو مهدت له، هو التبدل في الرؤية، والتخلي عن المناظرة، والتحرر من هذه المفاهيم الكلاسيكية. فكان فان غوغ من الفنانين الأوائل الذين لجأوا إلى استخدام عدة «نقاط تلاشي» في اللوحة الواحدة، والذين استعاضوا عن المنظور الخطي الهندسي بقيم لونية صافية. وهكذا ننتقل، مع الانطباعية وبعض فناني نهاية القرن التاسع عشر، من مفهوم هندسي يراعي القياس والنسب الصحيحة إلى مفهوم مبني على الحدس، أكثر عفوية. ومع هذا التحول الجزئي في مفهوم اللوحة، تكون الانطباعية، والحركات الفنية لنهاية القرن التاسع عشر، قد حققت، كما يشير هوفستاتر، أول محاولة للتخلي عن التسجيل المطابق لمظاهر الواقع البصرية، بعد أن اكتسبت الوسائل الفنية شيئاً من الاستقلالية إزاء الموضوع. فإن عدم الاهتمام باختيار الموضوع وتحديد خطوطه وتوضيحها، قد أعطى التصوير، لدى مونيه والانطباعيين الآخرين عامة، صفة ما لا شكلية، لم تكن لتفهم إلّا بعد ذلك بنصف قرن تقريباً، عندما أصبحت أي هذه الصفة اللاشكلية هدفاً أساسياً لجيل من الفنانين، بينما وقف ضدها، ضد هذه الملامح غير الجلية للانطباعية، سيزان ومجموعة من فناني هذه المرحلة.

6 ـ ما بعد الانطباعية:

شهد القرن التاسع عشر، عند نهايته، ظهور تيارات جديدة كانت بمثابة رد فعل ضد الواقعية، ضد الانطباعية واهتماماتها بالمظاهر العابرة، المظاهر الحسية والمادية. وعديدون هم الذين أكدوا أنه لا يمكن للفن الاكتفاء بتصوير الواقع، معلنين بأن الفن «تعبير عن اللامرئي باشارات طبيعية متجلية». وكان هيغل قد صرح بأن الجمال هو التجلي المحسوس للفكرة، وجعل بودلير صلة بين المرئي واللامرئي وبين كل الظواهر المحسوسة. وقد وجدت هذه الأراء صدى كبيراً لها لدى فناني نهاية القرن، وبخاصة لدى الرمزيين وأولئك الذين عرفوا باسم النبيين Les Nabis.

واتهمت الانطباعية، من جهة ثانية، بأنها موهت الشكل وافقدته قيمه الحقيقية، كما أنها أغفلت الموضوع، وأهملت كل ما يتعلق بالحياة الانسانية ومشاكلها، ولعل اهتمامها الكبير بالمسائل البصرية وحدها، وتعلقها بهذه الظاهرة الحسية، قد أثارا انتقاد عدد كبير من الفنانين، أمثال غوغان الذي اتهم الانطباعيين بأنهم «يتحرون الأشياء حول العين، وليس في عمق الفكر السحري، حيث وقعوا في ذرائع علمية». وبهذه العبارة الموجزة، يحاول غوغان أن يلخص هذا التيار الفني الذي انطلق من الحسية الكاملة ليصل إلى منهجية قاسية ومغالية في التجريد مع الانطباعية المحدثة.

وقد واجهت الانطباعية انتقادات معاصريها والتيارات الفنية التي رافقتها أو أتت بعدها. قبل ذلك، كانت مواقف بعض الفنانين الانطباعيين من الحركة التي ينتمون إليها قد عبرت عن ترددهم والشك أحياناً بما توصلت إليه على صعيدي الجمالية والتقنية. فبقي مانيه، الذي لم يشارك في معارض الانطباعيين، حذراً، بل رافضاً، رغم إعجابه ببعض مظاهر الانطباعية ـ الخضوع للحس فقط، متمرداً ضد ـ ما أسماه فلوريزون ـ استبدادية اللون. ولعل هذا الموقف نفسه هو الذي دفع سوراه لأن يوجه الانطباعية نحو مسار جديد، ويضع لها منهجاً يعيد الاعتبار إلى الشكل والخط والتأليف. وهو الموقف نفسه أيضاً لدى سيزان الذي رجع، بعد فتره انطباعية قصيرة كافية «لشفائه من مرضه الرومنسي»، حسب

عبارة فلوريزون، إلى بوسان، وبقي أميناً للشكل والموضوع والمدى التشكيلي. ورنوار، بدوره، أدرك ضرورة التأليف، معلناً أن «التصوير هو، أولاً، نتاج مخيلة الفنان وليس ابداً نسخة» عن الواقع. أما دوغا، فاحتفظ بأسلوبه الخاص وبقي أميناً للخط الذي رسمه انغر. . .

وإن كانت الانطباعية قد اهتمت بتصوير العالم المرئي المباشر بطريقة جديدة تقوم على التجربة الذاتية للفنان، فإن مجموعة من فناني نهاية القرن التاسع عشر (أمثال: غوغان، وسيزان، وفان غوغ. . .) ذهبوا في اتجاهات أخرى، وكان بعضهم قد حاول أن يطبق في التصوير ما قاله بودلير: «أريد حقولاً بالأحمر، وأشجاراً بالأزرق. فليس للطبيعة من مخيلة». وقد تحققت هذه الرغبة مع غوغان الذي تخلى عن اللون كما هو في الطبيعة، ورفض عوائق المشابهة، ثم انتقل بعد ذلك إلى اللون الاصطلاحي الذي طالب به بودلير. واستخدام الألوان الاصطلاحية يتناقض مع الغاية التي كان يسعى إليها مونيه ويلخصها بقوله: «أرى هذا البيدر بنفسجياً عند الغسق، فأصوره إذاً بنفسجياً على لوحتي»، بينما يصوره غوغان، سواء أكان أصفر أو بنفسجياً، باللون الأحمر إذا أراد.

ولعل ما أدركه التطور الفني اللاحق هو ـ كما يشير كلاي ـ عجز وسائل الادراك البصري المباشر وحدوده الضيقة. والشعور بهذا العجز يعبر عنه مونيه نفسه عندما كان يشكو، سنة 1884، من رداءة الطقس، حيث لم يحظ «أبداً بأيام ثلاثة ملائمة على التوالي»، مما اضطره إلى تعديلات متتالية، لأن كل شيء ينمو ويخضر. وهذا النهر الذي ينخفض، ويعلو، اخضر يوماً ثم أصفر، جافاً أحياناً، وغداً يتحول إلى سيل بعد الأمطار الغزيرة التي تساقطت الآن. . . فالحقيقة، إذن، لا تقتصر على ما تراه العين، هذه النافذة الضيقة التي ليس بوسعها التقاط سوى جزء يسير من الحقل المتموج. وأمام هذا العجز في التقاط تعقيدات الطبيعة، وجد الفنان ـ كما يقول هربرت ريد ـ «إن بإمكانه قلب العالم الخارجي باتجاه العالم الداخلي، وطرح الحلول المبنية على عملية تثبيت ألوان باتت منفصلة عن أي تمثيل صوري». فالتقنيات الفنية التي اتبعت بعد ذلك لم تكتف بتخطي مظاهر الواقع ووسائل تمثيله التقليدية، بل انتقلت إلى التجريد، جاعلة من اللون اللاصوري المستقل هدفاً قائماً بذاته. بيد أن هذا التطور الذي شهده العالم الغربي، منذ أوائل القرن العشرين، لا يعني أبداً أن الانطباعية كانت عبثاً، كما لا ينفي مطلقاً دورها الأساسي الممهد لمثل هذا التطور.

مصادر ومراجع

- أمهز، محمود، الفن التشكيلي المعاصر، التصوير، دار المثلث، بيروت، 1982.
- هاوزر، ارنولد، الفن والمجتمع عبر التاريخ، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1971.

— Bernard, E., *Sur Paul Cézanne*, Paris, 1925.
— Butlin, M., *Turner Watercolours*, London, 1975.
— Cailier, P., *Lettres de Paul Gauguin à Emile Bernard*, Genèves, 1954.
— Cassou, J., *Panorama des arts plastiques contemporains*, Paris, 1960.
— Chasse, C., *Gauguin et le groupe de Pont-Aven*, Paris, 1921.
— Clay, J. *L'Impressionnisme*, Paris, 1971.
— Cogniat, R., *Les Impressionnistes, Paris, 1959.*
— Courthion, P., *Georges Seurat*, Paris, 1969.
— Francastel, P., *L'Impressionnisme*, Paris, 1974.
— ——— *Peinture et société*, Paris, 1965.
— Hirsh, D., *Turner et son temps*, 1775-1851, éd. Time-Life, trad. de l'anglais, 1977.
— **Hofstatter, H., *Peinture, gravure dessin contemporains*, Paris, 1972, éd. originale en allemand, 1969.**
— Leymarie, J. *L'Impressionnisme après 1873*, Genèves, 1959.
— Rewald, J. *Histoire de L'Impressionnisme*, Paris, 1955.
— — —— *J.Seurat*, Paris, 1948.
— Seitz, W.C., *Claude Monet*, New York, 1960.
Venturi, *Les Archives de L'Impressionnisme*, Paris, New York, 1939.
— Wallace, R., *Van Gogh et son temps, 1853-1890*, éd. Time-Life, trad. de l'anglais, *1975*.

محمود أمهز

الانطولوجية

Ontologism
Ontologisme
Ontologismus

للفظة أنطولوجيّة معنيان، واحد عام وآخر خاص. المعنى العام يدل على التيار الفلسفي الذي يعترف بوجود علم تأسيسي شامل يدعى أنطولوجيا، وقد عرف عنه أرسطو في بدء الكتاب الثالث من **الماورائيات** «علم الكائن من حيث هو كائن». وما زال هذا التعريف هو الأكثر قبولاً في المدارس الفلسفية حتى أيامنا. أما المعنى الخاص للفظة أنطولوجيّة فهو التيار الفلسفي الذي يقول بأن قاعدة الكينونة واللاكينونة هي الكائن المطلق، الله في التقليد المسيحي، ويتم إدراكه بحدس أولي مباشر ينير كل المعرفة الإنسانية. يمكن ربط هذا التيار ببرمنيذس الذي كان أول من دعى، في نشيده **حول الطبيعة**،

إلى تفكير وقول كينونة الكائن، ثم أثبت المساواة بين الفكر والكينونة. أن الفرق الأساسي، بين التيارين، هو أن الأول، يتبع أرسطو، في تركيز انطلاقة الأنطولوجيا من الاختبار الحسي، المكتمل في النشاط العقلي. ويستطيع العقل بالتجريد والتفكير أن يبلغ أعلى درجات الوجود، أي اللّه. هكذا تتحول الأنطولوجيا إلى أنطوثيولوجيا كما يقول هيدغر. أما التيار الثاني فيركز انطلاقة الأنطولوجيا في حدس مباشر للكينونة المطلقة، ولا يتم هذا الحدس إلا بفعل أولي مباشر للعقل مستقل عن الاختبار الحسي. وكان من أهم نتائج هذه الانطلاقة اتخاذ موقف ارتيابي من الاختبار الحسي، وشمل كل المعلومات، المستمدة منه، بطابع الشك، والدونية في الوجود، من هنا أصل لفظة الدنيا.

ليست لفظة أنطولوجيا قديمة قدم العلم الذي تدل عليه. لقد كان أول ظهور لها في القرن السابع عشر عنواناً لكتاب من تأليف كلوبيرغ سنة 1656. **أنطوسوفيا أو أنطولوجيا** *Onto-sophia Sive Ontologia* في هذا العنوان تبرز محاولة انتقال من تسمية قديمة كانت شائعة من أيام أرسطو وقويت عند السكولستيك في القرون الوسطى. هي حكمة الكائن أو الحكمة بكل بساطة، إلى تسمية جديدة تبدو أكثر انضباطاً علمياً هو علم الكائن. ذلك أن لفظتي أنطوسوفيا وأنطولوجيا هما لفظتان مركّبتان من لفظتين يونانيتين، الأولى هي من Ovtos = كائن في وضع المضاف إليه Sofiaحكمة في وضع المضاف أي حكمة الكائن. الثانية هي من لفظتي Ovtos كائن loviaعلم أي علم الكائن. إن استخدام لفظة أنطولوجيا جاء ليدل على علم الكائن من حيث هو كائن، وهذا هو بالفعل المعنى الشائع عنها حتى ايامنا. إلا أنها، في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، لم تبق محصورة في هذا المعنى.

لقد استخدمها كانط، بل حولها عمداً، إلى علم تصورات الادراك الخالص. وأعادها هوسرل الى بنية الذات القصدية ليجعل منها علماً قبلياً للموضوع. وبالفعل يقسمها إلى أنطولوجيا صورية تدرس صيغة الشيء الخالصة، وأنطولوجيا مادية تدرس التكوين الجوهري لقطاع محدد من قطاعات الكائن. ينتقد هيدغر الأنطولوجيا الكلاسيكية متهماً إياها بحصر اهتمامها في توضيح الكائن والكائنات، وبإهمال مشكلة كينونة الكائنات. لذلك يريد هيدغر العودة بالأنطولوجيا إلى إحياء المشروع البرمنيذي لدراسة كينونة الكائنات.

في السعي وراء كينونة الكائن حافز وجودي يتبدى في اشكال متفرقة عند الفلاسفة. يحاول برمنيذس التخلص من بلبلة الثرثرة اليومية ومما يسميه «أقوال المائتين الكاذبة». يسعى هيرقليطس إلى التحرر من عبودية الاستسلام للآراء الرائجة، ومن الركون إليها، بمثابة حقائق ثابتة، لا تتبدل، مع ماتستدعيه من رتابة في الفكر وفي السلوك. تتنوع الحوافز عند أفلاطون، فتظهر تارةً، بمثابة حاجة إلى رسم معايير، في سبيل التمييز، بين الأفعال البشرية، تمييزاً يتعدى التسمية اللفظية نحو مفاهيم ثابتة وشاملة أزلية. وتبدو تارةً أخرى بمثابة حاجة إلى الإجابة عن أسئلة ملحّة، حول مصير النفس بعد الموت، وعن مدى ارتباط ذلك المصير مع السلوك في الحياة، على الرغم من المعتقدات القدرية المتأصلة في الذهنية الإغريقية، ولعلّ أكثر الحاجات الأفلاطونية شهرة، هي حاجة الخروج، من كهف العادات المعرفية والسلوكية، وجبروتها، في سبيل استجلاء المفاهيم الجوهرية، التي تنظّم علائق البشر، فيما بينهم على الأرض، على الرغم من وجود تلك المفاهيم، في عالم المثل، الروحي الخالد. أما أرسطو، فيسعى إلى مجابهة المشككين بقدرة الإنسان، على معرفة أكيدة، بواسطة علم تأسيسي يساعد على التخلص نهائياً من الشك، ويدعم العلوم كلها، مشتركة، ويبرّر كل علم بمفرده. هذا ما يدفع أرسطو إلى وضع «علم الكائن من حيث هو كائن»، ليحدد المبادىء الأولى البيّنة، أي تلك التي لا تحتاج إلى برهان ومنها ينطلق كل برهان. فعلاوة على المبادىء المستخدمة في كل علم على انفراد، يبحث أرسطو عن المبادىء المشتركة بين تلك العلوم لأنها تضم كل الكائنات، وهي بالتالي تتأسس في درس الكائن من حيث هو كائن. إن هذه المبادىء تضمن وتبرّر التحام الحديث الإنساني، في اختبار الاتصال فيما بين الناس. يرى أرسطو أن الناس، يتفاهمون، لأنهم يؤسسون تفاهمهم في مركز مشترك، هو الكينونة أو الجوهر، إنهم يتصلون في الكائن لأنه أفق الاتصال الموضوعي. من هذا المنظور، كل كلام يفهمه الآخر، هو انطولوجيا، ليس بمثابة حديث مباشر عن الكائن، بل بمثابة حديث لا يمكن فهمه إلا مع افتراض الكائن بمثابة أساس الفهم.

بعد اللقاء التاريخي، الذي حصل للفلسفة الإغريقية مع أديان الوحي التوحيدي، اليهودية والمسيحية والإسلام، برزت حوافز جديدة نحو الأنطولوجيا، أهمها التأسيس الفلسفي لتسامي الله الخالق، وارتباطه مع العالم المخلوق، ومع الإنسان المنصرف بحرية إلى بناء التاريخ. أما في القرن العشرين، فمن أهم الحوافز نحو الأنطولوجيا، تخليص الإنسان من الضياع في عبوديات كثيرة، متنوعة المصادر،

وتهـدّد مصيره: التـاريخ والعلوم واللغـة. هكـذا تتنـوع الإطلالات الأنطولوجيّة، فتبحث تارةً عن الجوهـر الضائـع في العلوم، وعن الـوجود الإنساني الضائـع في شتى أنواع الغـربة والاستلاب. فمنها ما يرافقه في صميمه ويتخـذ اسم لا وعي، ومنها ما يلفه من الخارج ويتخذ اسم تاريخ.

إن التعـريف الذي يعـطيه أرسطو عن الأنطولـوجيا، وهـو «علم الكـائن من حيث هو كـائن»، لا يزال أكـثر التعريفـات تجاوباً مع تقدم العلوم ونمو المعرفـة. إنه تعـريف شـامـل، يمتاز بطابعه المـألفي، حيث يضم كل إيجـابيات المعـرفة الإنسـانية. وهـو علم، لا ينحصر حتماً في المـادة، بل يمتـد، في مشروعه، إلى مـا هو غـير حسي؛ أي، إلى ما قـد يكون لا مـاديـاً، مـع العلم أنه يتعذّر، في البدء، إدراك الكينونة، إلا بمثابة إمكانيـة وجود كائنات غير مادية. هكذا، يلاحظ في التعريف المذكور، إمكانية تلاقي المادية والروحيـة. كما أن علم الأنـطولوجيـا لا ينحصر في قـطاع المعرفـة، مـع كـونـه منـذ البـدء موقفاً من المعرفة. بل أنه، في قصده الأساسي، يدرس الواقع الحقيقي، في ذاته. إن دراسة الكينونة تتجـه، حتماً، صـوب ما هـو أكثر واقعيـة وحقيقية، إذ أن الكينـونـة هي الشرط الأسـاسي لكـل واقـع. هكذا يتـلاقى، في هـذا العلم، الـواقعيـة والمثـاليـة. وعلاوة على ذلك، تتبدى الأنطولوجيـا، بمثابـة مشروع معرفـة منفتح، لا حدود لـه، يمتد أيضاً إلى ما لا نعـرفه. فمـوضوع الانطولوجيا ليس موضوعاً محدداً، كما هو في باقي العلوم، وهـو بالتالي يتعدى كل المواضيع المقدمة في الاختبار الحسي. فلا يتم إدراكـه مباشرة، في التيـار الأرسطي، بـل يتم الـوصـول إليـه بواسطة التفكير التماثلي. على كل حال، يبقى القصـد الأساسي من الأنطولوجيا، هو دراسـة المطلق، وذلـك من وجهين: أولاً دراسة الكينونة، التي هي مطلق كل الكائنات، وتحديـد العلل والمبادىء الأولى لكل كائن، بشكل مطلق. ثانياً، الأنطولـوجيا هي المعـرفة الشـاملة المنـظمـة، ذلـك لأنها تحـدد كـل شيء، وتحكم عليه وتفسره انطلاقـاً من الكينـونـة. أخيراً يمكن القـول بأن الأنطولوجيا هي علم بدئي ونهائي، ذلك لأن فكرة الكائن هي البدء في كل معرفة، وهي أيضاً النهاية التي تصل إليها كل معرفة. إن تعريف الأنطولوجيا، بمثابة «علم الكائن من حيث هـو كائن»، يبقى التعـريف الأكثر اتفـاقاً مـع اتسـاع الهـدف، وشموله الذي يضم كل شيء. فلا ينحصر في موضـوع محدد، ولا حتى في كلية المواضيع، بل يذهب إلى ما به كل مـوضوع، واقعيـاً كان أم ممكنـاً، يتقبل معنى، ويصبـح موضـوع إثبات، يضعه، بمثابة هذا الكائن هكذا، في الكينونة.

تتأصل الانطولوجيا في تصورات أساسية ثلاثة هي: الكينونة والـلاكينونـة أو العدم والصـيرورة، ومنهـا تنـطلق نحـو بـاقي التصورات. صحيح أن برمنيذس حصرهـا في اثنتين، عـلى ما يبدو، عندما أملت الآلهة على الفيلسوف القول الأولي المأثـور: «الكينونة تكون واللاكينونة لا تكون». ولكنه مع ذلك لم يهمل الصيرورة، بعد أن اكتشفهـا في أحاديث المـائتين. بـل أنه من فهمه للكينونة، خلص إلى نسبة الصيرورة إلى اللاكينونة، على الرغم من كينونتها الخادعة. على كل حال، من بـرمنيذس إلى أيامنا، تبدو الصيرورة بمثابة مألفة للكينونة واللاكينونـة، مألفـة الكـائن والعدم. فتـارةً يقوى التـطلع إلى الكينونـة فيهـا عـلى حسـاب اللاكينـونـة، وذلـك في شتى أشكـال الأنـطولـوجيـا، المنـطلقة من الاختبـار الحسي، وتارةً أخـرى يقوى التـطلع إلى اللاكينونة فيها، وذلك، في شتى أشكال الأنطولوجيا، المنطلقة من حدسٍ بدئي فكري، للكينونة المطلقة.

من الكينونة يـطفر الكـائن في أشكالـه المختلفة التـالية: 1) الكائن الواقعي الحقيقي الذي هو موضوع الأنطولوجيا الواقعية البـدئي. 2) الكائن الفكـري الذي يتخـذ، بـدوره، أشكـالاً مختلفةً، منها الكائن المثالي للفكـرة، عند أفـلاطون، والكـائن المثالي في ذاته الـرياضي، والكـائن القصدي أو الكـائن العقلي الـذاتي والتمثيلي. كـل هذه الأشكـال، هي مواضيـع المثـاليـة الميتافيزيقية. 3) كـائن القيمـة، الـذي يـترافق مـع تصـور الواجب، وهو موضوع الأكسيولوجيا. 4) وأخيراً كائن الدلالة أو المعنى الذي هو موضوع الظواهرية.

أمـا صيـغ الكـائن فهي ثـلاث: الإمكـانيـة والـواقعية والضرورة. إن ارتباط الواقع بالإمكـانية، المتبـدي في الاختبار الحسي، ولّد عند أرسطو نظرية الفعل والقـوة، بدءاً من القـوة الخـالصة انتهـاءً إلى الفعل الخـالص. أما العبـور المثـالي، من الإمكانية إلى الواقع، فهو أساس البرهان الأنـطولوجي، عنـد لايبنـتز. في الوجـود الإنسـاني، الإمكـانيـة، هي انفتـاح عـلى المستقبـل، يرافقـه وعي الحريـة في الاختبار الـوجودي عينـه، وهذا هو محور الفلسفة الوجودية. أما الواقع، فيمكن أن يؤخذ بمعناه الموضوعي، فيكون، إما واقعاً مفـترضاً أو محتمـلاً، وإما واقعـاً ظاهـراً، وإما واقعـاً حقيقياً طبيعيـاً، كـما هي الحـال في الذرات. ويمكن أن يؤخذ الواقع بمعناه الذاتي، ويكون من ثم مصـدر تصورات متنوّعة، الفكـرة والواقـع، المثيل والـواقع، الـواقع والـوهم، الواقـع والهلوسة، الـواقع والحلم، الـواقـع والصـورة المنسوخـة عنـه. تبقى صيغـة الكـائن الثـالثـة وهي الضرورة المتميزة أصلاً عن الحرية. وهي بدورها تأتي بأشكـال

متفرقة، منها الضرورة الواقعية في وجوهها الطبيعية البيولوجية والاجتماعية والتاريخية. ومنها ضرورة المثالية في وجهيها، المنطقي الرياضي من جهة أساس الحقيقة، والقاعدي الصلاحي، من جهة أخرى، أساس الواجب الخلقي. ومنها الضرورة الميتافيزيقية الكونية، وما ينتج عنها، من حتمية على صعيد المصير الإنساني، المتأرجح ما بين الشعور بالحرية، وبين وعي المصير المحتم، كما ظهر بخاصة في الفكر الإغريقي. إن ربط الضرورة مع الواقع، يؤرجح الأحداث ما بين الحتمية والعرضية. أما ارتباط الضرورة مع الحكم، إلى جانب الإمكانية والواقع، فينتج عنه إما حكم احتمالي إشكالي، وإما حكم يقيني إثباتي وإما حكم حدسي جلي بيّن.

إن الكائن المعطى في الاختبار البدئي، عند أرسطو، وتوما الأكويني من بعده، هو الكائن الفرد، بين أفراد آخرين، قد تكون الفردية فردية كمية، وقد تكون كيفية، وقد تكون زمنية تاريخية. ولكن المقياس الأقوى للفردية، هو الحفاظ على الهوية، والاستمرار في قوام ثابت، على الرغم من التغيير والكثرة المرافقة للأفراد. من مراقبة الأفراد تطفر الصيرورة إلى قلب فلسفة الكائن، وينشأ عنها، عند أرسطو، ثنائية الفعل والقوة . كما أن كثرة الكائنات، تولد مفاهيم المتناهي واللامتناهي، المركب والصرف الخالص، الكينونة والمشاركة في الكينونة. لبعض الكائنات تحديد خاص بها، لذلك تكون مركبة. ذلك لأن التحديد فيها، أو كمالها الخاص، لا قوام له بذاته. فهو محدود لأنه مشارك في الكينونة. بالمقابل هنالك كائن ينعم بكمال خاص به وهو بسيط. كماله يتمتع بقوام خاص ذاتي. إنه لامتناهٍ لأنه لا يوجد بالمشاركة، ولا يمكن تكثيره، وهو ما نسميه الفعل الخالص. أما الكائنات المحدودة فهي مركبة من فعل وقوة. ولا وجود لقوة خالصة. إن تركيب الكائنات المحدودة، يستدعي التمييز، بين الماهية والوجود، مما يتيح لها التكاثر في الوجود الفردي، الذي ينتج، عن علاقة المادة مع الصورة، التي تجعل الفرد هذا وليس ذلك، ومع الامتداد، الذي يجعل الفرد هنا وليس هناك. ويتميّز، بين الأفراد، الشخص الإنساني، عن سواه، لأنه يتمتع بماهية روحية، وقوام مستقل، يؤهّلانه للقيام بأفعال حرة ومسؤولة.

كل كائن، من حيث هو كائن، هو محدد ببنيات، منها التي تسمى متعاليات وهي مستقاة من التأمل المباشر بالكائن، ومنها التي تسمى مقولات، وهي مستقاة من التأمل في الكينونة الظاهرة في الحكم.

أول ما نلاحظه في الكائن من حيث هو كائن، أنه يقتضي منا إثباتاً يعبّر عن إيجابيته. أي أنه يضع ذاته، في ذاته، مثلما هو في ذاته. وهذا هو إثبات الهوية، أي أنه شيء ما. يرافق، هذا الإثبات البدئي، إنكار، يعبّر عن رفض الكائن، من ذاته، أن يتفكك في كائنات أخرى، وهذا هو إثبات وحدة الكائن. وليست هذه الوحدة مطلقة، ذلك أن الكائن، المعطى في الاختبار البدئي، يضع ذاته مع كائنات أخرى، وهو من ثم يقتضي منا، مباشرةً، إنكاراً، لأنه لا يختلط أويذوب مع الكائنات الأخرى. بل أنه يكون، ويبقى، مقابلاً للكائنات الأخرى، ومن هذا الإنكار، ينتج إثبات الغيرية. ولكن هذه الغيرية، لا تؤدي إلى حواجز مقفلة، بين الكائنات، بل إن الكائن يعرض ذاته على الآخرين، بخاصة أولئك الذي يستطيعون أن يثبتوا وجوده، فيوجدون هم بالنسبة إليه، وهو بدوره، يكون موجوداً، بالنسبة إليهم، كما هي الحال، في النفوس العاقلة، التي تستطيع أن تجعل الكائن موجوداً فيها ولأجلها؛ أي إظهار حقيقة الكائن. أو أن تتحرك، هي، في وجودها، نحوه، وفي سبيله، ومن ثم، إظهار صلاح الكائن. متعاليات الكائن هي إذن الهوية والغيرية، الواحدة والحقيقة والصلاح. كل كائن هو هو، وهو غير الكائنات الأخرى، وهو واحد وحقيقي وصالح.

لا نستقي المقولات من الأحكام التي نثبت فيها وجود شيء ما، كائناً بين الكائنات، بل إننا نستقيها، من الأحكام الحملية، التي تعبّر عن كيان المحمول، في الحامل. بالفعل، نجد أن حمل المحمول على الحامل، يتم بأشكال ثلاثة. في الشكل الأول، يكون المحمول هو الحامل ذاته، كما هي الحال في قولنا «سقراط هو حيوان عاقل». إن المحمول في هذا الحكم، يدل على الجوهر الأول، في هذا الكائن المسمى سقراط. وهذا هو الجوهر الخاص، الذي يمكن أن ينسب إليه كل باقي الأشياء. في الشكل الثاني يدل المحمول على شيء مضاف إلى الحامل: قد يكون هذا الشيء المضاف مضافاً بذاته، وبشكل مطلق، إما لاتّباعه المادة، ونحصل على مقولة الكمية، وإما لاتّباعه الصورة، ونحصل على مقولة الصفة. وقد يكون الشيء المضاف، مضافاً بشكل غير مطلق، محصوراً بالنسبة إلى كائنات أخرى، ونحصل على مقولة العلاقة. في الشكل الثالث، يؤخذ المحمول، من شيء، هو خارج عن الحامل، وذلك بأسلوبين مختلفين. فإما أن يكون مأخوذاً خارجاً عن الحامل، بشكل مطلق، وبالتالي، إن لم يكن قياساً للحامل، فإنه ينسب إليه بصيغة امتلاك، كما هي الحال، عندما نقول، سقراط هو لابس الأرجوان. وإما أن يكون

قياساً خارجياً، للحامل، كما هي الحال، في المكان، وفي الزمان، هذا، مع احتمال اعتبار الترتيب بين الأجزاء، في المكان، أو صرف النظر عنه. وفي النهاية، قد يكون أساس المحمول موجوداً، نوعاً ما، في الحامل، كما هي الحال، في الفعل والإنفعال.

تفرق المقولات عن المتعاليات، بكونها ليست بنيات الكائن، من حيث هو كائن، بشكل مطلق، بل إنها بنيات الكائنات الموجودة في العالم. وعلاوة على ذلك، تنقسم هذه المقولات، إلى جوهر وأعراض: فالمقولة الأولى هي مقولة الجوهر، أما، المقولات الأخرى فهي مقولات الأعراض. الجوهر هو الكائن الذي يوجد بذاته وليس في أخر، يتمتع بقوام ذاتي. أما العرض، فهو الكائن، الذي يوجد دائماً، في آخر، كما في حامل، ذلك، لأنه لا يتمتع بقوام ذاتي مستقل. ويلاحظ أن لفظة كائن، لا تُنسب، بالمعنى ذاته، إلى الجوهر وإلى الأعراض. ذلك، لأننا نرد إلى مقولة الجوهر كل باقي مقولات الأعراض. فالجوهر هو، بالفعل، المقولة الأولى، بمعنى أنه يجب أن يوجد شيء ما، وأن يكون محدَّداً، ليتمتع بأعراض الكمية والكيفية والعلاقة... وعلاوةً على ذلك، يجب أن يستمر الجوهر، على ما هو عليه، كي يتمكن من تحمل الأعراض، فيستمر هكذا، ذا قوام ثابت، تحت تنوع التحديدات. فالأنطولوجيا هي، في آن، فن التمييزات، وفن تركيز الحديث الفلسفي، على شيء فريد: هذا الشيء الفريد المركزي هو الجوهر. أوّلوية الجوهر، هي ذات شأن عظيم، في الأنطولوجيا. كما أن مبادىء المنطق تخضع لها. ذلك، أن مبدأ الهوية لايتلفظ بقاعدة صورية للفكر، أي عدم التناقض، والاستمرار على اتفاق مع الذات. بل لأن الأشياء، هي ما هي، محدَّدة، فإن الفكر لا يستطيع إن يضَع هذا الشيء وشيئاً آخر. إن إنكار مبدأ التناقض هو إنكار أن يكون الكائن ما هو. وبالتالي كما يقول أرسطو، هو «إنكار الكائن والجوهر».

من البديهي التساؤل، عن الجوهر الأساسي، الذي يفسح في المجال، لفهم الكائنات كلها، وذلك، لأنه القوام، الذي يوحدها، ويحمل كل الظاهرات العائدة إليه. إن تاريخ الفلسفة حافل، بالإجابات المتباينة، على هذا السؤال. والملاحظ، أن الاختلاف في وجهات النظر، ينتج عن تباين، في فهم الجوهر عينه. فمِن قائل إن الجوهر هو واحد أزلي، لامُتناه ولا متغير، كما هي الحال عند برمنيذس. ومِن قائل، إن الجوهر، هو كثرة أزلية لامتناهية، دائمة التغيير، بنوع إننا لا نسبح مرتين، في النهر ذاته، كما هي الحال عند هيرقليطس.

ومن قائل، بأن الجوهر، يتقبل معاني كثيرة، وهي، على كثرتها، تتضمن بنيات مشتركة، وأخرى فارقة، إنما، بدون أن تناقض مفهوم الجوهر. من البنيات المشتركة، وحدة الجوهر في الكائن الفردي، وثباته. أما القوام الذاتي، فهو مشترك، بين الجواهر، ولكن بميزات مختلفة، من قوام ذاتي نسبي، ومن ثم مشارك، إلى قوام ذاتي مستقل، وبالتالي مطلق. أن التمييز، في معاني الجوهر، يفسح في المجال، إلى القول بتنوع جوهري في الكائنات، انطلاقاً من المادة المائتة، بلوغاً إلى اختلاط المادة والروح، ووصولاً إلى الأرواح المجردة، وإلى الله. على ضوء هذه المعاني المختلفة للجوهر، يتوقف الفلاسفة، عند عناوين ثلاثة، تتقاسم مختلف الكائنات، المادة والروح والحياة. إن لفظة روح تتقبل، أيضاً، معاني متفرقة، أهمها اثنان، الفكر الذي يعيننا على فهم كل الأشياء، والكائن الروحي المستقل كلياً عن المادة بوجوده وبجوهره، بخاصة الله الكائن الروحي الأسمى. إن مفهوم الروح يقود إلى التفكر بالله وبوجوده، ولكن الله، مع كونه مطلقاً مستقلاً، هو أصل كل الأشياء، المشاركة له في الوجود، والمتقبلة منه الكيان، حتى المادي منه.

على الرغم من هذا التنويع الممكن، في فهم الكائنات، حاول بعض الفلاسفة فهم كل الكائنات، وتقليصها، إلى واقع وحيد أساسي، أو لربما إلى واقعين أساسيين، واعتبار، كل ما تبقّى، بمثابة ظواهر عرضية، بالنسبة إلى الواقع الأساسي. نتج، عن تلك المحاولات، المذاهب الأنطولوجية التالية:

المادية: بدءاً من الذرية القديمة عند ديمقريطس وأبيقورس ولوكريس، وصولاً إلى المادية الحديثة مع هوبز وغسندي، انتهاءً إلى الشكلين الأكثر انتشاراً في أيامنا، وهما: وضعية أوغست كونت والمادية الجدلية في الماركسية. تتأسس المادية على شهادة الحواس، ولا تعترف بوجود حقيقي وموضوعي، إلا لما يمكن لمسه، وتصنيعه، وقياسه. بينما كل ما تبقّى هو حلم. في حوار تيتاييس لأفلاطون، يتكلم سقراط عن أولئك الدهريين الذين يظنون أنه لا يوجد، إلا ما يستطيعون إدراكه، وضمه بأيديهم، ولا يقبلون شيئاً، مما هو غير منظور، في مصف الكائنات. وفي التاريخ ظهرت المادية تحت تسميات مختلفة، منها الطبيعة، التي تقول، بأنه لا يوجد شيء خارج الطبيعة، الخاضعة لحتمية دقيقة صارمة، ولسببية فاعلة آلية. من هذا المنظور، تتعارض الطبيعة مع الروح، ومع الحرية. صحيح أن المادية هي طبيعية، ولكن لا يجوز القول بأن كل طبيعية هي حتماً مادية، ذلك لأن الطبيعة الحلولية توحد ما

بين الله والطبيعة. ومن التسميات الأخرى المرافقة أحياناً للمادية، الآلية، الميكانيكية، التي تفسر الظواهر «بالأشكال والحركة، أي بأجزاء من المادة، تتمتع بأشكال معينة، وبحركات محددة». يمكن القول إن كل مادية هي حتماً آلية. ولكننا نجد في تاريخ الفلسفة، نظريات آلية، لا تشمل كل الكائنات بالتفسير الآلي، بل تبقيه محصوراً، في القطاع المادي، تاركة المجال لتفسير القطاع الروحي، بمفاهيم أخرى، تختلف عن المادة. هكذا، مثلاً، في آلية ديكارت، يبقى الباب مفتوحاً على روحانية مستقلة كلياً عن المادة، هي روحانية الأنا والله. ومن التسميات الشائعة، في أيامنا، عن المادية، العلمية، وهي النظرية، التي لا تؤمن إلا بمعطيات العلوم الوضعية، أو علوم الطبيعة. فتسعى إلى تطبيق طرائق العلم على الفلسفة، وإلى تعميم نتائج العلوم، لتحويلها إلى إثباتات فلسفية، يتسنى تطبيقها على الكون كله.

الروحانية: إنها ترتكز على شهادة الوعي الذاتي. تؤكد وجود كيان لا تدركه الحواس، ولكنه منفتح على الروح. إن هذا الكيان، يتمتع بحقيقة وواقعية، تفوقان حقيقة وواقعية المعطيات الحسية والعلمية. وعلاوةً على ذلك، ليس العالم الحسي هو، كما تزعم المادية، الحقيقة الواقعية الفريدة، بل إنه، في النهاية، مجموعة ظواهر، لا استقلال لها. وجود العالم الحسيّ، وقوامه، هما صنع الروح. عند ديكارت، تحافظ الروحانية على وجود مستقل للجوهر الممتد، المختلف عن الجوهر الروحي، ولكن لايبنتز، يذهب، في الروحانية، إلى أقصى الأحادية. يبدأ برفض آلية ديكارت، المرافقة لمفهوم الجوهر الممتد، فيثبت أن العالم الطبيعي، هو نظام قوي شاسع. من هنا، الكلام عن الدينامية، بدل الآلية. «فمقاومة الولوج، من قِبل المادة، ليست سوى مظهر من مظاهر القوة». إن القوة الفعّالة، هي جوهر لا ماديّ شبيه بنفسنا. أن جوهر الكون الحقيقي، الذي يتمتع بوحدة ضرورية، هو الموناد: إنه قوة فاعلة، أو بكلام آخر، إنه نفس. والكون، هو مشكّل من مونادات، لا متناهية العدد. «ليست المادة الممتدة سوى مظهر...» «إن الكون هو مشكّل من مونادات فقط، هي وحدات روحية، أنواع نفوس. ليست المادة سوى مظهر. أما المونادات فهي بسيطة، غير ممتدة. يوجد عدد لامتناهٍ من المونادات، تختلف كل واحدة عن الأخريات كلها، وكلها تعكس الكون ذاته، إنما بأشكال غير متساوية في الاختلاف. إن الموناد العليا، أو الله، قد اعطى الانسجام لكل المونادات يوم خلقها، بحيث أنها تنمو بشكل متواز، فلا تؤثر واحدة من المونادات على الأخرى». إن مفهوم لايبنتز للكون، ليس مفهوماً جامداً، غير متحرك، بل إن كل شيء هو حركة، فعل وحياة. الكينونة هي الفعل، والمونادات هي في تقدم لا متناهٍ... وكل وجود هو، في عمقه، من طبيعة الروح: هذ الروحانية الشاملة، تدعى أيضاً «لكل نفس». الروحانية والمادية، هما تياران كبيران، تقاسما مواقف الإنسانية. بالنسبة إلى المادية، إن الكائن هو موضوع الحواس، وليس الوعي سوى انعكاس لعالم الأشياء. بالنسبة إلى الروحانية، إن الكائن هو الروح، وليس عالم الحواس سوى مجموعة مَظاهر لا تحظى بانسجام، وثبات وفهم بالروح.

الحياتية إو الإرادية: ظهرت، عند شوبنهاور، الذي أراد أن يفسر الكون كله، انطلاقاً من قوة حيوية، من إرادة، هي قوة عمياء، وغير عاقلة. وقد أخذ بها علماء الحياة، الذين قالوا، بوجود مبدأ حياتي، يسيطر على ظواهر الحياة، وعلى النفس المفكرة، والقوى الطبيعية الكيمائية، التي تعمل في الجسم العضوي الإنساني. وأكّد كلود برنار « إن ما هو في جوهره، من قطاع الحياة، لا يخص الكيمياء ولا الفيزياء، ولا أي شيء آخر، بل هو الفكر، المدبِّر لهذا التطوّر الحياتي. إن الحياتية تعتبر أن الحياة، هي بمثابة حقيقة فريدة من نوعها، لا يمكن تحويلها إلى المادة، ولا إلى الروح. وقد تترافق فيها النفسانية، التي تقول بوجود نفس واحدة، هي ذاتها، مبدأ الفكر، مبدأ الحياة العضوية. ومعروف أن النفسانية، كانت قوية عند الشعوب البدائية، التي اعتقدت، بأن الأرواح الحية، هي التي تحيي الكائنات وقوى الطبيعة. تأخذ الحياتية، عند شوبنهاور، مفهوم الإرادية. فهو إذ يرى مع كانط، إن الحواس الخارجية، لا تقدر أن تتعدى الظواهر، يلجأ، إلى الحدس الداخلي، لحل مشكلة الكينونة: بهذا الحدس ندرك ذواتنا مباشرة بمثابة إرادة. ونفترض كذلك، إن للكون، ماهية متساوية مع تلك التي تعمل فينا. ونخلص إلى أن كل وجود هو في جوهره إرادة لا واعية، نزعة، قوة. هكذا، يكون شوبنهاور، قد وضع الأساس لأنطولوجيا اختبارية وواقعية، ترتكز على الملاحظة الداخلية. أما برغسون، فيتكلم عن الاندفاع الحياتي، الذي هو طلب إبداع. هذا الاندفاع، لا يقدر أن يخلق كلياً، بسبب ملاقاته للمادة، وهي تبدو بمثابة حركة معاكسة لحركتهِ. يدرك المادة، التي هي الضرورة ذاتها، فينزع إلى أن يُدخل، فيها، أكبر قدر ممكن من اللامحدد والحرية. (**التطور المبدع**، ص273) باختصار إن الإندفاع الحياتي يصوغ المادة الجامدة، يصارع ضدها، ليرتبها ، ويجعل

منها وسيلة للحرية، بفضل ما يجمعه فيها من طاقة قابلة للاستخدام العفوي، وبخاصة، بفضل الوعي، الذي يغذيه الاندفاع الحياتي، على مظاهر الحياة العليا. هكذا تنمو الحياة، حسب خطوط تطور متفرقة، تقتضي أعضاء شديدة التشابه، مما يبرهن أنها نتيجة اندفاع أصيل واحد. (**التطور المبدع**، ص 142) ذلك هو الوعي، أو الأفضل، ما هو فوق الوعي وهو في أصل الحياة. (**التطور المبدع**، ص 283).

حلولية سبينوزا: رفض سبينوزا التنويع، أو التفرقة، في المعنى المعطى للجوهر، فاتخذ موقفاً مخالفاً لأرسطو وأتباعه من جهة، ومتبايناً كل التباين مع ديكارت من جهة أخرى. انطلق من تعريف أعطاه عن الجوهر في بدء كتاب **الإتيك**، واستتبعه بتعريف المحمول والصيغة، فخلص إلى **أحادية الجوهر** وإلى حلولية منطقية وأنطولوجيّة. قال في بدء الإتيك: «أفهم بلفظة جوهر كل ما يوجد وما يعقل بذاته فقط، أي، ذاك الذي لكي نعقله، لا يكون بحاجة إلى أي مفهوم آخر». «أفهم بلفظة محمول ما يعقله العقل عن الجوهر، بمثابة ما يكون ماهيته». أفهم بلفظة صيغة التأثيرات على الجوهر، أي ما يوجد في شيء آخر، بواسطة ما نعقله. «**إن الجوهر هو علة** ذاته، إنه لامتناهٍ، وحيد، أزلي وضروري، إنه أبعد من العقل والإرادة، وليس من تعريف يليق به. إنه يضم كل شيء، إنه الجوهر اللامتناهي الذي هو الله، ولكنه ليس إلهاً فارقاً عن العالم: الله هو العالم ذاته، مأخوذ من وجهة نظر وحدته». أما المحمولات، فهي لا متناهية العدد، وكل واحد منها يكون لا متناهياً في نوعه. من هذا العدد اللامتناهي، يعرف الذهن الإنساني اثنين فقط، هما الامتداد والفكر. أخيراً إن الصيغ هي ما تتقبله المحمولات من تأثيرات وتغييرات. إنها الظواهر التي يظهر عبرها العالم لنا. وهذه الصيغ هي الأجساد والأرواح. كل هذه المفاهيم تؤدي إلى حلولية مطلقة، حيث تكون الحقيقة الكلية ذاتها، مأخوذة من منظور وحدتها، أي الجوهر، الله ذاته وبألفاظ أخرى، الطبيعة الطابعة. وتكون الحقيقة الكلية، مأخوذة من منظور الكثرة في ظهوراتها، وفي صيغ الجوهر، العالم ذاته وبألفاظ أخرى، الطبيعة المطبوعة. صحيح أن تاريخ الفلسفة يزخر بحلوليات الفيضية عند أفلوطين، والحلولية الحديثة عند جوردانو برونو وهيغل، ولكن حلولية سبينوزا ترتكز مباشرة على المفهوم الصافي للجوهر.

الأنطوثيولوجيا: في دراسة «الكائن من حيث هو كائن» يتوقف أرسطو عند مقولة الجوهر، لكونها المقولة الأساسية، التي تنسب إليها المقولات الأخرى. ومن دراسة الجوهر يصل، في التنظير، إلى احتمال وجود جوهر غير متحرك، لا بد من دراسته قبل الجواهر الأخرى. هذا الجوهر هو الجوهر الإلهي. من هنا القول، بأن الأنطولوجيا، تصل، عند أرسطو، إلى **أنطوثيولوجيا**، أي دراسة لاهوتية للكائن، أو دراسة الكائن على ضوء القول بوجود الله. لا يكتفي أرسطو بإثبات كثرة الكائنات والجواهر، بل يذهب إلى تصنيف تدريجي للجواهر. إنما تبقى الصعوبة، المستعصية على أرسطو، في إجلاء علة ظهور الكائنات الكثيرة، وربطها مع الجوهر الإلهي الواحد اللامتحرك. صحيح أن أرسطو يقول، بأن الصورة، أو الماهية، هي التي تصنّف الكائن في الوجود، إنما يبقى أصل الصور المتنوعة مبهماً، إن لم نقل غائباً، ومتروكاً للتفسيرات الضمنية. وعلى الرغم من غياب التفسير، يثبت أرسطو وجود قطاعات تدريجية في الكائن. يأتي، في أعلى الدرجات، الوجود الإلهي، وهو الفكر الذي يفكر ذاته فكراً. ثم، في درجة، أدنى من الإلهي، الوجود الروحي، الذي يتحقق في الإنسان، بفضل الفكر. ثم، في درجة أدنى، الوجود الحي، المتمتع بالحركة الذاتية، ويظهر في الحيوان، بما فيه الإنسان كجنس من نوع، حركة حرة، وإدراكاً حسياً ورغبة شهوانية، ويظهر في النبات، بمثابة تغذية ونمو وتكاثر تناسلي. وفي أدنى الدرجات، يأتي الوجود الميت، حيث لا حركة إلا انفعالية، متقبلة من الخارج.

إن الأنطوثيولوجيا تبدو أكثر اكتمالاً عند توما الأكويني. فهو يثبت كثرة الكائنات وتنوعها الجوهري والعرضي، ويبرز أهمية وجود الجواهر الفردية على اختلافها، ولكنه يأبى تشتيت الكائنات، بل يجمع شملها، في تصور منتظم للكون، باستخدام التماثل في فكرة الكائن. يجمع الأكويني كل الكائنات، في تصور توحيدي للكون، فلا يتوقف عند تلك التي يدركها بواسطة الحواس وبفعل التجريد، بل إنه يستخدم التفكّر، والبرهان التماثلي، للوصول إلى النفس، والجواهر الروحية المفارقة، فيسميها الملائكة، وفي النهاية إلى الله. إنه يصون البعد اللامتناهي الذي يفصل الله عن سائر الكائنات. ومع ذلك، يجد، في هذا البعد بالذات، انفتاح المجال على أنطولوجيا واقعية، تثبت في الوقت ذاته، الكمال اللامتناهي الواحد، والكمالات الجزئية، المشاركة له في الوجود، التي تتنوع وتتكاثر بعدد غير محدود. فالأكويني لا يرى أي تناقض، بين الإقرار بالكمال الإلهي، المطلق الوجود فعلاً، وبين إثبات تنوع الكائنات المحدودة وكثرتها. ولا يعود هذا التنوع، إلى فعل صدفة عمياء، تؤثر على العلل العالمية، بل إنه يعود إلى

مصدر الكون ذاته، أي الله، ويتم وفقاً لتصميم متكامل في الخلق. يعطي الله الوجود لكل الكائنات، الموجودة والممكنة، يدفعه، إلى ذلك، صلاحه الذاتي. هكذا يكون وجودها، تشبهاً جزئياً به، ومشاركة له في الكينونة. وحيث يستحيل كلياً، أن تمثل اللهَ خليقةٌ واحدة، كان، من الضروري، إبداع خلائق لا تحصر، في العدد وفي النوع، حتى إن ما ينقص إحداها في التمثيل، يتوفر، جزئياً، في الخلائق الأخرى. إن الصلاح الكائن في الله، ببساطة مطلقة، وبوحدة كلية، لا ينتشر في الخلائق إلا بطريقة مقسّمة ومتعددة، ومع ذلك يبقى اسمى، بما لا يحد، من الخلائق كلها مجتمعة.

يرسم الأكويني لوحة تدريجية عن الكون، فيضع في الدرجة الدنيا الكائنات الجامدة وغير الحية. ثم فوقها النبات، الذي ينبت ثمره، بدون أن يحافظ عليه، إذ يخضع، بقوة، لنظام، العوامل الخارجية. وفوق النبات يضع الحيوان حيث تقوى ظاهرة الإبطانية، بالشعور وبالعاطفة، ومع ذلك يقوى فيه الخضوع للعوامل الخارجية لأن تحركه يتم بقوة الإنفعال. ويضع فوق الحيوان الإنسان الذي يتمتع بالعقل، وهو الشكل الأسمى للحياة على الأرض، ذلك لأنه ينعم بعالم داخلي يثبت ذاته بالتفكر، بالعودة الصحيحة إلى الذات. مع العلم، أن هذه العودة، لا تزيل، نوعاً ما، الاغتراب الأول، المفروض عليه، إذ أن كل وعي للذات، هو، في البدء، وعي للآخر. من هنا، ملازمة العوامل الخارجية، في حضور الإنسان لذاته. فوق الإنسان، يضع الملاك، الذي تضعف، عنده، الحاجة إلى الأخر. إنه «فعل ذاته» منذ البدء، ومع ذلك، هو كائن مخلوق، وبالتالي لا يتساوى فيه الماهية والوجود. وفوق كل الخلائق، وبفارق غير محدود، يضع الأكويني الله، حيث فعل الكينونة بلا نهاية. ينتج التدرج، عن نسبة البعد عن الله، الفعل الخالص، وهو المبدأ الذي ينظّم الكائنات وينوعها.

الضد أنطوثيولوجيا يرفض هيدغر الأنطوثيولوجيا ويرسم خطوط نظرة جديدة إلى الكينونة تختلف عن المسار التقليدي الآتي من أرسطو. تقتضي الخطوة الجديدة، العودة إلى ما قبل تجميد الكينونة، في حضورات قائمة حالياً، سواء كانت محدودة، أم كاملة كلية الكمال، وإلى ما قبل تجميدها في تمثيلات ذهنية مقابلة لتلك الحضورات. هكذا، يجب التخلص نهائياً، مما ينتج، عن التجميد، من حصر الحقيقة، في قوالب ثابتة، تتطابق مع الواقع. إن البدء الجديد، يقتضي التطلع إلى الكينونة، في انكشافها الدائم الإشعاع، قبل تجميدها في أحكام، مبرمة كانت أم عرضية. والسبيل إلى هذا التطلع هو النهج الفينومينولوجي، ومكانه المفضل، هو اللقاء المميز للكينونة، مع من يقصد التطلع إليها، ليراها في ذاتها، وليس عبر وسيط. أفضل مكان لرؤية الكينونة، هو الدازين. الوجود الإنساني، في انفتاحه الحر المتفجر إمكانية، وليس في إقامته البليدة في قوالب الكائنات الرتيبة، ولا في استخدامه النفعي، للوسائل، التي تضمن له استمرار الإقامة، مع ما هي عليه من تشويه لحقيقة الدازين. يبدّل هذا التطلع الجديد المفاهيم التقليدية، إذ يظهر في الدازين وجه الزمان التجاوزي، فيحتل المستقبل دوراً رئيسياً، ولا يكون خضوعاً لما تحقق في الماضي، أو حقل غزوات تجتاحُه البرامج الحسابية، بل يكون بزوغاً جديداً، تجاوزياً، وتفجراً متعدد الأبعاد. يتفوق، إذ ذاك، جانب الإمكانية، على جانب الحضور الجوهري، ويسمو بالتالي الممكن فينومينولوجياً على الفعلي. لقد أولى أرسطو أسبقية للفعلي على الممكن، في ما نسبه من تفوق إلى الكائن بالفعل على الكائن بالقوة، فتقلصت الكينونة إلى حضرة، قائمة باستمرار. إن الأوصاف المنسوبة إلى الكينونة، تظهر أفضلية الفعلي على الممكن: حضرة، كمال، جوهر، وجود، شيء مفكر، إقامة... يطل هيدغر، على الكينونة، بمثابة أفق زمني للدازين، الذي يتحرك انفتاحاً على الممكن، وانفتاحاً للممكن أيضاً. إن الإنسان هو زمني، لأنه يوجد في صيغة الممكن، يتجاوز المعطيات الحاضرة نحو إمكانيات هي دائمة الغياب، ولكنها تؤسس معنى وجوده. ينتقل الإنسان، من الوضع غير الصحيح، إلى الوجود الصحيح، ساعة يقرر ويعتزم فهم وجوده إمكانية، اختيار مسؤولية فردية، وليس واقعاً يتكيف مع المجهول الجماعي. من هذا المنظور يَحْتلُّ العدم، أو اللاكينونة، مرتبة تتوازى مع الكينونة، بمثابة معطى فينومينولوجي. ويتجاوز هيدغر حصر اللقاء، بين الكينونة والزمان، في امتداد أفق الدازين التجاوزي، فيركز على الانتساب المتبادل بين الإنسان والكينونة. إنه العلاقة الأصيلة التي تتضمن الفرق بين الكينونة والكائن، وفي الوقت ذاته تتقبل الكشف عنها بواسطة الكلمة. هنا، يسمع الإنسان دعاء الكينونة، ويسعى الشاعر إلى الإجابة عليه بواسطة الكلام الكاشف عن الداعي. إن تساوي الكينونة والكلمة، اللوغس، يتيح، للمشروع الشعري، إبراز حقيقة الكينونة بواسطة الكلمة، وفي ذلك عودة إلى برمنيدس مؤسس الأنطولوجيا السليمة، بنظر هيدغر، وفيلسوف حرية التفكير والمبادرة، لأن كل كائن

يتأصل في الكينونة الواحدة الدائمة الإبداع والانتشار. فليست الكينونة جوهراً ثابتاً ممتلئاً، ولا هي لامحدوداً سلبياً ينتظر أفعالاً تأتيه من لا محدود إيجابي. وليست علة ذاتها، المطلقة، لتكون علة الكائنات، وفقاً لمثل جوهرية ولقيم خلقية... وليست الحرية ميزة جوهر يتّصف بالحياد، ومن ثم باللامبالاة، ولا هي اعتباطية عشوائية، بل إنها متأصلة في إيجابية الفكر والكينونة الموحّدة، والمتفجّرة في ظهورات لا تحصر. ولا يحتاج برمنيذس، للكلام عن النزعة التجاوزية في الإنسان، إلى إثبات الثنائية المعهودة في الفلسفة، أي ثنائية النفس والجسد، بل يثبت أن العقل يحل في الجسد المكتمل لتقبله. وعلاوة على ذلك، يثبت أن وحدة الكينونة، هي كفيلة، بكل المظاهر، بدون الحاجة، إلى وساطة جوهرية محدَّدة ومحدِّدة. يكفي أن يتأصل الإنسان في الكينونة، وأن يساوي الفكر الكينونة، وأن تبقى الكلمة أمينة للفكر، كي ينعم الإنسان بإبداعية الكينونية.

الأنطولوجيّة: برمنيذس هو رأس التيار الأنطولوجي، الذي يرفض الأخذ بنهج أرسطو، في «دراسة الكائن من حيث هو كائن»، بدءاً من الاختبار الحسي. إن الأنطولوجيّة تؤكد، بأن المعرفة الإنسانية، تتأصل، في إدراك مباشر للكائن المطلق. وفي الواقع يؤكد برمنيذس في نشيده **حول الطبيعة** إن الكينونة، في مطلقها الواحد والكل، هي موضوع الفكر المباشر، واللاكينونة لا تكون ولا يمكن تفكيرها، ومن يخالف هذا المبدأ يسلك طريق الجهل التام، لأنه يتعذر إدراك اللاكائن، ومن ثم يستحيل الإفصاح عنه. ويقتضي هذا الموقف ثلاثة إثباتات أساسية. في الإثبات الأول نقول إن المبدأ الأنطولوجي، أي الكينونة المطلقة الحقيقية. هو ذاته مبدأ المعرفة، إنه موضوع الفكر، «إن الكينونة والفكر يتساويان»، وهذا ما يحفزنا إلى «قول وتفكير كينونة الكائن»، «**لأن التفكير وما بسببه يوجد الفكر هما الشيء ذاته**». إن ما يجعل الإنسان مفكراً هو كونه مساوياً للكينونة، ويجعل من الكينونة مقياس الفكر. ليست الكينونة غريبة عن الإنسان جذرياً، ولا هي الآخر كلياً، بل إنها مساوية للفكر، وبالتالي إن تحديدات الكينونة هي ذاتها تحديدات الفكر، وتبطل من ثم الخصومة بين الواقعية والمثالية. في الإثبات الثاني نقول إنه يستحيل على الكينونة المطلقة أن تتأصل في غيرها، يستحيل عليها أن تصدر عن غيرها أو أن تخضع له، وإلّا تكون نسبية. إنها تتضمن في ذاتها مسوّغ وجودها. إنها «غير مولودة. غير فاسدة. سليمة في كل أعضائها، بدون قلق وبدون نهاية. لا تصير لأنها مساوية لذاتها، واحدة، متصلة... لن يضاف إليها شيء... وليست قابلة للتجزئة... لا تكسب شيئاً، وإلا تخلت عن ثباتها. ولا تفقد شيئاً لأنها مليئة الكيان... إنها لا متحركة، بدون بداية ولا نهاية، ثابتة في السعادة اللامتبدلة... إنها مكتملة من كل الجوانب... وهي كلٌّ سليم، متساوٍ في داخله». نجد، في هذا الوصف للكينونة، مقدمة لما سوف يسمى البرهان الأنطولوجي. في الإثبات الثالث نقول إن العالم الحسي ليس حقيقياً، وبالتالي إن الاختبار الحسي يحمل إلينا العالم لنعرفه. هو وهم وكاذب خاطىء. «سأحولك عن طريق البحث الأولى، تلك التي يخلق فيها، المائتون الذين لا يعرفون شيئاً، أوهامهم. إنهم رؤوس مزدوجة، فنقص الإمدادات يميل بعقلهم التائه. إنهم مدفوعون، عميان وصم معاً، معتوهون، أناس بدون قرار، يدعون أن الكينونة واللاكينونة هما متساويتان وغير متساويتين، فمسلكهم دهليز.» لا يبغي برمنيذس، في هذه الأقوال، إنكار وقائع الاختبار الحسي، أي الصيرورة والحركة والتغير، ولكنه يرى أن هذه الوقائع لا تلقى تبريراً عقلياً. إن العقل لا يذعن إلا للكينونة اللامتبدلة الخالدة واللامتحركة، فلا يستطيع بالتالي أن يحكم بأن الوقائع الحسية هي حقيقية فعلاً. إنها تذوب أمام نور العقل كما تضمحل الغيوم أمام الشمس.

بوسعنا القول إن أفلاطون ينضم إلى إثباتات الإيلياتية الأساسية. إن المُثُل الأفلاطونية تتمتع بميزات الكينونة البرمنيذية، باستثناء الوحدة، فبينما الكينونة هي واحدة عند برمنيذس، يثبت أفلاطون كثرة المثل. ولكنها مع ذلك مطلقة، حقيقة، خالدة، غير مولودة، لا متبدلة ولا متحركة، في كتاب **الجمهورية**، يعيد أفلاطون ما جاء عند برمنيذس، بشأن ما يمكن معرفته بشكل مطلق، فيقول: «إن من يوجد بشكل مطلق يمكن معرفته بشكل مطلق، بينما ما لا وجود له، لا معرفة عنه» ويضيف أفلاطون: «إن ما لا وجود مطلق له، بل له وجود وسيط، مزيج من وجود ومن لا وجود، هو موضوع رأي». (477 a). أما في **تيتائيس** فيذهب إلى القول «إن اللاكينونة ليست حتى موضوع رأي»، (188 a -188 d). ولكنه في **السفسطائي**، وفي سبيل تفسير المعرفة العلاقية، الصيرورة والخطأ، يقبل بفكرة اللاكينونة، ولكنه، مع ذلك، لا يحيد عن التأكيد بأن الكينونة المثالية، عالم العقولات، عالم المثل، هو المطلق الحقيقي. ونلاحظ بالتالي في الأفلاطونية ميزات الإيلياتية الأساسية: أولاً، إن المبدأ أو الأول الأنطولوجي، الذي هو عالم المُثُل، هو أيضاً مبدأ المعرفة. ثانياً، إن الكينونة

المطلقة هي، عند أفلاطون، عالم المثل، الذي يفسر كل شيء، بدون أن يجد في سواه تفسيره ومسوغ وجوده. ثالثاً، ليس العالم الحسي هو حقيقي بالفعل، إنه عالم الكينونة الكائنة ظاهرياً. لأنه كذلك ليس موضوع معرفة أكيدة، كما لا يجوز الركون إلى المعرفة الحسية.

يتجاوز أفلوطين عالم المثل الأفلاطوني، نحو الينبوع، الذي فيه تتكون تلك المثل، إنه العقل الإلهي. ويؤكد أفلوطين إن الله، هو الحق المطلق، الذي يحوي في عقله، المثل التي تنير ذهننا. بذلك يثبت مساواة الله أو العقل الإلهي، الذي هو المبدأ الأنطولوجي، مع عالم المثل الذي هو موضوع المعرفة، وبه يستنير عقلنا. أما الوصول إلى هذا المبدأ، فلا يتم تدريجياً، عبر وسائل، تنطلق من الاختبار الحسي، بل يجب الاتجاه صوبه مباشرة بحدس، فتدركه في ذاته في نقاوته الصافية. «لا تسعَ إلى إدراك المبدأ الأول بواسطة ما ليس هو؟ وإلا، بدل أن تراه هو ذاته، لن ترى سوى اثره. أدركه في ذاته، في نقاوته الصافية، لأن كل الكائنات لها قسط منه، بدون أن يمتلكه شيء. ما من حقيقة في الواقع، يمكن أن تكون هكذا، لذا يجب أن يوجد هذا المبدأ... صحيح إننا لا نستطيع أن نحيط بكلية هذا المبدأ، في حدسنا البدئي، لأنه لو استطعنا أن ندركه في كليته، بماذا كنا نفرق عنه؟ نكتفي إذن أن ندركه جزئياً... إنه القدرة الخلاقة للحياة الحكيمة والعاقلة؟ منه تصدر الحياة والعقل؟ إنه مبدأ الجوهر والكائن لأنه واحد. إنه بسيط وأول لأنه مبدأ. منه يصدر كل شيء، منه الحركة الأولى التي ليست هو؟ منه الراحة التي لا يحتاج إليها البتة، لأنه لا يكون في حركة ولا في راحة... إنه ليس محدوداً... قدرته تملك اللامتناهي، ولا يمكن أن يكون ناقصاً، لأن كل الكائنات، الخالية من النقص، توجد بفضله... لا تبحثوا عنه إذن بعيون مائتة، كما يقول الآخر، ولا تتصوروا أنه من الممكن رؤيته هكذا، كما يظن من لا يؤمن إلا بالحقائق الحسية وينكر الحقيقة السامية (**التساعيات**، V. 5) إن الحدس البدئي، الذي يدعو إليه أفلوطين، هو ممكن، لأن «الجوهر الحقيقي، موجود في العالم العقلي، حيث العقل هو الكمال الأقصى، وتوجد النفوس أيضاً. من هنالك تنزل إلى الدنيا. العالم العقلي، يحوي نفوساً بدون أجساد. عالمنا بالعكس، يحوي النفوس الموجودة في أجساد، وموزعة فيها» (**تساعيات**، VI. 7) والمؤسف، إن المادة هي خالية كلياً من الصلاح، فهي «اللاكينونة... إنها مقصاة عن الكينونة، وهي مفصولة كلياً عنها: لا تقدر أن تبدل ذاتها، تبقى ما كانت عليه منذ البدء، اللاكينونة، وهي دائماً اللاكينونة». (**تساعيات** II. 5) وحيث أن المادة هي على هذه الحال، فمن الواضح أن المعرفة الحسّية تبقينا غرباء عن عالم الكينونة.

إن القديس أوغوسطينوس يأخذ عن أفلوطين تأسيس الجواهر أو المثل في العقل الإلهي. ولكنه يعطي للعقل الإلهي اسم اللوغس، أي، الكلمة، المسيحي، وهو الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس، في الإيمان المسيحي، وحيث أن أوغسطينوس يرى أن الحقيقة، أو عالم المثل، هي اللوغس ذاته، فإنه يؤكد، في الوقت ذاته أن الحقيقة هي الله ذاته أيضاً. ينتقل أوغسطينوس من مساواة الحقيقة مع اللوغس، إلى مساواتها مع الله ذاته. ونلاحظ من ثم، استمرار ميزات الأفلاطونية والإيلياتية الأساسية، مع تعديلات في المفاهيم، مستمدة من الإيمان المسيحي.

أولاً: إن المبدأ الأنطولوجي، الذي هو الله، خالق السماء والأرض، هو ذاته مبدأ المعرفة، إذ فيه تتأسس الحقيقة ويتكوّن عالم المثل، أي عالم الجواهر المثالية. ثانياً: إن الله، لكونه الحقيقة المطلقة، هو مسوغ كل شيء، وأساس كل الكائنات. من هذا الإثبات يخلص أوغسطينوس إلى أن الله لا يجد تفسيراً عنه، أو مسوّغاً، لوجوده، في أي كائن آخر. في هذا الاستنتاج، مقدمة واضحة «للبرهان الأنطولوجي»، القائم على تعذر الإنطلاق، من الاختبار الحسي، لإثبات وجود الله. إن برهاناً ينطلق من الاختبار الحسي، نحو الله، يُخضع، في النهاية؛ وجود الله للعالم الحسي، وبالتالي، يجعل من الله المطلق، كائناً نسبياً. إنه يوقعنا في تناقض مبين. ثالثاً، ليس العالم الحسي هو العالم الحقيقي، والمعرفة الحسية هي خادعة ووهمية. يقول أوغسطينوس: «لا تذهب إلى الخارج، عد إلى ذاتك. في الإنسان الداخلي تسكن الحقيقة». (**في الديانة الحقيقية**، XXIX - 72) من العودة إلى الإنسان الداخلي، يخلص إلى برهان جديد عن وجود الله. إن العقل الإنساني يحتل أسمى درجة في ترتيب الكائنات، إذا استطعنا ان نجد شيئاً، أسمى من العقل الإنساني، يفوق الإنسان بميزات عدم التبدل، وبطابع الأزل، أي بما هو خاص بالطبيعة الإلهية، استطعنا إذ ذاك، أن نبرهن عن وجود الله ذاته. والحال، توجد حقائق تتمتع بميزات اللاتبدل والضرورة والشمول، مثال على ذلك حقائق الرياضيات والأخلاق، الموجودة في كل الكائنات المفكّرة لا تفسِّر الميزات المذكورة، بدون القبول بوجود حقيقة أزلية، تحوي كل الحقائق الفردية، «الحقيقة اللامتبدلة، التي تحوي كل تلك الحقائق، بدون تبدل»، إن

تلك الحقيقة هي الله. يقدم أوغسطينوس هذا البرهان في **الحكم الحر** (الكتاب الثاني في الفصل السادس)، وهو لا ينطلق من الاختبار، بل من الحقائق الضرورية والشاملة، وهي بالتالي قبلية يرى فيه المؤرّخون، ولو بشكل ضمني، البرهان الذي قدمه القديس انسلم، في القرن الحادي عشر، وقال فيه: «يحلو لي أن اسمي الله، من لا شيء اسمى منه». هكذا أسمّي الله، إنه الكائن الذي لا نتصوّر كائناً أسمى منه». إن الكائن، الذي لا نتصور كائناً أسمى منه، يوجد حتماً، ذلك لأننا لا نستطيع أن نتصور الأسمى، بدون أن نتصوره موجوداً؛ إذن لا يمكن أن نتصوره موجوداً، إذن لا يمكن أن نتصور الله غير موجود.

في بدء العقلانية الحديثة، بعد التشكيك بالمعرفة الحسية، قوي اللجوء إلى البرهان الأنطولوجي عند ديكارت ولايبنتز، وذهب مالبرانش إلى أقصى الحدود في النزعة الأنطولوجية. في الواقع ديكارت يرجع أكثر من مرة إلى البرهان عن وجود الله، ويستخدم أساليب مختلفة للبرهنة، إنما يبقى البرهان الأنطولوجي هو ركيزتها الأساسية. وهذا ما نجده في **مبادىء الفلسفة، وفي خطاب في المنهج وفي التأملات**. ينطلق ديكارت من فكرةالكامل أو اللامتناهي، وهي فكرة فطرية في ذهننا، ويحاول إعطاءها تفسيراً كاملاً. في نهاية المطاف، يؤكد بأنه يجب علينا أن نقبل، بمثابة علّة مساوية لفكرة اللامتناهي، وجودَ كائن كامل ولا متناه حقيقي، قائم بذاته. «لأننا نجد فينا فكرة إلّه، كائن كلي الكمال، نقدر أن نبحث عن العلة التي تجعل هذه الفكرة حاضرة فينا. ولكن، بعد أن نلاحظ بانتباه، كم هي عظيمة الكمالات التي تمثلها لنا، نكون مضطرين على الإقرار، بأننا لا نقدر أن نحوز عليها، إلا من كائن كلي الكمال، إي من إلّه يكون حقيقة إو يوجد، لأنه واضح، أن الأكثر كمالاً، لا يمكن أن يكون تابعاً، أو خاضعاً للأقل كمالاً... يستحيل أن نملك فكرة، أو صورة، عن أي شيء كان، إن لم يوجد فينا، أو في أي مكان آخر، يحوي كل الكمالات الممثَّلة لنا... بسبب نقصنا، علينا أن نستنتج، أن هذه الكمالات، هي موجودة في كائن كلي الكمال، هو الله، أو على الأقل، أنها كانت فيه سابقاً، وينتج من كونها لامتناهية **أنها لا تزال فيه أيضاً**. (**مبادىء الفلسفة، 18**). على الرغم من الذهاب، من فكرة اللامتناهي، الله، إلى إثبات وجوده، نجد، في هذا البرهان، استخداماً لمبدأ السببية، وقد يكون ديكارت، قد استبق الاعتراضات، التي سوف توجه، فيما بعد، إلى مبدأ السببية الأنطولوجي، فأبى أن يحصر في هذا البرهان وحده الوصول إلى الله. بل ذهب إلى الفكرة ذاتها ليحلّلها، فوجد، أن فكرة الكائن الكلي الكمال، تتضمن، حتماً، وجود ذلك الكائن: «يجد الجوهر المفكّر فكرة كائن كلي ـ المعرفة، كلي القدرة، وسامي الكمال، ويحكم بسهولة، لكونه يدرك هذه الفكرة، إن الله الذي هو هذاالكائن الكلي الكمال، يكون أو يوجد... ذلك، لأنه يرى، في هذه الفكرة، ليس وجوداً ممكناً فحسب، بل وجوداً ضرورياً وأزلياً بشكل مطلق... فمن رؤية الوجود الضروري، والأزلي، مفهوماً في فكرة الكائن الكلي الكمال، يجب الاستنتاج، إن هذا الكائن الكلي الكمال، يكون أو يوجد». (**مبادىء الفلسفة، 14**). إن الله هو مبدأ الوجود، ومبدأ الأفكار الفطرية، في الجوهر المفكر، وهو بالتالي، ضمانة صدقها وحقيقتها. أما المعرفة الأكيدة، فتتأسس، لا في الحس، بل في الفكر.

يؤسس لايبنتز الوجود، والمعرفة الأكيدة، في الله، ويكتفي لإثبات وجوده، أن يظهر أن فكرة الله، تتضمن إمكانية وجوده، «إن الكامل، أي الله، إن كان ممكناً، أي غير متناقض، يكون موجوداً فعلاً. والحال، إن الكامل، هو ممكن، إذن إنه موجود فعلاً» (**مونادولوجيا، 45**). «وحده الله أو الكائن الضروري يتمتع بالامتياز التالي: إن كان ممكناً وجب أن يوجد فعلاً. وحيث أنه لا شيء يستطيع أن يحول دون أمكانية ما لا يحوي أي حد، أي إنكار، وبالتالي أي تناقض، فهذا يكفي، لنعرف قبلياً وجود الله. إن الكمالات الإلّهية، في الواقع، لكونها بسيطة، ولا متناهية، لا تقتضي أي نقص أو حد، ولذلك هي مطلقة، سامية وإيجابية. إذ وحدها العناصر المحدودة بأشكال مختلفة، يمكنها أن تتناقض، فكل واحد منها يستثني الأخر أو ينكره. في الله، الذي يجمع في ذاته كل الكمالات، بدرجة فائقة، مطلقة ولا متناهية، لا يمكن أن يوجد أي حد وإنكار، وبالتالي أي تناقض». (**مونادولوجيا، 43**).

مع مالبرانش تبلغ الأنطولوجيّة أقصى مداها. ليست الانطلاقة من فكرة الله، وما يلازمها من إمكانية أو وجوب، بل من حدس الله مباشرة، من اتحاد بالله، من رؤية كل شيء في الله. يرفض مالبرانش إمكانية الأفكار الفطرية، ويؤكد رؤية الأفكار في الله. «للأفكار وجود أزلي وضروري، ولا يوجد العالم الجسدي، إلا لأن الله ارتضى أن يخلقه. لرؤية العالم العقلي، تكفي استشارة العقل، الذي يضم الأفكار أو الماهيات العقلية، الخالدة والضرورية، وهذا ما تستطيع فعله

كل الأرواح العاقلة، أو المتحدة مع العقل. ولكن لرؤية هذا العالم المادي، أو بالأحرى للحكم بأن العالم موجود، لأن هذا العالم لا يُرى بذاته، يجب بالضرورة أن يكشفه الله لنا». إن المعرفة الطبيعية الحقيقية، هي وحدها معرفة الأفكار، لأن الكشف الحسي عن الأشياء خاضع للخطأ. وبديهي أن نتساءل من أين نأتي بأفكارنا؟ أو بدقة أكثر، أين هي موجودة؟ ويجيب مالبرانش: «**كل أفكارنا الواضحة، هي في الله، من حيث حقيقتها العقلية. فلا نراها إلا فيه. لا نراها إلا في العقل الشامل، الذي ينير بها كل العقول... ولكي نفهم ذلك جيداً، يجب علينا أن نتذكر... إنه من الضروري كلياً، أن يحوي الله، في ذاته، أفكار كل الكائنات التي خلقها، وإلاّ لما كان استطاع أن يصنعها... يجب بالإضافة إلى ذلك، معرفة إن الله، هو شديد الاتحاد بنفوسنا، بحضوره، بنوع إنه يمكن القول، أنه مكان الأجساد. مع افتراض هذين الأمرين، أكيد أن الروح يستطيع أن يرى ما يوجد في الله ممثّلاً للكائنات المخلوقة، لأن ذلك هو روحي جداً، عقلي جداً، في الروح. هكذا يستطيع الروح أن يرى في الله أعمال الله، بعد الافتراض بأن الله يريد أن يكشف ما يوجد فيه ممثّلاً عنها**». إن الأفكار الأنطولوجيّة التي نحدسها في الله لا تساوي، في العدد، الأفكار الفطرية، الواردة عند ديكارت. فالنفس لا نعرفها في جوهرها اللامتبدل، بل لدينا شعور بوجودها، في أفعالها. إن الامتداد العقلي، جوهر الأشياء الحسية، هو وحده، بالنسبة إلى الإنسان، موضوع «رؤية في الله». إن إدراك فكرة الامتداد يجعل من مشكلة وجود العالم الممتد، مشكلة مفتوحة.

من صميم فلسفة الروح، في القرن العشرين، يَرى لويس لافيل البرهان الأنطولوجي، في قلب اختبار مشاركة الأنا بالكينونة. لا ذهاب إلى الله انطلاقاً من فكرته أو من كماله. ولا استنتاج لله انطلاقاً من امكانيته. لا يقودنا البرهان الأنطولوجي، إلى عالم يتجاوز الفكرة، بل يضطرنا على ملاقاة الكينونة في فكرتها. إنه وعي المساواة بين الكينونة وفكرتها. في اختبار الكينونة البدئي، ندركها في كلّيّتها، مع كل أشكالها. إن حدس الكينونة ليس إدراكاً موضوعياً، يدرك فيه العقل، بالتصور، كلية الكينونة. إنه إدراك انتسابي إلى الكينونة إدراكاً مباشراً. بدون الكينونة لا قوام لي ولا نشاط. من هنا، يتبدى المعنى الحقيقي للبرهان الأنطولوجي. إنه الإدراك الواعي، لتقصي الذاتي، المدعوم ضرورة بالامتلاء المطلق. «إن فكرة الأنا هي التي تقودنا، تاريخياً، إلى فكرة اللامتناهي، وتعلمنا كيف نبرهن عن وجوده. إنما بالمقابل، هي فكرة الله، التي تحوي فكرة الأنا، وتؤسسها أنطولوجياً». (**في الكينونة**، ص. 236) لا تقوم صعوبة البرهان الأنطولوجي في العبور الاستنتاجي من فكرة المطلق إلى وجوده، بل تكمن، في التحديد الدقيق، لأصل هذه الفكرة، فينا. «في الأنا تتم ملاقاتنا مع الوجود، ولكن، حيث أن دعامة الأنا هي ضرورة اللامتناهي، ويجب على الأنا أن يعطي، لفكرة اللامتناهي، الوجود ذاته، الذي اختبره في ذاته». (**في الكينونة**، ص. 236).

هكذا «تبدأ فكرة الله بالظهور بمثابة إنتاج فكرنا لكي تصير تلك الفاعلية الخالصة التي تنبثق منها فكرتنا ذاتها». ندرك انتسابنا المباشر إلى المطلق، في حدودنا بالذات. ويضيف لويس لافيل: «إن البرهان الأنطولوجي، المحارَب دائماً، والمتجدِّد الولادة دائماً، لا يعبِّر في كل الأشكال العقلية التي أعطيت له، إلا عن اكتشاف قيمة، في قلب الكينونة، وتجعلها تكون. (من هنا بطلان التساؤل بشأن الكينونة، لماذا توجد الكينونة وليس العدم؟) لنقل فقط إنه، في اتحاد اللامتناهي والكمال، حيث يتحقق حسب ديكارت، العبور المباشر من الماهية إلى الوجود، يكون الكمال، وهو لا يعني اكتمال جمود، مسَوِّغ العبور إلى حيث تفصح اللامتناهي عن خصب بدون قياس. في قلب البرهان الأنطولوجي، لا نرى، غالباً، إلا فعل فكر يكشف لنا عن وجود الله في فكرته. ولكن هذا الفعل لن يحملنا على الخروج من الفكرة، بل يحافظ على ميزاته الكلامية فقط، كما أظهر ذلك كانط، لو لم يكن، على صعيد المنطق، التعبير عن الفعل الذي به، على الصعيد الأنطولوجي، يتساوى الله مع الكائن، الذي يريد ذاته كائناً، أي الذي يولّد ذاته أزلياً. إن استنتاج وجود الله انطلاقاً من فكرته، لا معنى له إلا إذا كان طريق ولادة الله. وإذ أنه، من ضروب الكفر، أن نعتقد، بأننا، نستطيع نحن أنفسنا، أن نلد وجود الله، بقوى عقلنا وحدها، إنه أيضاً كفر أن نفكّر، إن كان الله فعلاً، وليس شيئاً، إننا نستطيع أن نلاقيه في غير الفعل الذي به، إذ يلدنا، يجعلنا مشاركين في ولادتنا لذواتنا». (**مقالة في القيم**، ص. 308).

ليس البرهان الأنطولوجي عبوراً، من فكرة الله بقدر ما هو التأكيد المصر على أنه، بدون هذه الفكرة، نصير فريسة العبث. فكرة الله مرافقة لوجودنا. «إن الشكل الأكثر كمالاً للاعتقاد بوجود الله يقوم بأن نجعله يسكن داخل الوعي، وبدون شك، أن نجعله يسكن فيه بدون تجزئة. هذه هي

الـطريقة لنـرى وعينا الخـاص ساكنـاً فيه، وواجـداً فيـه نـوره وغذاءه». (في الكينونة، ص. 234).

مصادر ومراجع

— Aristote, *La Méthaphisique*, 2 vol. trad. tricot, vrin, Paris, 1970.
— Aubenque, Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1972.
— Aquin, Thomas d., *L'Etre et l'essence*, trad. C. capelle, vrin, Paris, 1950.
— Beaufret, Jean, *Le Problème de Parménide*, P.U.F., Paris, 1950.
— Descartes, *Œuvres Philosophiques, La pléiade, Paris, 1958.*
— Fabro, Cornelia, *La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, Roma, 1950.*
— Gibson, Etienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, vrin, Paris, 1969.
— Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*.
— Lavelle, Louis, *De l'être*, Aubier, *Paris, 1947.*
— Maréchal, Joseph, *Le Point de départ de la métaphysique* 5 vol., Bruxelles, 1944.
— Platon, *Œuvres*, 2 vol. Trad. Robin, La Pléiade, Paris, 1950.
— Sargi, Bechara, *La Participation à L'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Beauchesure, Paris, 1957.
— Sauvage, Micheline, *Parménide*, Seghers, Paris, 1973.

بشارة صارجي

الإيليائية

Eleatic School
Ecole d'Eleé

ينسب اللفظ الى مدينة إيليا المستعمرة اليونانيـة التي أسسها مهاجرون يونان حـوالى عام 540 ق.م. عـلى السـاحـل الغربي من جنوب إيطاليـا، وهي المنـطقـة التي دعـاهـا الاغـريق أو اليونـان باليونان الكبرى ، وهو يعني مذهب مـدرسة فلسفيـة اكبر ممثليهـا هـو بـارمنيـدس Parminedes حـوالى 540-450 ق.م. وتلميـذه زينـون Zenon d'Éleé حـوالى 490-340 ق.م. بحيث انه حين يقال المذهب الايليائي يقصد على الفور فلسفة بارمنيدس ومبادئها. ولكن احياناً ما يربط بهذه المدرسة اسم اكسينـوفـانس Xenophanes ?560-?478 ق.م. المفكـر الناقد والشاعر المصلح ليس فقط لأن اسمه يرتبط بمدينة إيليا، ولا لأن بعضاً من ملامح فلسفة بـامنيدس ومنهج زينون يمكن أن يكتشفـا عنده، بـل على الأخص، لأن كـلاً من أفـلاطـون Platon 347-427/428 ق.م. وأرسـطو Aristotle 322-384 ق.م. يعتبر ان اكسينوفـانس مؤسس المدرسـة الإيليائيـة، أو رائـدهـا. ولا شـك ان ارتبـاط اسم اكسينوفـانس بـالمـدرسـة الإيلياثية فيه شيء من الاصطنـاع، ولكن التقليد لـه أسبابـه، وسنحترم هذا التقليد ونعرض لذلك المفكر محاولين تبيان اوجه الصلة بينه وبين اتجاهات بارمنيدس وتلميذه زينون.

ويمكن أن نقول بصورة عامة إن ما يميز المدرسة الإيليـائية، من حيث المبادىء الميتافيـزيقية، هـو القول بـواحديـة الوجـود وبثباته، ومن حيث المنهج، استخدام منهج عقلي صـارم يقوم على احترام دقيق لمبدأ عدم التناقض.

1 - إكسينوفانس Xenophanes 560 ?-478 ق.م:

عـلى الرغم من اختـلاف المؤرخين حـول تفاصيـل حيـاتـه ومؤلفاته، الا أن الخطوط الاساسية واضحة. ويتفق المؤرخـون أنـه عمَّر حتى نـاهز المـائة، فهـو يقول في إحـدى قصائـده إنه طـوّف في البـلاد سبعـة وستين عـامـاً منـذ ان بلغ الخـامسـة والعشرين، ثمّ من المحتمـل أنـه عـاصر الحـاكم هـيرون Heron، الـذي حكم في صقلية عـلى مدينـة سرقصة مـا بـين 478 و 467 ق.م. فإن حياته تكون قد استمرت عـلى التقريب ما بين عامي 570و 470 ق.م.، وهناك تشابه بين إكسينوفانس وفيثـاغورس Puthagoras حـوالى 580 ـ حوالى 500 ق.م.، فكـلاهما من أصـل أيوني وبقي في أيـونيـا حتى سن الشبـاب، وكـلاهما غـادرها لأسبـاب سياسيـة متجهاً الى أقصى الغرب، وحلّ في جنوب ايطاليا وجزيرة صقليـة، وكلاهمـا نقل الـتراث الأيـوني العقـلي ودمـج بـه اهتـمامـاً قـويـاً بـالإلهيـات، ولكن الاختلاف بينهما أقوى من أن تخطئه العين: ففيثـاغورس عقـل نوكيدي، بينما عقل إكسينوفانس عقل نقدي، بـل وقلق، وهو يسخـر من مذهب فيثـاغورس في التنـاسخ ويـذكره بـالاسم. وظهـر من كلامـه أنه تـرك مدينتـه الأصلية كـولـوفـون، عـلى السـاحل الأيوني، على اثر استيلاء الميـديين عـلى مدينتـه حوالى 564 ق.م.، وربمـا كـان قـد استمـع الى الفيلسـوف الملطي العـظيم انكسمنـدروس Anaximander حـوالى 610-546 ق.م.، وظـل يتنقل بـين مدن الـيونان الـكبـرى، وجـزيـرة صقلية حتى قارب المائة. وقد ألف قصيدة تمجد تأسيس مدينته الأصليـة، وأخرى بمنـاسبة تـأسيس مدينـة إيليا عـلى السـاحـل الغربي لجنوب إيطاليا، وربما حضر بالفعـل تأسيسهـا الذي تم عام 540 ق.م.

ومن أهم ما اختلف حوله المؤرخون الصفة التي ينبغي أن تنسب الى إكسينوفانس: **أهو فيلسوف، أم شاعر، أو منشد شعر؟ ذلك أن كل ما وصلنا منه هو نصوص شعرية في أشكال مختلفة**، وعلى الرغم من أن الصياغة الشعرية ليست حائلاً دون التعبير الفلسفي، إلا أن هذه النصوص فيها ما هو اقرب الى الأدب الساخر والناقد منه الى التأمل الفلسفي. من جهة أخرى، يبدو أن الرأي القائل بأن إكسينوفانس كان يطوف المدن ويرتزق بعمل الراوية لأشعار هوميروس Hômeros (القرن 9 ق.م.) وهَسيُوْد Hesiod (القرن 8 ق.م.)، ثم كان ينشد اشعاره هو في مجالس الخاصة، يبدو أن هذا الرأي لا يقوم إلا على مجرد التخمين. وربما كان الموقف السليم هو القول بأن إكسينوفانس مفكر أخلاقي اهتم بالإلهيات والطبيعيات، وكان في الوقت نفسه شاعراً استعمل الصيغة الشعرية للتعبير عن آرائه ذات الطابع النقدي القوي. أو قل هو شاعر متفلسف ناقد. ويبدو أن من أسباب حفظ آرائه أنها ظلت تنتقل من جيل الى جيل بسبب سهولة حفظها وتناقلها.

ربما كان الجانب الأهم في فكر إكسينوفانس، والذي أثار اهتمام معاصريه في المحل الأول، هو الجانب النقدي، سواء في ميدان القيم أو في ميدان المعرفة أو في ميدان الإلهيات.

وأبلغ انتقاداته تلك التي وجّهها الى القيم الأخلاقية، ليست السائدة في عصره وحسب، بل وتلك اللصيقة بالحضارة اليونانية ذاتها. ونصوصه الباقية تشهد على سخريته اللاذعة من كبار الشعراء ومن العامة على السواء، فهو يهاجم بشدة اعجاب مواطنيه بالقدرة البدنية وجمال الاجسام واحتفالهم العظيم بالأبطال الرياضيين الفائزين في الألعاب الأولمبية، بل بخيولهم ذاتها التي تفوز معهم في المسابقات، وكأن الجسم هو القيمة العليا، وكأن دليل الفضيلة هو كسب جائزة اولمبية، ويضيف: «ولكن [الفائز] لا يمكن أن تكون له نفس القيمة المثلى، لأن حكمتنا [معرفتنا] تفوق في قيمتها قوة الرجال وقوة الخيل». ورغم النبرة الشخصية القوية في مثل هذا الموقف إلا أنه لا يعني أقل من معارضة نظامين للقيم: نظام يمجد الجسد، أو قل الخيرات الخارجية ونظام يمجد العقل، أو قل الخيرات الداخلية.

وتمضي انتقادات اكسينوفانس Xenophanes الى أبعد من ذلك، الى المصدر الذي قنن القيم اليونانية، أي إلى الشعر، والى هوميروس ذاته الذي «اخترع أساطير» عن حروب التيتان والعمالقة، وحكى بخياله عن مغامرات الكائنات الخرافية ذات الوجه الانساني والجسم الحيواني، وهذه وأمثالها لا يجب أن تكون نماذج للسلوك، إنما الواجب اتباع الأفكار النبيلة عن الفضيلة بقدر طاقة ذاكرة المرء وقلبه، «فلنبتعد عن المعارك والأحاديث الفارغة، ولنراعِ دائماً الآلهة والاحترام الذي هم به جديرون»، كما يقول.

وقبل أن نتحدث عن انتقاداته الخطيرة للدين، نقف أ مام آرائه المعرفية، ونورد سطوراً من أقواله.

ـ الشذرة 18: «الآلهة لم تكشف كل شيء أمام البشر من البداية، ولكن مع الزمن يبحث الانسان ويكتشف الأفضل».

ـ الشذرة 34: «لا يوجد انسان، ولن يوجد أبداً، يملك معرفة يقينية عن الآلهة وعن كل شيء أتحدث عنه. وحتى لو اتفق لشخص ما أن قال الحقيقة الدقيقة، فهو نفسه لن يعرف ذلك. انما هو الظن الذي يهيمن على كل الأمور».

ـ الشذرة 35: «هذا هو ما بدا لي أنه يشابه الحقيقة».

ففي هذه النصوص يطرح إكسينوفانس Xenophanes مشكلة حدود المعرفة على أوضح وجه، ويتخذ موقفاً واضحاً بشأن عدم امكان الوصول الى اليقين. كذلك يميز بين اليقين وبين الظن تمييزاً ربما نجده لأول مرة بين الفلاسفة الطبيعيين الأوائل عند اليونان، وهو التمييز الذي سيأخذ شكلاً أقوى بكثير في قصيدة بارمنيدس Parminedes.

ونأتي الآن الى إظهار مواقفه، أو هو موقفه من الألوهية، ونبدأ بالجانب النقدي منه. ويظهر من أحد النصوص أن إكسينوفانس هاجم العبادة الأورفيّة، وخاصة طرائق احتفالاتها التي تسيطر عليها الاباحية الجنسية والسكر حتى الهذيان، وهو انتقاد نجده عند الفيلسوف هيراقليطس Heraclitus حوالى 544 p. ـ حوالى 483 ق. م. ايضاً ولكن النحلة الاورفية لم تكن في النهاية الا جماعة محدودة العدد في زمان إكسينوفانس والأهم هو الانتقاد الذي وجهه الى هوميروس Hômeros وهَسِيُود Hesiod باعتبارهما، مسؤولَيْن عن التصورات الدينية السائدة بين اليونان في باب «الديانة الأولمبية». وهذا الانتقاد ذو وجهين: أخلاقي ولاهوتي، أما من الناحية الأولى، فإنه يستنكر الصفات المشينة التي ينسبها هذان الشاعران الى الألوهية، ويقول في الشذرة 11: «لقد نسب هوميروس Hômeros وهيسود Hesiod الى الآلهة كل ما يوصم بالعار والخزي عند الناس: من سرقة وزنا وخداع متبادل». والمغزى هنا أن الآلهة نماذج للبشر، فكيف يطلب من البشر أن يكونوا فضلاء، وآلهتهم على تلك الشاكلة؟ وربما كان المغزى الضمني ايضاً أن الألوهية ينبغي أن تكون كاملة، فاقتنع ان تنسب اليها النقائض.

أما من الناحية الالهية، فإن انتقاداته أهم واعمق، ويمكن أن نقسمها الى قسمين: قسم يخص الصفات، وقسم يخص تعدد الآلهة. أما من حيث الصفات فان اكسينوفانس Xenophanes يرفض التصور الانساني للألوهية، لا سيما تصور موميروس وتشبيهها بالبشر. وهذه ثلاثة نصوص تعدّ من درر الفكر النقدي اليوناني في الطور الباكر للحضارة الاغريقية:

ـ شذرة 14: «يظن البشر أن الآلهة تولد، وأن لها ملابس واصواتاً وهيئات مثلها للبشر».

ـ شذرة 15: «ولكن لو كان للبقر والخيل والأسود ايدٍ، وكانت تستطيع الرسم بها وصنع الأشياء مثل البشر، إذن لرسمت الخيل الآلهة على هيئة الخيل، والبقر على هيئة البقر، ولجعلت اجسامهم على هيئة أجسامها».

ـ شذرة 16: «يقول الأثيوبيون [أي أهل افريقيا السوداء] إن آلهتهم سود البشرة فطس الأنوف، ويقول أهل تراقيا [منطقة الى الشمال من بلاد اليونان] إن آلهتهم زرق العيون حمر الشعر».

وهذا الموقف يجعل من إكسينوفانس مؤسساً لعلم الأنتروبولوجيا الثقافية وسلفاً لهيرودوتس Hêrodotos المؤرخ ولتيّار النسبية الثقافية الذي سيسود في عصر السفسطائيين على الأخص. ذلك أن مغزى هذه النصوص هو أن تصورات البشر عن الألوهية تختلف باختلاف المجتمعات، وبالتالي فإن أي تصور منها لا يكون له بمفرده حق الاستئثار بدعوى. من جهة اخرى، فإن الاشارة الى الحيوان تأكيد على المعنى نفسه ورفض لتصوّر الألوهية على أية هيئة متعينة، لأن كل تعيين لطبيعة الألوهية يعني الوقوع في الخطأ بالضرورة.

من جهة أخرى، هاجم إكسينوفانس تعدد الآلهة، وقال بأن الإله واحد ولا يشبه البشر في شيء، وله كل الكمالات، وثابت لا يتحرك. وهذه سطور له حول هذا الموضوع.

ـ الشذرة 23: «إله وحيد، هو الأعظم بين الآلهة والبشر، لا يشبه البشر الفانين لا في اجسامهم ولا في فكرهم».

ـ الشذرة 24: «هو بصر كله، هو فكر كله، هو سمع كله».

ـ الشذرة 25: «هو يحرك كل شيء بغير جهد من جانبه، بل بقدرة فكره».

ـ الشذرة 26: «هو ثابت دائماً، لا يتحرك، وفي المكان نفسه، ولا يليق به أن ينتقل من مكان الى آخر».

ومن الظاهر أن مجمل هذه النصوص تؤكد التوحيد، ولا ينبغي التوقف كثيراً عند عبارة «الاعظم بين الآلهة والبشر» (الشذرة 23)، فيما قد تدل عليه من قبول التعدد، لأن الأغلب أن الأمر لا يعدو مجرد مقتضيات التعبير الشعري، سواء في ذكره للآلهة (بالجمع)، أو لاشارته الى البشر.

ويناقش المؤرخون مشكلة يثيرها نص لأرسطو (ما بعد الطبيعة، الكتاب الاول، 986 ب 22) وتدور حول صلة العالم بالإله، وهل وحّد إكسينوفانس بينهما، كما يتناولون ايضاً طبيعة المذهب الطبيعي الذي يعرضه، ويتحدث فيه عن أمور متصلة بالفلك وعلم الحياة، وتدل على روح الملاحظة عنده، ولكننا لن نتعرض لكل ذلك هنا لضيق المقام.

لا شك أن إكسينوفانس شخصية فذة تميزت بخصائص قلَّ أن تجتمع في شخص واحد، فاجتمع فيها المفكّر الفلسفي والمصلح الديني والأخلاقي والعالم الطبيعي الشغوف بالملاحظة، الى جانب الشاعر الناقد للتراث وللعصر. وقد اشرنا الى أصله الأيوني والى انتقاله الى جنوب ايطاليا وصقلية، والى تجواله بين المدن اثناء ما يقرب من السبعين عاماً، بل ويظن قلة من المؤرخين أنه زار مصر، تأكيداً لنشأة النظرة النسبية إلى شؤون البشر عند مفكري الاغريق، وهي النظرة التي ستنتشر وتسيطر في خلال القرن الخامس ق.م. ويتميز إكسينوفانس ايضاً بمنهجية المختار لعرض أفكاره، ويمكن أن نسميه بمنهج الايجاب عن طريق السلب، فمن انتقاده للأفكار والمفكرين تبرز بلطف وبشكل طبيعي مواقفه هو، وبعضها يشكل تجديداً قوياً، فمنها ما يمكن اعتباره ثورياً صراحة، مثل انتقاده للمثل الأخلاقية اليونانية، وثورته على تصور الألوهية عند الشعراء. ويرى البعض أن الروح الجدلية التي ستميز المدرسة الإيليائية، عند بارمنيدس Parmenides وعند زينون Zenon، موجودة في بذورها عند إكسينوفانس، كما يرى البعض الآخر أن إكسينوفانس هو أول من وضع الفلسفة كقوة ثقافية شعبية، مستبقاً هكذا عصر السفسطائيين وسقراط Socrates حوالى 470-399 ق.م.

وتعود الرابطة بين إكسينوفانس والمدرسة الايليائية الى نصين لأفلاطون وأرسطو يجعلان منه اول من بشر باتجاهاتها، إن لم يكن رئيساً ومؤسساً لها على وجه الدقة.

ـ يقول أفلاطون (محاورة السفسطائي، 242 د): «تقول قبيلتنا الايليائية، بدءاً من إكسينوفانس، بل ومن قبله، من حكاياتها، إن ما نسميه كل الأشياء انما هو واحد».

ـ ويقول أرسطو (الميتافيزقيا، مقالة الألف، 986 ب. 2): «ولكن إكسينوفانس او من قال بالواحدية، لأنه يقال إن بارمنيدس كان تلميذاً له، لم يقل شيئاً واضحاً [بخصوص طبيعة الواحد]».

2 ـ بارمنيدس Parminedes :

يثير تحديد تاريخ بارمنيدس خلافاً بين المؤرخين، حتى لينفض البعض يديه من مهمة تأريخ حياته تأريخاً دقيقاً مكتفين بالقول إنه عاش بين أواخر القرن السادس ق.م. والنصف الأول من القرن الخامس ق.م. والسبب هو محاورة شهيرة لأفلاطون سماها باسم هذا الفيلسوف وجعله يتحدث فيها، ومعه زينون الإيليائي Zenon d'Élée ثم سقراط Socrates وهو لا يزال شاباً. يقول أفلاطون Plato في محاورة بارمنيدس 127: «في قول انطيفون ان بيثودورس قال إن زينون جاء مع بارمنيدس في أحد أعياد الباناثينيون الكبرى. وكان بارمنيدس وقتذاك متقدماً في السن، في حوالى الخامسة والستين، ورغم شدة بياض شعره، إلا أنه كان حسن المظهر جميلاً. أما زينون فكان وقتئذ في حوالى الأربعين، طويلاً أنيقاً، وكان يقال إنه تلميذ بارمنيدس المفضل. وكانا يقيمان في منزل بيثودورس الواقع خارج اسوار المدينة في كيراميكس، والى هناك اتجه سقراط ومعه عدد آخر مؤملين أن يستمعوا الى كتاب زينون، لأنها كانت المرة الأولى التي يأتي فيها بارمنيدس وزينون الى أثينا، وكان سقراط وقتها شاباً صغير السن». ونحن نعرف أن سقراط ولد عام 470 ق.م.، فلا بد أن تكون زيارة بارمنيدس تلك لأثينا قد تمت على اقصى قدر عام 450، حيث يمكن لسقراط في هذه الحدود أن يكون قادراً على عرض رأي فلسفي مع كونه شاباً أو صغير السن، وفي هذه الحالة يكون بارمنيدس، عمره 65 عاماً، وقد ولد حوالى 515 ق.م. ولكن روايات أخرى تقول إنه ازدهر ما بين عامي 504 و 501 ق.م.، فيكون قد ولد حوالى 545 ق.م. الا ان الأهم من التحديد الدقيق لتاريخ مولده هو تحديد مكانته بين الفلاسفة اليونان السابقين لسقراط والاتفاق منعقد على أن كتاباته تشير الى مذاهب لكل من أناكزمنيس Anaximénos 500 ? -480 ق.م. وهيراقليطس Heraclitus حوالى 544-483 ق.م. والفيثاغوريين، كما ان انبادوقليس Empedocles 483-423 ق.م. وأنكساغوراس Anaxagoras 500-428 ق.م. يشيران بدورهما اليه.

ليست لدينا تفاصيل كثيرة عن حياة بارمنيدس اذن، فهو من مدينة إيليا المستعمرة اليونانية الكائنة على الساحل الغربي لجنوب إيطاليا، وكان على صلة قوية بجماعات الفيثاغورية في جنوب ايطاليا، ولم تكن إيليا بعيدة عن مدينتي كروتونا وميتابونتيوم اللتين ازدهر فيهما المذهب الفيثاغوري. وربما عرف اكسينوفانس Xenophanes أيضاً وأخذ عنه، على ما يقول أرسطو. وتتكرر الاشارة الى مشاركته الكبيرة في سياسة مدينته، ويقال إنه وضع لها القوانين، وإن المدنية ظلت تذكر له أفضاله التشريعية طويلاً بعد وفاته.

بارمنيدس هو اول فيلسوف، بعد اكسينوفانس، ينظم الشعر في عرض فلسفته، وقد احتفظ لنا بعض القدماء بمعظم أجزاء قصيدته، التي كان عنوانها في الطبيعة، أو هكذا عنونها العصر الهلينستي، وهي تشتمل على مقدمة وجزأين.

وتقول المقدمة إن الأفراس الحكمية قادته الى طريق المعرفة اليقينية، وكانت العذارى هن مرشداته الى حيث النور، وهناك استقبلته آلهة العدالة، وأخذت يده اليمنى بين راحتيها، وأعلنت الشاب الباحث عن المعرفة إنها، سوف تعلمه الحق الثابت المستدير ولكنها سوف تضيف الى علمه أيضاً ظنون البشر الفانين التي لا يقين فيها، رغم أن عليه أن يبتعد عن هذا الطريق الثاني، مشتركاً بالطريق الأول الوحيد، الطريق المستقيم، طريق الحقيقة والعقل الذي ارسل فيه بالأمر الإلهي، أي بالضرورة.

ورغم الطابع الشعري والرمزي، بل والديني، لهذه المقدمة، إلا أنها ذات أهمية عظيمة من الناحية الفلسفية، فربما يكون بارمنيدس هنا مقلداً للشعراء الذين يبدأون قصائدهم بالاشارة الى مصادر الهامهم الإلهية، وربما يكون قصد المقدمة أن يأخذ عرض الفلسفة البارمنيدية شكل الكشف الديني المقدس، خاصة وأنها، حافلة برموز الأسرار الدينية اليونانية، ولكنها كذلك من الناحية الفلسفية، تشير الى تأثير فيثاغوري محتمل على بارمنيدس، وكان الفيثاغوريون يربطون اوثق ربط بين الفلسفة والدين، وعلى الأخص فإنها تشير في أكثر من موضع الى فكرة جوهرية في كل فلسفة بارمنيدس، وهي فكرة الطريقين، طريق الحقيقة وطريق الظواهر، طريق اليقين وطريق الظن، طريق العقل وطريق الحواس واللغة والعادة، وبينهما فاصل كالفاصل بين النهار والليل، والنور والظلمة. كذلك فإن هذه المقدمة تؤكد التشدد المنطقي الذي سيميز فلسفة بارمنيدس، فليس هناك إلا طريق واحد، الى حقيقة واحدة ومعرفة واحدة، وهذا هو حكم الضرورة المنطقية، التي يبدو الفيلسوف ممجداً لها في حماس يدفىء من برودتها بعض الشيء، أو هو عند بعض المفسرين حماس اكتشاف الطريق الوحيد للنجاة، الذي ربما عرف الفيلسوف أنغامه عند انتمائه الى النحلة الأورفيّة المتصلة بالتعاليم الفيثاغورية، أو ربما هو حماس يعبر عن تجربة شخصية فلسفية خبرها بارمنيدس نفسه، على ما يرى بعض المفسرين. تقوم كل فلسفة بارمنيدس على عبارتين «الوجود

موجود» و«اللاموجود غير موجود». ويمكن رد كل فلسفته الى نتائج هذا الموقف. وبعض النتائج ايجابية، وهي تخص صفات الوجود، وبعضها سلبية، وهي تخص ما لا يمكن أن يتصف به الوجود، وهو ما يعود بنا الى فكرة الطريقين، يقول بارمنيدس في (فجر الفلسفة اليونانية، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني، الشذرة 4-5، ص 131): «أقبل (الآن المتحدثة هي الإلهة الهادية المعلنة للحقيقة) لأخبرك، واسمع كلمتي وتقبلها. هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما، الأول أن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنه تبع الحق. والثاني أن اللاوجود غير موجود، ويجب أن يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه، لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به، لأن الفكر والوجود شيء واحد». وقد يكون من الأفضل، تمهيداً للبحث في صفات الوجود، أن يقرأ القارىء باللغة العربية فنص الشذرة الثامنة من شذرات بارمنيدس الباقية، وهي أهم نصوصه وأطولها. (المرجع نفسه، ص 132-133).

ـ الشذرة 8: «فلم يبقَ لنا إلا طريق واحد نتحدث عنه، وهو أن الوجود موجود. ولهذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لا يكون ولا يفسر، لأنه كل ووحيد التركيب ولا يتحرك، ولا نهاية له. وانه لم يكوّن ولن يتكون، لأنه الآن كل، مجتمع واحد، متصل. فأي أصل لهذا اللاموجود، لأن اللاموجود لا يمكن أن يعبر عنه أو يفكر فيه. وأيضاً إذا كان قد نشأ من اللاموجود فما الضرورة التي جعلته ينشأ متأخراً عن وقته أو قبل ذلك؟ فهو إما أن يكون قد وجد مرة واحدة، أو لم يوجد اصلاً. ولن تسلم قوة اليقين في أنفسنا بأن شيئاً خرج الى الوجود من اللاوجود، اللهم إلا من الوجود ذاته. ولذلك فإن العدالة لم تخفف قيودها وتسمح للوجود بأن يكون أو يفسر، بل العدالة تشد الوجود بقيد وثيق. ويتوقف الحكم على هذه الامور على ما يأتي: هل الوجود موجود او غير موجود؟ لهذا يلزم بالضرورة أن نتجاهل أحد الطريقين، لأنه لا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه (اذ هو طريق غير صادق)، وأن نأخذ الطريق الثاني، لأنه طريق الوجود والحقيقة. وما مصير الوجود في المستقبل؟ أو كيف يمكن أن يوجد؟ اذا خرج الى الوجود فليس بموجود، وكذلك اذا وجد في المستقبل. وبذلك تزول الصيرورة ولا يتحدث احد عن الفساد.

«وليس الوجود منقسماً، لأنه كل متجانس، ولا يوجد هنا أو هناك أي شيء يمكن أن يمنعه من التماسك. وليس الوجود من مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر، بل كل شيء مملوء بالوجود، فهو كل متصل، لأن الموجود متماسك بما هو موجود.

«وايضاً فإنه لا يتحرك من جهة حدوده القوية الأسر، بلا بداية ولا نهاية، لأن الكون والفساد قد أبعدا عنه، اذا أبعدهما اليقين الصادق. إن الوجود ذاته يظل في المكان نفسه، باقياً بنفسه، ثابتاً على الدوام، لأن الضرورة تمسكه داخل قيود النهاية التي تحيط به، فقد حكم القانون الإلهي ألا يكون الوجود بغير نهاية، فهو لا يحتاج الى شيء، أما اذا كان لا نهائياً فإنه يحتاج إلى كل شيء.

«وما نفكر فيه، وما من أجله يوجد التفكير، شيء واحد، لأنك لا تجد تفكيراً في غير الموجود الذي تعبر عنه بالكلام. إذ ليس شيء موجوداً، ولا سوف يكون موجوداً، ما خلا الموجود، ما دام القدر قد قيده ليكون كلاً لا يتحرك. وبناء على ذلك ليست كل صيغ الأشياء إلا أسماء اطلقها البشر عليها، واعتقدوا في صدقها، مثل: الكون والفساد، الموجود واللاموجود، النقلة من المكان، وتغير اللون الساطع.

«وحيث كان له؛ [أي للوجود]، حد بعيد، فهو كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعوقها شيء عن بلوغ النقط المتساوية عن المركز، وليس الوجود أكثر أو أقل وجوداً في مكان دون آخر، بل هو كلٌ لا انفصال فيه. ولما كان الوجود متساوياً من جميع الجهات، فإنه يبلغ الحدود بشكل متجانس».

ويمكن أن نحدد صفات او خصائص الوجود، ابتداء من المقدمة القائلة «الوجود موجود»، على النحو الرباعي التالي:

أ ـ انه لا يكون ولا يفسد.

1 ـ ذلك أنه كامل ثابت ولا يمكن أن يكون أكمل مما هو عليه: «فأنّى له أن ينشأ وهو الكل الكامل، وأنّى له أن يفسد وهو الثابت؟».

2 ـ كذلك فإنه باعتباره واحداً متصلاً، فلا تكوُّن يدخل عليه ولا فساد.

3 ـ وعلى فرض أنه ينشأ وينمو، فمن أين ستأتي هذه النشأة وهذا النمو؟ ليس من الوجود، لأنه موجود، ولا من اللاوجود لأن اللاوجود غير موجود، فكيف يأتي الوجود من اللاوجود؟

4 ـ الوجود لا علة له لأنه الكامل، الذي لا يفتقر الى شيء.

ويختم بارمنيدس كلامه قائلاً: «كيف يمكن للوجود أن يخرج الى الوجود في المستقبل؟ ويمكن له أن يكون قد خرج الى الوجود في الماضي؟ فاذا كان سيخرج الى الوجود، أو كان قد

خرج، إذن فإنه ليس موجوداً. وهكذا يـزول الكون ولا يمكن فهم الفساد».

ب ـ الصفة الثانية للوجود أنـه لا ينقسم، لأن الوجـود كل «متجـانس، أي أن كل جـزء منـه، إن أمكن استخـدام هـذا التعبير، مماثل تماماً للأجزاء الأخرى، ولا يمكن أن يدخل عليه شيء اضـافي يغير من تماسكـه ولا أن ينقص منـه شيء، لأنـه مملوء كله بالوجـود، فلا يمكن أن ينقص لأنـه لا يمكن للوجود أن يصير لا وجوداً.

ج ـ الصفـة الثـالثـة أنـه ثـابت محـدود وليس لا نهائيـاً غـير متحدد. فهو يـظل دائماً في «قيـوده»، أي في حدوده، في نفس الحال، وباقياً بنفسه، أي بدون الحاجة الى أي شيء. ويضيـف بارمنيدس: «فلا يمكن أن يكون الوجود لا نهائياً [غير محـدد]، ذلك انه لا ينقصه شيء، ولو كان لا نهائيا إذن لاحتاج الى كل شيء».

د ـ الصفـة الرابعـة للوجود أنـه كامـل، مثـل «كتلة الكـرة المستديرة المتساوية الابعاد من المركز . . . وليس الوجود أكثر أو أقل في مكان دون آخر، بل هو كل «لا انفصال فيه».

ومن النـاحية الأخـرى، فـإن المقـدمـة نفسهـا، «الـوجـود مـوجود»، تؤدي الى إنكار التعدد والحـركة والـزمن والخـلاء. فمن قـواعد المـذهب البارمنيـدي في الوجـود أنـه واحـد، لأن التعدد عند بارمنيدس يفترض حاجة الى الوجود، اي شيء غير الوجود، فالتعدد لا بد أن يفترض اللاوجود. والـوجود واحـد كذلك من جهة انه لا ينقسم، فمن اخص خصائصه أنـه «هو هو». وبارمنيدس ينكر الحركة أيضاً، اعتماداً على ضرورة ثبات الوجود الكامل الواحد، لأن الحـركة تفـترض النقص وتفترض اللاوجود، فالتغير من الـوجود لا يمكن أن يكـون إلا إلى شيء غير الوجود، أي اللاوجود. أما فيما يخص انكار الـزمن، فإنـه مرتبط بإنكار الحركة، لأن الحركة تفترض مـا هو قبـل وما هـو بعد. يقول بارمنيدس: «لا يمكن القول إن الوجود كان أو أنـه سيكـون، إذ انه كـائن في اللحظة الحـاضرة؛ واحد متصـل». إذن فلا ماضٍ للوجود ولا مستقبل لأن الماضي يغير من النشـأة والمستقبـل يغير من الحـركة، ولا يقبـل بارمنيـدس الا الحاضر المطلق. ولكن لعل أخطر المفاهيم التي ينكرها بـارمنيدس هـو مفهـوم الخلاء أو الفـراغ الذي افـترضه الفـلاسفة الـسـابقـون لبارمنيدس لتفسير الحركة، والذي يتمسك به الفلاسفة الآتون بعد، وخاصة الذريون. وهناك اعتبارات كثيرة تدعو الى الظن بـأن الـلاوجـود مـا هـو في الـواقـع الخـلاء، وفي هـذا يقـول بارمنيدس: «إني لن أسمح لك بـالقول أو التفكـير إنه نشـأ من الـلاوجود، لأن الـلاوجود لا يمكن أن يعـبر عنه أو يفكـر فيـه وأيضاً اذا كان قد نشأ من اللاوجود، فما الضرورة التي جعلته ينشأ متأخراً عن وقته أو قبل ذلك؟ فهو إما أن يكون قد وجـد مرة واحدة، أو لم يوجد أصلاً».

ولا بـد أن القـارىء قـد لمح سمـة من أهم سمات المنهـج البارمنيدي، ألا وهي أنه منهج استدلالي يعتمد عـلى استخراج ما تتضمنه قضية اساسيـة توضـع وضعاً، وبـالتالي فـإنه أيضـاً منهـج تحليلي، بـل ويمكن القول أيضـاً، انه منهـج لغـوي، أو منـطقي يعتمد عـلى تحليـل محتـويـات الفكـر لبيـان الصحيـح والزائف منها، ولذلك فإن القاعـدة المنطقيـة التي يعتمد عليهـا بارمنيدس، ليست «مبدأ عدم التناقض» وحسب، وهـو الـذي يـظهر عنـده على صـورة: «اما الـوجود وإمـا اللاوجـود»، بل وكذلك توحيده بين الفكر والـوجود، فليس في الفكـر شيء إلا الوجود، والوجود هو وحده القائم في الفكر، أو قـل، في رأي أحد المفسرين، إن «الحقيقة الوجودية (الانطولـوجية) هي التي تحدد الحقيقة المعرفية».

ونأتي الآن الى الطريق الثاني للمعرفة أي، طريق الظن.

ونبدأ اولاً بجلاء مسـألة يثـيرها نص بـارمنيدس. ذلـك أن الشـذرة الثامنـة التي وردت اعلاه وكـذلـك الشـذرتـان الاولى والثانية تؤكد جميعاً على أن طريق الظن طريق واحد أحد، فلا يكـون هناك في الجملة الا طـريقـان وحسب: طـريق الحقيقـة وطريق الظن (الشذرة الثانية، السطر الثاني)، ومع هـذا، فإن الشـذرة الـسادسة تحرّم على أتباع بارمنيدس ليـس طـريقاً واحـداً بل طريقـين، وهكذا يكـون مجموع طـرق المعرفـة ثلاثـة (أي هذين المحرّمـين وطريق الحقيقـة). وليس من شك في ضـرورة تفضيـل النصوص الـثلاثة الأولى في مـواجهة نص منفـرد ومع ذلك فلا بد من تفسير مـا تقولـه تلك الشذرة الـسادسة. وقـد ظن البعض أن هذا النص انما يعني أن هنـاك في داخل طـريق الظن المحرّم اتجاهين يمثلان درجتين من درجات اللامعقـولية: الاتجاه الاول هو الذي يقول بأن الوجود واللاوجـود هما وليسـا همـا الشيء نفسـه في الـوقت نفسـه، وهـو اشـارة الى فلسفـة هـيراقليطس التي يقـول بارمنيـدس في احد نصـوصه بـأن من يأخذون بها هم رجال ذوو وجـوه مزدوجـة، يقولـون بالـوجود وباللاوجـود موجـود، أي أن الخلاء والفـراغ والعدم مـوجود، وهو الاتجاه الـذي تقوم عليـه النظريـة الطبيعيـة التي تعرضهـا قصيدة بارمنيدس في قسمها الثاني باعتبارها تمثل طريق الظن.

ما هو موضوع الظن، أو الدوكسا doxa، عند بارمنيدس؟ قد يتبادر الى الـذهن أنه الـلاوجود، ولكن الأدق أن نقـول إن مـوضوعـه هو الخلط بـين الوجـود واللاوجـود، أي بتعبير أدق

ليس فقط نسبة الوجود الى اللاوجود، بل وكذلك نسبة اللاوجود الى الوجود، أو بعبارة أبسط: هو القول بالوجود والعدم، بالكون والفساد، بالنشوء والفناء، وهذا كله هو موضوع الفلسفة الطبيعية السابقة لسقراط. وتؤيد الشذرة الثامنة عشرة هذا التفسير، حين تقول خاتمة القصيدة البارمنيدية: «وهكذا، حسب الظن، ما كان وما يكون، وما سوف ينشأ ثم يموت» إنه الكون والفساد، أي اللاوجود وقد اقتحم أسوار الوجود.

ما هي خصائص المعرفة عند بارمنيدس؟ أو: ما هي خصائص الدوكسا عنده؟ إن الدوكسا أو الظن طريق، ومن هنا فإنها منهج، ولكنها في الوقت نفسه لطريق وما يفضي اليه هذا الطريق، أي أنها منهج ومحتوى معاً، ولكن يجب أن نحدد استخدامنا لكلمة منهج هنا تحديداً أدق، ليؤدي معنى الاتجاه أو طريقة النظر أكثر من أن يكون مقصوداً به خطوات محددة في التعامل مع المعارف، أو قل إن الدوكسا، أو طريق الظن، هي موقف عقلي في المقام الاول، يقوم على قبول الوجود واللاوجود معاً، بينما طريق الحقيقة موقف عقلي مغاير تماماً يقوم على الرفض البات للاوجود، وعلى القول بالوجود وحده.
من ناحية أخرى، فإننا نعلم أن هناك أدوات لهذه المعرفة الظنية، هي الحواس واللغة. وليس من الدقيق أن نقول إن الحواس هي أداة المعرفة الظنية وكفى، لأن النص البارمنيدي يقول ان ادواتها هي العيون العمياء والآذان الصماء، ويقول هذا مرتين، وهو ما قد يعني أن أصحاب هذا الطريق يسيرون منقادين لحواسهم بغير أن يخضعوها لامتحان نقدي. كذلك فإن اللغة هي أداة كبيرة أخرى، الى جانب الحواس، عند أهل طريق المعرفة الظنية. ذلك أن بارمنيدس يكرر مرات ان المعرفة الظنية لا تزيد عن كونها كلمات، وما نظامها إلا نظام لغوي، أي أنه نظام لا يقابله شيء حقيقي، لأن اللغة تفترض الحاضر والماضي والمستقبل، أي التعدد بينما الحقيقة هي الوحدة المطلقة، وهي تنسب الوجود الى اللاوجود، وذلك حين تنطق الكلمة، وحيث تضع ألف لام التعريف أمام ما يناقض الوجود، بينما الوجود وحده هو الموجود وهو ممكن المعرفة.

وقد أثار هذا القسم الثاني من القصيدة البارمنيدية الخاص لطريق الظن، حيرة المفسرين الشديدة واختلافهم العظيم: فاذا لم يكن هناك سوى حقيقة واحدة، ومعرفة يقينية واحدة. فلم يكلف الفيلسوف نفسه مشقة عرض ظنون هو نفسه اول من يقول انها خاطئة؟ ومن جهة اخرى، فهذه النظرية الخاطئة التي يعرض لها، هل تمثل آراءه هو على نحو أو آخر، أم تمثل آراء مدرسة أخرى، أم هي تجميع وتأليف بين آراء شتى، أم هي تمثل آراء الناس الشائعة عن الطبيعة؟

أما عن المسألة الأولى، فإن الشذرة الثامنة يبدو أنها تتضمن تبريراً لعرض ظنون البشر الفانين عن طريق الرغبة في أن يكون الفيلسوف عالماً بكل شيء، وألاّ يكون جاهلاً بشيء، فلا يتفوق عليه أحد. ومن جهة أخرى، فإن مقدمة القصيدة تشير الى فكرة العبور من طريق الى طريق، من الليل الى النهار، ولذا فقد يكون من المناسب للفيلسوف أن يشير الى الآراء التي تخلى عنها، أياً كان صاحبها، وفيما يخص المسألة الثانية، لمن هذه النظرية الطبيعية؟، فإن بعض المؤرخين رأى أنها تلخيص لآراء المدرسة التي بدأ بارمنيدس بالانتماء إليها، أي المدرسة الفيثاغورية ولكن البعض الآخر يرى أن طريق الظن يشير الى أهم نظريتين للفيثاغورية، وهما نظريتا «المحدود واللامحدود» و «الاشياء اعداد». ويرى البعض الآخر أن هذه الآراء انما هي آراء «الكثرة» من البشر، أي العامة، بناءً على ما يشير اليه ثيوفراسطس TheoPhrastes 287-372 ق.م. خليفة ارسطو وصاحب أول كتاب عن تاريخ الفلسفة الطبيعية.

يقوم المبدأ الأساسي للنظرية الطبيعية في طريق الظن على قبول ازدواجية الوجود واللاوجود كما ذكرنا. وبينما طريق الحقيقة، حين يواجه المرء زوجا من المتناقضات يقضي قبول أحدها رفض الآخر بالضرورة، فإن طريق الظن، بأدواته من حسّ ولغة، يقضي بقبول زوج المتناقضات معاً. يقول بارمنيدس في اول عرضه لطريق الدوكسا (الشذرة الثامنة): لقد تعوّد البشر على تسمية صورتين، ويجب أن يمسكوا عن ذكر احداهما عند الانحراف عن الحق. وقد ميزوا بينهما من حيث تضادهما في الصورة التي استدلوا عليهما بعلامات مختلفة، احداهما النار في السماء، وهي نار رقيقة لطيفة متجانسة من جميع الجهات، ولكنها تختلف عن الأخرى. وهذه الصورة الأخرى تضادها تماماً: «انها الليل المظلم، جسم ثقيل كثيف، واني واصفة [والكلام على لسان اللاهة] لك نظام هذا العالم كما يظهر، حتى لا يسبقك تفكير اي انسان». ونلاحظ في هذا النص ترابط أداتي الحس واللغة في وضع هذا النظام للعالم كما تقدمه المعرفة الظنية، وهو ما يلاحظ أيضاً في الشذرة التاسعة: «ولما كانت جميع الأشياء تسمى النور والليل، وأطلقت الأسماء على كل صنف من الأشياء طبقاً لقوة كل منها، ففي كل شيء مقدار متساو من النور والليل اللامرئي، اذ لكل منها نصيب». وربما أشار النور والظلمة هنا الى مبدأي المحدود واللامحدود عند الفيثاغوريين، بالاضافة الى ما يحمله

المفهومان من اشارات دينية، وقد يشير قول النص «نار رقيقة لطيفة متجانسة من جمع الجهات»، أن بارمنيدس يعتبر النور رمزاً للوجود والظلمة رمزاً للاوجود.

هذا المبدأن، النور والظلمة، هما اللذان يحكمان تكوّن كل شيء، ويبدو من نصوص بارمنيدس الضئيلة العدد انه تصوّر خروج الأشياء عن المبدأين الأصليين بطريقة حيوية (بيولوجية)، بل يرى البعض أنه تصوّرها صراحة على طريقة جنسية، وكأن الأشياء تتكون بتزاوج بين النور والظلام، ثم تفنى بالانفصال بينهما. وتصوّر النظرية الطبيعية الظنية الكون على أنه مجموعة من الحلقات، «في وسطها توجد الإلهة التي تدبر جميع الأشياء، ذلك لأنها أصل كل نسل وتناسل، فهي التي تسوق الأنثى للائتلاف على الذكر، وتدفع الذكر الى الاتصال بالأنثى»، على ما تقول الشذرة الثانية عشرة. ويضيف نص الشذرة الثالثة عشرة ان «أول ما أبدعت الإلهة هو الحب»، وربما أضاف بارمنيدس في شذرة أخرى، لم تصلنا أن الإلهة انتجت الكراهية بعد ذلك، وهي التي قد تكون مبدأ الانفصال. ثم تتكون بقية الكائنات، وأهمها بالطبع نجوم السماء: «وستعرف طبيعة السماء وجميع العلامات الموجودة فيها، الأثر المفسر لاشتعال الشمس الساطعة الضوء، وكيف خرجت الى الوجود. وستتعلم كذلك طبيعة القمر ووجهه وأعماله في سيره. وستعرف أيضاً السماء التي تحيطنا، من أين نشأت وكيف جعلتها الضرورة تمسك حدود النجوم، وكيف نشأت الأرض والشمس والقمر والسماء المشتركة للجميع والمجرة وأولمبوس البعيد وقوة النجوم السابعة» (الشذرة 10 و11).

ربما كان بارمنيدس، مع هيراقليطس، أهم فلاسفة اليونان في عصر ما قبل سقراط الذي يشطر هذا العصر الى ما قبله وما بعده. فما قبله، ويمثله الاتجاه الأيوني في شرق العالم اليوناني والاتجاه الفيثاغوري في غربه، كان ولا يزال في مرحلة محاولة تكوين التصورات الاساسية والمصطلح الفلسفي، فجاء بارمنيدس، وتخطى هذه المرحلة بقوة ووضع اتجاهاً جديداً في المذهب والمنهج يختلف عن المادية الواحدية والروح العلمية النقدية عند الايونيين وعن القول بالعدد والروح التصوفية عند الفيثاغوريين على السواء، وقال بالواحدية الصارمة وبالمنهج المنطقي الخالص. وأما من بعد بارمنيدس، فسيكون الفلاسفة إما من أنصاره (زينون) وإما من محاولي التوفيق بينه وبين هيراقليطس، أي بين الواحدية والثبات من ناحية والتعددية والحركة من ناحية أخرى (أنبادوقليس 490 ?-340 Empedocles ق.م. وأنكساغوراس 500?-428 Anaxagoras ق.م. والمدرسة الذرية مع لوقيبوس وديمقريطس Democritus حوالى 460-370 ق.م.).

يقول فيرنر بيجر، من كبار مؤرخي الفلسفة اليونانية: «كان بارمنيدس... واحداً من أعظم الفلاسفة قاطبةً، ولا يمكن تقدير مكانته في تاريخ الثقافة [الغربية] بدون أن ننظر نظرة شمولية الى التأثير الواسع المثمر الذي نالته اكتشافاته العقلية. ذلك انه لا يمكن أن نتتبع في كل عصر من عصور الفلسفة اليونانية آثار اعماله، وهو لا يزال الى اليوم ممثلاً بارزاً لموقف فلسفي ثابت. ذلك انه جاء بالصورة الثالثة من صور الفكر اليوناني، التي تقابل الفلسفة الطبيعية التي قدمها الملطيون [المدرسة الايونية في ملطية] والنظريات الرياضية الحسابية التي قدمها الفيثاغوريون، وقام مثل هؤلاء واولئك بالتأثير على مجمل الحياة العقلية والروحية للانسان، هذه الصورة الثالثة هي المنطق.»

وليس في القول السابق مغالاة تذكر، ذلك أن اهمية بارمنيدس لا تقوم فقط على المذهب الذي قال به، وهو الذي يتلخص كما رأينا في قضية الوجود موجود، بل وكذلك في المنهج الذي أثبت به قضيته، وهو منهج يعتمد على استخدام متصل ومتسق لفكرة الضرورة المنطقية، والتي تتجسد في مبدأ، هو أحد المبادىء الكبرى للفكر المنطقي، ألا وهو مبدأ عدم التناقض: «لا يمكن أن يكون الا في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها. لقد ادرك بارمنيدس أن هناك عالماً متميزاً ذا قوانين خاصة، هو عالم الفكر الخالص، وهذا العالم ليس مختلفاً عن عالم الاشياء فحسب، بل هو اعلى منها، وهي التي ينبغي أن تخضع له. فإذا كان «الواقع» يقول بأن هناك تعدداً وتغيراً، فإن الفكر الخالص يُفضي ببارمنيدس الى خلاف هذا وذاك، اي القول بالوحدة المطلقة وبالثبات الخالص. إن بارمنيدس في موقفه هذا يقوم بوظيفة من أهم وظائف الفلسفة ألا وهي الجسارة على رفض الوضوح الزائف الذي تمليه العادة والتكرار، والذي قد يسير في ركبه عشرات الآلاف. ثم يعود بارمنيدس ليلقي بقنبلة أخرى لا تقل اهمية، وهي التي ستجعل منه ممثلاً رائداً لموقف فلسفي ثابت، حين يوحّد بين الفكر والوجود: «ما يتلفظ به ويفكر فيه يجب أن يكون موجوداً» [الشذرة 6)، «وما نفكر فيه وما من أجله يوجد التفكير شيء واحد» (الشذرة 8).

وقد ثار بين المفسرين خلاف هام حول طبيعة هذا الوجود البارمنيدي الواحد: هل هو حقاً وجود عقلي أو فكري على طريقة وجود الافلاطونية مثلاً، أم أنه في الواقع وجود مادي؟

أصحاب الرأي الأخير يعتمدون على الأخص ما وصف بارمنيدس للوجود بأنه ثابت مستدير، أما أصحاب الرأي الاول فإنهم يعتمدون على المنحى العام لاتجاه الفلسفة البارمنيدية التي ترفض شهادة الحواس وترفض اللغة كذلك دليلاً على الحقيقة، ويرون في تلمذة افلاطون الروحية لبارمنيدس، حين يتحدث عنه قائلاً: «أبانا بارمنيدس»، إشارة الى تأييد افلاطون لتفسيرهم. ولكن هناك رأياً ثالثاً يقول إن المشكلة لا ينبغي أن توضع على هذا النحو، لأن العقل اليوناني لم يكن، حتى عصر بارمنيدس، قد عرف الفرق بين المادي والعقل، فقد نظر بارمنيدس الى الكون على انه واحد لا ينقسم مستدير ونهائي محدود بحدود، ولكنه عاد ونظر في هذه الحقيقة المادية بمنظار العقل المنطقي الخالص، هذا الاتجاه المنطقي هو الذي سيغلب على فهم مذهب بارمنيدس تحت تأثير حجج تلميذه زينون الشهيرة في نفي التعدد والحركة.

زينون الإيليائي

لا نعرف شيئاً عن حياة زينون إلا ويكاد يرتبط باسم بارمنيدس، وما نعرفه عنه يدخل في باب حياته الفكرية والسياسية. أما سياسياً، فلا نعرف عنه، فوق اشتغاله بالسياسة مثل استاذه بارمنيدس وكثير من سابقيه، إلا أنه اشترك في مؤامرة ضد أحد الطغاة ممن حكموا مدينة إيليا، واكتشف امره ولاقى عذاباً شديداً تحمَّله بشجاعة نادرة. أما عن حياته العامة الفكرية، فإن أهمّ ما وصل الينا عنه في هذا الباب يربط اسمه دائماً باسم استاذه بارمنيدس. فقد كان تلميذ بارمنيدس، وكان يصاحبه من مكان الى مكان، ويدافع عن مذهبه، ويكتب ما يكتب سواء أكان ذلك كتاباً أم كتابين، من أجل رد المهاجمين على مبادىء الفلسفة البارمنيدية، من ثبات وواحدية. يقول افلاطون في نص معروف من محاورته المسماة بارمنيدس 128 ح، وعلى لسان زينون نفسه: «الحق أن الكتاب [اي كتاب زينون] هو نوع من الدفاع عن قضية بارمنيدس في مواجهة هؤلاء الذين يحاولون السخرية منها بأن يظهروا أنه اذا كانت هناك وحدة، فإنه ينتج عن ذلك نتائج كثيرة مضحكة تتناقض معها. فهذا الكتاب هو معارضة لهؤلاء الذين يقولون بالكثرة وهو يرد عليهم بنفس طريقتهم، بل واكثر حين يحاول أن يوضح أنه اذا ما فحص المرء الأمر فحصاً شاملاً، فإن نتائج اكثر تناقضاً تنتج عن فرضهم هم انفسهم بشأن وجود الكثرة، مما ينتج عن فرض وجود الوحدة. وهكذا، وبروح حب التغلب، كتبت هذا الكتاب بينما كنت لا أزال شاباً. .»، ذلك أن أفلاطون، في محاورته تلك، يجعل بارمنيدس، وقد تخطى الستين، يزور اثينا، وبصحبته زينون، ويتناقش مع سقراط الذي كان لا يزال في سن العشرين، في حلقة درس تحولقت حول زينون الذي جاء الى أثينا ليقرأ فيها كتابه. وقد سبق ان تعرضنا لسيرة بارمنيدس، الصعوبة التي تواجهنا حول زيارته لأثينا، والاسلم أن نفرض ان زينون كان يصغر استاذه بحوالى خمسة وعشرين عاماً.

يقول أفلاطون في النص المذكور سابقاً إنه كان لزينون كتاب، وعليه يرى بعض المؤرخين أنه لا صحة للقول بأن زينون ألَّف اكثر من كتاب واحد. ولكن المدقق في كلام افلاطون يجد، بالاضافة الى انه لا يمنع من وجود كتاب آخر، أن الكتاب الذي يتحدث عنه موضوعه معارضة فرضية، الكثرة، أي المذهب التعددي الذي يقول بأن الموجودات كثيرة، بينما نعرف من أرسطو أن زينون له أيضاً حجج ضد الحركة، يذكر أرسطو منها أربعة، بينما لا يتحدث افلاطون في النص المذكور إلا عن حجج ضد التعدد، وعليه هذا فليس هناك ما يمنع من وجود كتابين لا كتاب واحد لزينون. على أن هناك سؤالاً اهم من ذلك بكثير انقسم حوله المؤرخون في الأعوام المائة الأخيرة: ضد من وجّه زينون هجماته؟ البعض يرى أنه يهاجم مذاهب الفيثاغوريين، والبعض يقول إن هجومه موجه ضد أية معارضة يكون بارمنيدس قد واجهها.

يقال إن زينون ساق أربعين حجة على الأقل ضد التعدد، لم يبق منها، بكلام زينون نفسه، غير اثنتين ها هو ملخصهما.

الحجة الأولى: اذا كان هناك كثرة من الموجودات في شيء ما، فلا بد أن تكون في الوقت نفسه صغيرة جداً الى حد أنه لن يكون لها حجم، أو كبيرة جداً الى حد أنها ستكون غير متناهية. ذلك أننا اذا أخذنا الأشياء المتعددة من حيث الحجم، لم يخل؟: إما أن الحجم مكوّن من أجزاء لا تنقسم، أي من وحدات متميزة، وإما أنه وحدة متصلة اجزاؤها لا تتميز بعضها من بعض. في الفرض الأول لا بد ان تصل الى اللانهائي في الصغر ومن خلاله الى ما لا حجم له. في الفرض الثاني فإن الحجم الواحد المحدود لا بد أن يحتوي على اجزاء لا نهاية لعددها، بحيث يكون كبيراً الى ما لا نهاية، وكلا هاتين النتيجتين متناقضتان

الحجة الثانية: اذا كانت هناك كثرة، فمن الضروري أن يكون عدد هذه الكثرة هو هو، لا أكثر ولا أقل، أي أن عددها سيكون متناهياً، ومن جهة اخرى، من الضروري أن

يكـون عددهـا كثيراً وأن يكـون بالتـالي بغـير نهايـة. وهـاتـان نتيجتان متناقضتان ايضاً.

وتـرتبط بهاتـين الحجتين ضـد التعـدد حجتـان أخـريـان لم تصلانا بنص زينون نفسه:

حجة المكان: إذ كـان هناك بـالفعل تعـدد، فإن كـل شيء سيكون متميزاً عن الأشياء الأخرى وخـارجاً عنهـا وسيقع كـل منها في مكان، ولكن هذا المكان يجب أن يقع في مكان وهكذا الى ما لانهاية.

حجة صوت القمح، ويقال إن زينـون ذكرهـا في حوار لـه مع بروتاغـوراس Protagoras 481-411 ق.م. السفـسـطائي قال: إذا كان هناك بالفعـل، وجب أن تكون النسبـة بين وزن قنطار من القمح ووزن حبة منه كالنسبة بـين الصوت الصـادر عن وقوع قنطار وعن وقوع حبة. فإما أن للحبـة صوتـاً ولكننا لا نسمعـه، وإمـا أن القنـطار لا صـوت لـه، ولكننـا نسمعـه وكلا هاتين النتيجتين متناقضتان.

الحجج ضد الحركة

1 ـ حـجـة الملعـب وتسمى احيانـاً «القسمـة»: لا يمكنـك اجتيـاز الملعب، إذ لا يمكن اجتياز عـدد لا متنـاه من النقط في زمـان متناه.، فـلا بد ان نجتـاز نصف المسـافـة قبـل اجتيـاز المسـافة كلهـا، وكذلـك لا بد من اجتيـاز نصف المسافـة، ثم نصف تلك المسافة، وهكذا الى ما لا نهاية له.

2 ـ حجـة أخيل والسلحفـاة: لا يمكن لأخيل وهـو البـطل الاسطوري المشهور بسرعتـه أن يسبق السلحفاة، اذ لا بـد ان يصل اولاً الى المكان الذي بدأت منه السلحفاة سـيرها، ولكن السلحفاة تكون قد تحركت عندئذ وتوجب على أخيل ان يقطع المسافة التي قطعتها، وهكذا كلما اقترب منها سبقته.

3 ـ حجة السهم: لا يمكن للسهم ان يتحرك، إن أي شيء يكون في حالة سكون اذا مـا كان في مكـان مساوٍ لـطوله. إذن فالسهم الطائر هو في الحقيقة ساكن وليس متحركاً.

يكون في حالة سكون إذا ما كان في مكان مساوٍ لطوله وكذلك السهم فإنه يحتل في أية لحظة معينة مكـانـاً مسـاوياً لـطوله إذن فالسهم الطائر هو في الحقيقة ساكن وليس متحركاً.

4 ـ حجـة الصفوف المتحـركة (واحيـانـاً: حلبـة السبـاق): فلنفرض أن هناك ثلاثة صفوف كل منها من وحدات اربـع كما في الشكل (1) وان المجموعة (أ) ثابتة لا تتحرك، ولنفرض ان المجمـوعتـين (بـ وجـ) تتحـركان في اتجـاه معـاكس بسرعـة واحـدة، فسنجد ان بـ 1 وجـ 1 سيصـلان في نفس الوقت الى الجهتين المتضادتين للمجموعة أ كما في الشكل (2). هنا يقـول زينون أن ب 4 سيكون قـد مر أمام كل المجموعة جـ، وجـ 4 امام كل المجموعة ب هذا في حين ان كـلاً منها يكـون قد مـر أمام نصف المجموعة أ، مع أن المجمـوعة أ مسـاوية لكـل من المجمـوعيتن الأخيريـين، وهكـذا فـإن ضعف الـزمن يسـاوي نصفه. وهذا متناقض.

(الشكل 1)

أ1 أ2 أ3 أ4
ب1 ب2 ب3 ب4
جـ1 جـ2 جـ3 جـ4

(الشكل 2)

أ1 أ2 أ3 أ4
ب1 ب2 ب3 ب4
جـ1 جـ2 جـ3 جـ4

ربما كان اهم ما في حجج زينون هو منهجها، فهو لا يقـدم مذهباً جديداً، ولا يضيف أي شيء الى مبادىء بارمنيدس وانما يـدافع عن تلك المبـادىء عن طـريق افـتراض صحـة قضـايـا الخصـوم، وهي القول بـوجود التعـدد وبـوجـود الحـركـة، ثم يستخرج من هذه القضايا نتائج متناقضة بحيث يجعـل الاشياء تبـدو «متشابهـة وغير متشـابهـة معـاً، واحـدة وكثـيرة معـاً، في سكـون وفي حركـة معاً»، عـلى ما يقـول لأفلاطـون في محاورة فايدروس، 261 د. ومن هنـا يظهـر طابـع المجادلـة في عمل زينـون، فهو مـوجه الى حجـج الخصم لهدمهـا، ولهـذا نجـد ارسـطو، يجعـل من زينـون مؤسس علم الجـدل. وهـو بهـذا الاعتبار ذو تأثير لا ينكر من النـاحية الفلسفيـة، ويمكن اعتباره أول اليـونانيـين الذين وضعـوا آراءهم على شكـل «حجج» او مناقضات، ومن جهة أخرى، فإن حججه ستشغـل الفلاسفـة من بعده حتى يومنا هذا، وقـد ادت الى تنبه اليـونان الى أهميـة مفـاهيم شتى مثل الـوحدة، والاتصـال، الـلانهائيـة. أمـا من حيث تـأثيره عـلى تـطور علم الـريـاضيـات، فـإن المؤرخـين منقسمون بشأن هـذا الأمر، وإن كـان مما لا ينكـر أن لحججه تأثيراً غير مباشر على الفكر الرياضي اليـوناني، من حيث اثـارة مشكلات هامة بخصوص العدد والمكان والقسمة واللانهائية.

ميليسوس Milissus (القرن الخامس ق.م.)

هـذا آخر الإيليـائيين ويقـال إنـه كـان هـو الآخـر تلميـذاً لبارمنيدس، وإن لم يبد هذا مؤكداً. وعلى كل حال فـإنه سـار على خطى بارمنيدس بدقة وتابعه بأمانة فيها عـدا مسألـة هامـة سنشـير إليها. وكـان القـدمـاء يحـددون ازدهـاره حـوالى عـام 444-441 ق.م.، فقد قاد أسـطول سامـوس، في بحر ايجـه، وانتصر بـه على الأسـطور الاثيني المنـافس، وذلـك في معـركـة وقعت عام 444-441 ق.م. وعلى كل حال فإن الثابت أنه كان حياً حتى ذلك التاريخ على الأقل، ومن جهـة أخرى فـلا شك أنه كان أصغر من زينون الإيليائي. وقد أشرنا الى أنه أيـوني،

وهذا يدلّ على ان الإيليائية كانت مذهباً مؤثراً في غرب العالم اليوناني وفي شرقه على السواء.

ويتابع ميليسوس، كما قلنا، مذهب بارمنيدس متابعة دقيقة. فالموجود الحق واحد، وهو خالد ثابت، وسيهتم ميليسوس بإثبات أنه ليس مادياً، ولكن في حين أن بارمنيدس كان يرى أن الواحد متناه ودائري، فإن ميليسوس رأى أن الواحد لا نهائي، سواء من حيث الامتداد المكاني أم من حيث الزمان. ولعل ما ادى به الى اتخاذ هذا الموقف أنه اعتبر أن اللانهاية هي التي تؤكد على واحدية الواحد، لأنه لو كان متناهياً لكان هناك شيء آخر عنه، فلا يكون الوجود واحداً. ومن جهة أخرى، فإن الواحد لا ينبغي أن تكون له بداية أو نهاية، ولو كان متناهياً محدوداً، إذن لأصبح له بداية ووسط ونهاية، ولأصبح ثلاثة لا واحداً.

مصادر ومراجع

- ارسطو، ما بعد الطبيعة، الكتاب الاول، لا.ت.
- ارسطو، الميتافيزيقا، مقالة الألف 986 ب، لا.ت.
- افلاطون، محاورة السفسطائي. 242 د، لا.ت.
- افلاطون، محاورة بارمنيدس، 127، 128.
- افلاطون، محاورة فايدروس، لا.ت.
- الأهواني، احمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، لا.ت.
- Burnet, john, *Early Greek Philosophy*, London, 1930.
- Cornford, F.M., *Plato and Parmenides*, London, 1950.
- Diels, H., *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, vol*, Cambridge, 1965.
- Kiri, G.S., and Raven, J.E., *The Pre- Socratic Philosophers*, Cambridge, 1957.

عزت قرني

الإيمانية

Fideism
Fidéisme
Glaubensphilosophie

1 - للكلمة معنى قدحي من حيث يقصد بها إيمان العجائز أو من يثق ويعتقد عن طريق التوارث والتلقي بجملة من التصورات والسلوكات لا يتدبرها ولا يسأل فيها أو عنها...

2 - المعنى الثاني للإيمانية مصدره الإلهيات أو الثيولوجيا التي تقول بنقصان العقل الانساني وبحاجة الانسان الماسة إلى تعاليم الوحي الإلهي المرسلة إليه بواسطة الرسائل النبوية، وبالتالي عبر قنوات النقل والتواتر. الايمانية بهذا المعنى تخاطب في الإنسان قدراته الحدسية وتطلعاته إلى المطلق والحقائق اللامرئية. هذه الحقائق التي تجيب بطريقتها الخاصة عن أسئلة الانسان حول معنى الحياة الدنيا والموت والحياة الأخرى...

3 - في تاريخ الفلسفة تظهر الايمانية ضمن التيارات المعارضة للعقلانية أو بالأحرى للمركزية العقلية Logocentrisme. إنها بالمعنى الدقيق لا تشكل مذهباً قائماً بذاته أو مدرسة، بل هي ميل يظهر في المواقف والاختيارات وتتميز عما يشاركها من النزعات في نقد سلطة العقل بالخاصيات التالية:

أ - إنها لا تقول ببطلان العقل أو بفساده، كما عند النزعات اللاعقلانية عامة، بل فقط بنقصه وبنسبية مداركه وتحصيلاته. ويظهر هذا الواقع للعقل من خلال تاريخ تقدم المعارف والعلوم الانسانية نفسه.

ب - إنها لا تسعى إلى إلغاء العقل أو الحلول محله، بل إلى محاولة ملء ثغراته وبياضاته، وذلك بخلقه حوافز التقرير والتبني في مجال القيم والمبادىء الدينية والأخلاقية وحتى في ميدان علوم خالصة كالرياضيات عند عتبة المسلمات وما لا يبرهن عنه Postulats, Axiomes, Les Indémontrables.

ج - إنها تظهر كأساس لكل عقيدة ولكل اختيار، أو كهذه التربة العضوية التي بدونها تسقط أفعال الانسان في الآلية والحياد اللامسؤول. وبهذا المعنى، ليس ما يقابل الايمانية هو الالحاد طالما أن هذا الأخير يقوم هو أيضاً على ايمان ما، بل إنه الإيمان الذي قد يتحول إلى موقف ارتيابي شامل Scepticisme يتأدى عنه الإمساك المبدئي عن كل اختيار أو عمل، باسم اللاأدرية أو تساوي المعاني وعبثها.

ولكي تتبلور أكثر معاني الايمانية الثيولوجية والفلسفية فإنه قد يحسن عرضها من خلال نماذج وعينات تلتقي كلها عند تحديدات مشتركة لطبيعة الايمانية ووظيفتها.

1 - في الفكر الاسلامي:

من مرادفات كلمة إسلام الأكثر تعبيراً عن صفاته بل عن كنهه المثالي تبرز كلمة إيمان، وهي مذكورة في القرآن ست مرات (آل عمران، 193/الأنفال، 2/الروم، 56/الأحزاب، 72/الحجرات، 17،7). أما كلمات المؤمنين والمؤمنات والحنيف والحنفاء فهي واردة في 119 آية. وفي كتاب **التعريفات** للجرجاني: «الإسلام: هو الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول (ص) وفي **الكشاف** للزمخشري إن كل ما يكون الإقرار باللسان من غير مواطأة القلب، فهو إسلام، وما واطأ فيه

القلب اللسان فهو ايمان، أقول: هذا مذهب الشافعي وأما مذهب أبي حنيفة فلا فرق بينهما». وفي لغة العرب الايمان إذن هو التصديق بالقلب، وفي الشرع: هو «الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان».

لعل من أقوى المذاهب الاسلامية التي نظرت للإيمانية وصاغت فيها مقالات متماسكة هي الحنبلية والحنبلية الجديدة.

- يمكن اعتبار الحنبلية المذهب السني الأكثر تشدداً في مواجهة أهل الأهواء حول قضايا الفقه والكلام. ففي مقام فهم أصول الدين قدم إمامها ابن حنبل (المتوفى في سنة 241هـ/855م) المعادي للتأويل الباطني، منهجاً عملياً صارماً سرعان ما وضعه خصومه من شيعة ومعتزلة في خانة التجسيمية الكسولة المغفلة. والحق أن ذلك المنهج يكمن في رجوع مطبوع بالسذاجة والتفويض إلى ظاهر النص من غير اخضاع هذا الظاهر لتجاوزات خطاباتنا وتأويلنا. ذلك أن النص، فوق كل تأويل وقبل أي شعور، يقوم هناك سلفاً مهيمناً ولامعاً. وبإزاء الآيات المتشابهة - وما أقلها! - على المسلم أن يؤكد ايمانه وذلك بإحجامه عن معرفة معناها الحق الذي لا يعلمه إلّا الله ورسوله والراسخون في العلم.

وباختصار، شعار الحنبلية الرئيس تتضمنه خطبة الوداع التي ألقاها الرسول في حجه الأخير داعياً فيها المسلمين إلى اجتناب البدع والاعتصام بالمحجة البيضاء.

- أما الحنبلية الجديدة التي قامت على يد أبي تيمية (المتوفى سنة 728هـ/1328م) فإنها ذهبت للحفاظ على متانة الإيمان وصحته إلى الوقوف ضد التأويل كمنهج للتشكل المذهبي و«لتحريف الكلام عن مواضعه». فلم تأخذ بالتأويل إلّا في لفظ السلف، أي: «ان الكلام»، كما يسجل ابن تيمية، «ان كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به، وبين هذا المعنى والذي قبله بون، فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح، والايضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي الرسمي» (**مجموع الرسائل الكبرى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1972، ج 1، ص 18). والتأويل بهذا المعنى التلازمي أو المحايث لا يمكن أن يقول بخصوص النص إلّا: «فحقيقته ذاته» والكيف، حسب تعبير مالك، مجهول. إنه بالتالي يفقد وظيفته البحثية، تلك التي تقوم في مقابلة ومقارنة الآيات قصد تحليلها، فلا تعود تقتصر إلّا على ارجاع النصوص إلى بنيتها الجامعة ومعناها الأول (ومن هنا، حسب هذا التوجه، اتى اشتقاق كلمة تأويل). هكذا اذن تتأسس قواعد الايمانية وتصفو متقويةً بنتائجها النظرية التي كان من أهمها عند ابن تيمية: عقيدة الظاهرية التجسيمية. إن المتصوفة والمتكلمين هم، كما يرى الإمام، «من واد واحد». أما الفلسفة عنده فلا تقود إلّا إلى التعنت والانشقاق. وبالتالي فالحل الظاهري التجسيمي لمشكل قراءة أصول الاسلام وحده لائق وجدير؛ إذ إن نتيجته المحسوسة هي آن تعمر الارض بوجود الله وأن يصير أقل احتجاباً وتجريداً، ثم بالتالي أن تكفر عبادة الأولياء المنافسين وتسفه زيارات القبور. وفي ذلك تكمن دلالة الكلمة التي نطق بها ابن تيمية في مسجد دمشق عن نزول الله من السماء إلى الأرض كما ينزل هو من المنبر...

لعل كل النظريات الايمانية في حقل الثيولوجيا تشترك كلها في كونها تقوم أساساً على منطق التمذهب المطلق المقترن بالايمان بجملة من المبادىء والغايات. وهذا المنطق الذي يطالعنا محركه الايديولوجي بعيد بالطبع عن كل منطق صوري، إنه ايديولوجي مضموناً وشكلاً؛ ذلك أنه كلما عبأ آلياته التي هي عبارة عن عناصر للتدخل الوثوقي الشامل (نظام المراجع المنزهة، أئمة الحكم المعصوم) جعلنا في الوقت نفسه امام تجاوزات للقاعدة الأساسية في نظام المنطق، ألا وهي قاعدة التركيب العقلي الخالص.

الايمانية في الفكر الاسلامي ليست حكراً على رجال الدين وحدهم، وإنما هي كذلك من القضايا التي خاض فيها الفلاسفة وكانت لهم فيها آراء ومقالات. فما من فيلسوف اسلامي إلّا وتكلم عنها في باب ما كان يتقصده من توفيق بين العقل والنقل أو إظهار ما بين الحكمة والشريعة من اتصال (حسب تعبير ابن رشد الشهير). ويحسن الاشارة إلى هذا الموقف التوفيقي من خلال انتقاد ابن خلدون 1332-1406 له باسم ايمانية تجريبية فاعلة. فصاحب المقدمة يصوغ في نقد الميتافيزيقا أطروحة قد تذكرنا من وجوه عدة بفكرة كانط 1724-1804 الثابتة، القائلة باستحالة تمكن العقل الانساني من التوصل إلى ادراكه معرفة الأشياء في ذاتها. ولعل نَصُّها يظهر هذه القرابة بصفة أوضح: «وأما [...] الموجودات التي من وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات اخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في

إثبات وجودها على الجملة إلاّ ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الانسانية وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤية التي هي وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه». (**مجموع الرسائل الكبرى، طبعة بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص 516-517**).

أي حلول يقترحها ابن خلدون لإشكالية المعرفة في علم ما وراء الطبيعة؟

الحل الذي يعرضه في سياق برهنته ضد الفلاسفة هو الحل الصوفي الذي مسعاه الأسمى والدائم بلوغ مشاهدة الحقيقة. إن المتصوفة، بتخطيهم للجسم كأعظم دليل على محدوديتنا، يذهبون أبعد من الأفلاطونيين فيعتبرون مقولاتنا وملكاتنا الذهنية كشوائب وموانع، كما انهم يدمجون على طريقة الماديين الوظائف الذهنية من خيال وفكر وذكر في الوظائف الجسمانية. وهكذا لا تكون طرق الفلاسفة الفكرية وأدلتهم وبراهينهم سوى نتاجات ادراكات جسمانية لا تفيد النفس الروحانية، هذه النفس التي لا تصل إلى إدراكاتها إلاّ بالرياضة وإماتة الجسم والقوى الدماغية.

بالرغم من قيمة المنهج الصوفي التطهيرية ومن جاذبيته، وربما لأنه نخبوي، فإن ابن خلدون يعتبره حلاً احتياطياً ليقف عند الحل الديني الايماني للمعرفة الماورائية، وذلك لأنه بصفائه وإجرائيته يُمَكّن الانسان من ادراك اليقين، ويكتب شارحاً هذا التفضيل: «وقال كبيرهم افلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى، يعني الظن، وإذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان أولاً. فأي فائدة لهذه العلوم والانشغال بها ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات. وهذه غاية الأفكار الانسانية عندهم». (**المرجع نفسه، ص 517**). وهنا أيضاً يلتقي ابن خلدون وكانط حول ضرورة قيام الانسان بحل تناقضات العقل الخالص وأضداده عملياً وذلك بالالتزام، حسب هذا الأخير، بالعقل الأخلاقي العملي أي بالاستجابة إلى أوامر الواجب القطعية الشمولية أو بمعانقة الدين الموحى، حسب الأول.

هكذا إذن يظهر ابن خلدون: 1 ـ عدوّاً لنظرية الفلاسفة في ما بعد الطبيعة بحيث يعارضها بنظرية الذريين، 2 ـ متعاطفاً مع اتجاه المتصوفة الذي يوظفه لتدقيق البرهنة ضد الفلاسفة، 3 ـ نصيراً للحل الايماني بخصوص المعرفة الماورائية.

كيف نفهم تبني هذا الحل من قبل رجل له من الحساسية التاريخية وحب الأشياء الوضعية ما يجعله أقرب إلى إيثار التحليل في كل الميادين، حتى الماورائية منها، على السمع والإيمان؟

إن الرجوع إلى النزعة الايمانية عند مفكرنا ليس سوى اجابة عملية على قضايا ثيولوجية وماورائية جد وعرة وملتوية. إنها حل عملي من حيث انها تفسخ هذه القضايا وتطعن في مشروعية وضعها نفسها. وهكذا بالمثال يختم ابن خلدون بعد مناقشته لأفكار تجسيمية حول ذات الله: «ولم يبق في هذه الظواهر إلاّ اعتقادات السلف ومذاهبهم والايمان بها كما هي، لئلا يكر النفي لمعانيها على نفيها، مع أنها صحيحة ثابتة في القرآن». (ص 464). فهل يصح إذن، بعد التأمل في نتاج مفكرنا وفي طبيعة اهتماماته، أن تلصق به نعت التقليدية كما يحق في شأن كل تقليدي متزمت؟ إذا كنا لا نقول بهذا فلأن تبني ابن خلدون للحل الايماني يجيب على غرضين عمليين، فمن جهة يخول له ذلك الحل التخلص الفعلي من مواضيع علم الكلام الملتبسة الشائكة، ومن جهة أخرى يتيح له بالأخص إحداث تحول ضخم في المعرفة العربية، يعود الكلام بمقتضاه إلى تاريخه وتخمد أعاصيره وإشكالاته. وبعبارة واحدة، لا يحسن أن نفهم النزعة الايمانية عند مؤرخنا بالمعنى التقليدي للكلمة. ذلك أن خطابه عن مختلف المنظومات الايديولوجية تاريخي أساساً ويستمد حكمه من ارادة واعية في كتابة التاريخ والتفكير فيه.

في الفلسفة الغربية

في البدء كانت دائرة استعمال كلمة إيمانية دينية صرفة. وكانت الكلمة إسماً لمذهب يغالي في إعلاء شأن الايمان، ضد العقل وعلى حسابه، في مجال معرفة الحقيقة المطلقة الجوهرية بناءً على معطيات الوحي وعملاً بما أوتي الإنسان من قوى روحية. . . ولربما أن من أهم الأسباب التي حدت بالسلطات الكنيسية الكاثولكية إلى إبطال ذلك المذهب في 1838 هو انها لم تكن ترضى على إقصاء العقل من دوائر فهم الدين وإدراك الحقيقة الإلهية. . .

اما كلمة ايمان Glaube, Foi, Faith فهي في الفلسفة الغربية عريقة التداول بحيث يوازي تاريخ استعمالها، على سبيل التقابل أو التضاد، تاريخ استعمال كلمتي عقل ومعرفة. والحديث عن النزعة الايمانية عند هذا الفيلسوف أو ذاك لا يبرره في الغالب الأعم إلاّ كونه فلسف الايمان وأوصله إلى درجة المفهوم، من غير أن يلجأ بالضرورة إلى اطلاق اسم

ايمانية على مجهوده. وبهذا المعنى يمكن التمثيل بأهم نصين جاء بهما النظر الفلسفي في تاريخه الحديث.

أ ـ باسكال ومسألة الرهان:

موضوع الرهان عند باسكال 1623-1662 (الشذرة 233 من مؤلفه **الأفكار** *Penseés*) هو هذه المسألة التي تنتظم حولها كل المسائل الدنيوية منها والعادية، إنها مسألة وجود الله او عدم وجوده. والحال أن الإنسان المحدود المتناهي لا يملك بعقله شروط النظر فيها فبالأحرى أن يحلها حلاً له صفتا الضرورة والشمول. فما دام أن هناك هوة سحيقة بين الإنسان وبين طبيعة الإله اللامحدودة واللامجزأة وأن هذه الطبيعة تستحيل على الإدراك والبرهان الانسانيين، فليس في مقدورنا إلاّ أنا نقر بلا إجرائية العقل وأن نراهن على وجود الله، مصرفين طاقاتنا الارادية والايمانية وحدها. وليس لنا أن نعرض عن الرهان طالما اننا منضوون ومبحرون embarqué(s). وفي غياب كل يقين حول صحة الرهان على وجود الله أو على عدم وجوده، لا يبقى لنا إلاّ أن نحصي الربح ونتوقع الخسارة من وراء هذا الاختيار أو ذاك، علماً أن الأمر لا يتعلق برضى العقل وحده وإنما كذلك بسعادة المراهن وغبطته في الدارين. وفي الحالة التي تعنينا، الظاهر أن من راهن على وجود الله أي آمن به، إن ربح فإنه يربح كل شيء، وإن خسر فإنه لا يخسر كل شيء. أما من فعل العكس، فإنه لا يربح شيئاً (إذ إن رهانه كان على العدم)، وإن خسر خسر كل شيء. فالأجدر إذن بالإنسان أن يأخذ بالرهان الأول، لا لكونه الأنفع والأجدى وجودياً ومصيرياً فحسب، وإنما أيضاً لأنه جائز وقويم من حيث المنطق والعقل.

كل رهان مخاطرة وكل مخاطرة تحتمل الإخفاق وتحبل بأمل التوفيق والنجاة. وبالتالي عند باسكال، الرهان هو الاسم الآخر للإيمان الذي يخاطب القلب وتظهر بواسطته حقيقة وجود الله وخلود الروح وحقائق أخرى في رحاب القيم والمعنى.

ب ـ كانط وتصنيف الإيمان:

كما قال باسكال إن الدين ليس يقينياً، ذهب كانط إلى القول بأستحالة كل الأدلة التي صاغتها جدليات العقل الخالص لإثبات وجود الله، وذلك، كما أشرنا، لأن هذا العقل ليس له أي تجربة بالأشياء في ذاتها، أي بالكينوناتnoumènes، وأن كل ما يقوله فيها من أطروحات انما هو من قبيل الخرق لشروط المعرفة الموضوعية الحقة وضرب من التجاوز الذي لا ضابط له ولا استقرار. وبالتالي إن كان من غير الجائز ايجاد امتداد عملي للعقل الخالص، فمن اللازم بعد تعليق أي استناد إلى هذا العقل، إبراز عقل مواز له حقله التجريبي وفعالياته المرئية، ألا وهو العقل العملي. وهذا ما جعل كانط يصرح: «لقد كان عليّ إذن أن اقوض المعرفة حتى اترك مكاناً للإيمان». (توطئة الطبعة الثانية من **نقد العقل الخالص**).

في احد الأقسام الأخيرة من **نقد العقل الخالص** نقرأ نصاً مقارناً يخطط لمشروع نقد العقل العملي ويوضح أن الاعتقاد ثلاثة أصناف لا فروق بينها ألاّ في الدرجة، وهي الرأي والإيمان والعلم. فيكون الرأي اعتقاداً يعي نقصه ذاتياً وموضوعياً، ويكون العلم اعتقاداً كافياً من الوجهتين الذاتية والموضوعية. أما الإيمان فهو ما اعتُبر اعتقاداً كافياً من الزاوية الذاتية وناقصاً موضوعياً.

غير أن كانط سيضع الشروط لكي يحقق الإيمان كفايته الموضوعية، وذلك من خلال تقسيمه إلى ثلاثة أصناف، هي:

أ ـ الإيمان البراغماتي، وهو الدراية المتعلقة بوسائل وغايات عرضية. ولا أدل على ضعف قوامه من اضطرابه أمام رهان كبير حاسم.

ب ـ الايمان المذهبي، وفيه يندرج الايمان بوجود الله، لا يمثل وظيفة عملية بالمعنى الدقيق، إذ إن دراسة الطبيعة قد تكون في غنىً عنه، إلاّ أن أهميته كخيط قائد تظهر ساعة البحث عن وحدة الطبيعة وحكمة غاياتها، وعن مصير الروح بعد الموت... وهذا الدور لا يكفي لوقاية ذلك الايمان من تزعزعه أمام ما يطرحه من صعوبات نظرية...

ج ـ الايمان الأخلاقي، وهو عند كانط أرقى أنواع الايمان لأنه يعوض العقل عملياً عن خسارات مشاريعه الطموحة خارج حدود التجربة. ذلك أنه يخدم الأخلاق وقد تحولت إلى قانون يفترض تحققه، إضافة إلى توافق الغايات، وجود إله وحياة أخرى. وهذا الافتراض أو الشرط، وإن كان لا يصدر عن يقين منطقي، بل عن يقين أخلاقي، هو بعينه موضوع الايمان الذي يتعلق به الاستعداد الأخلاقي الذاتي. طبعاً يمكن لذلك الشرط أن يتلاشى في حالة انعدام الهم الأخلاقي أو أن يسقط من حساب من يتبنى ايماناً سلبياً مضاداً. وفي الحالة الأولى يصعب تجرد الانسان تماماً عن كل وعي بالنفع واليقظة، أما في الحالة الثانية يتعرض الإيمان السلبي لاستحالة البرهنة نظرياً عن عدم وجود إله وحياة أخرى.

إن الإيمان الأخلاقي لا يقودنا في آخر المطاف النظري إلاّ إلى الحس العام أو ما يهم الناس جميعاً في مجال الأخلاق كمصدر لأوامر قطعية تتسم بالضرورة والشمول.

الايمـانية، بعيـداً عن معناهـا القدحي كمحـاكـاة أو تقليـد سـاذج وحتى عن مـدلـولها الثيـولـوجي التفـويضي والـوثـوقي الضيق، قـد تعني، من الوجهـة الفلسفية، مجمـوع النـزعـات والمقالات التي تُظهر أهمية الايمان في تحريك مواقف واختيارات الأفـراد والجماعـات، الأخلاقيـة منها والـوجوديـة، وبالتـالي في ترجمة النظر إلى فعل أو تحويل الرؤى إلى واقع.

إذا صح أن الايمان هو الرهان كما أكـد باسكـال، فإن كـل فكر أخلاقي أو سياسي تحرري يقوم على الرهان وبـالتالي عـلى الإيمـان. فالفكـر المعتزلي راهن عـلى خلق القرآن والتـوحيـد، والفكر الجنسيني راهن على خلاص الفرد، بـل وحتى في الفكر المادي الجدلي نفسه، كما رأى لوسيان غولدمان، يقوم الرهان، كفكرة مركـزية، عـلى دور البروليتـاريا الثـوري القيادي وعـلى انتصار الاشتراكية والمجتمع اللاطبقي...

سالم حيش

الايونية

Ionian School
Ecole Ionienne
Ionianismus

يأتي هذا الاصـلاح نسبة إلى منـطقة «أيـونيا» التي شهـدت بدايات ازدهـار الحضار اليـونانيـة في القرن السـادس ق.م.، حيث ظهـر فيها عـدد من أوائـل الفـلاسفـة والعلماء سـواء في القرن السـادس أو في الخـامس من بعده، وأهمهم، إلى جـانب طـاليس وأنكسمانـدوس وأنكسامينيس الـذين سنفصـل القـول فيهم، همـا هـيراقليـطس حـوالي 540-460ق.م.، والمؤرخ هـيرودتس 484-420 ق.م. وأيـونيـا هي المنطقـة التي تحتـل الساحل الغربي لآسيا الصغـرى جغرافيـاً (في تركيـا السياسيـة اليوم)، ولكنها كانت موطن انطلاق الحضارة اليـونانيـة، حيث ظهر فيها هوميروس أو الشعراء الهوميريون حوالي القرن الثامن ق.م. وولـد هزيـود، هذه الحضـارة، التي ستزدهـر من بعـدُ مراكزُ لها في جنوب ايطاليا (اليونان الكبرى) وصقلية، ليستقـر كرسيها في أثينا منذ النصف الثاني للقرن الخامس ق.م. وكان من أشهر مدن المنطقة إفسوس وسامُس وكيوس وغيرها، ولكن أهمهـا جميعاً ميناؤها الكبـير وأغناهـا كانت مـدينـة ملطيـة (أو ملطيا)، التي احتفظت بمكـانتها هـذه حتى دخلها الفـرس عام 494 ق.م. وخـربـوهـا. وإذا أخـذنـا بـالتعـريف العـام فـإن هيراقليطس هو فيلسوف أيوني من غير شـك، لانتمائـه أولاً إلى مـدينة أفسـوس، ولقولـه هو الآخـر بمادة واحـدة هي جـوهـر الأشياء وأصلها، ولكن فكره يتمتع باتساع جديد وبخصـائص ينفـرد بهـا، حتى أن كـثرة المؤرخين يستخـدمـون اصـطلاح الفلسفة الأيونية ليدلوا به على الفلاسفة الثلاثة الأول في تاريخ الفلسفـة اليـونـانيـة والـذين يجمعهم أنهم أيونيـون من نفس المدينة، ملطيـة، وأنهم يتسلسلون تابعـاً عن أستاذ فيما بينهم. لـذلك فـإننا سنتنـاول هنـا هؤلاء الثـلاثـة وحـدهم، طـاليس وأنكسماندروس وأنكسـامينيس، الـذين يسمـون أيضـاً بـاسم «المدرسة الملطية».

طاليس

هناك حدث يرتبط باسم طاليس أكثر من ارتبـاط أي حدث آخر به، ذلـك هو تنبؤه بحـدوث كسوف الشمس سنـة 585، وحـين حدث ذلـك فعلاً كـان ذلك مـدعاة لإعجـاب اليونـان برجهلم إعجاباً شديداً؛ خاصـة وأن الكسوف أدى إلى نتيجـة سيـاسية هـامـة جعلت أهـل العصر والخلف يقـرنونهـا بـاسم طـاليس، تلك هي إنهاء الحرب بـين الليديـين والميـديـين (من فرس آسيا الصغرى المجاورة للأيونيين).

ويقـول المؤرخ اليونـاني هـيرودتس 484-420 ق.م، الـذي عانى بعد طـاليس بحوالى قـرن ونصف، في هذا الشـأن: «في السنة السادسة من الحرب، التي تنـاوبت فيها عـلى الطرفـين؛ أي الميدين والليديين، حظوظ متساوية، حدث اشتباك بينهما، وبينما كانت المعـركة دائـرة تحوّل النهـار فجأة إلى ظـلام. وكان طـاليس الملطي قد تنبـأ لأهل أيـونيـا بحـدوث هـذا التغـير في النهار، ووضع حداً أقصى لحدوثه السنة نفسها التي حدث فيها بالفعل». فمتى كان تاريخ هذا الكسوف؟ إن هذا التاريخ هـو في نفس الآن تحـديد لـوقت ازدهـار طـاليس، أي بلوغـه سن الأربعـين على الأقـل وانتشار اسمـه واتخاذه مكـانة مـرمـوقـة. ويقـترح بعض المؤرخين أنـه كـسوف عـام 610 ق.م، ولكن الغالبية تميـل إلى عام 585 ق.م. الـذي يتناسب مـع تواريـخ الصراع المـذكورة بـين ليديـا وميديـا ومع مـا يذكـره مؤرخون قـدامى أنفسـهم. وقد كـان هـذا التنبؤ، سـواء أسبق الحـدث نفسه بعام أم بشهر، سبباً لذيوع شهـرة طاليس بـين اليونـان. ولاعتبـاره من بعد ذلـك أول الفلكيّين الاغـريق، وربمـا كـان ايضاً متّصلاً بما يذكر من أنه نال لقب الحكيم بعد هذه الحادثة حوالي عام 581/582 ق.م. وعلى هذا يمكن أن نقـرب تاريـخ ميلاده، على طريقة المؤرخين القدماء، بطرح أربعين عامـاً من ذلك التاريخ على اعتبار أنهم كانوا يؤرخون لحظة ذيوع شهـرة الفيلسـوف، أو ازدهـاره، في حـوالي سن الأربعـين، فيكـون ميلاد طاليس حـوالي 625 ق.م. ومن جهة أخـرى فإن بعض

الأخبار تنسب إليه عمراً يمتد إلى التسعين أو المائة.

أما عن عائلته وأصله فإن هيرودتس يقول: «طاليس، رجل من ملطية... وهو فينيقي في أصله البعيد»، كما إن ديوجينيس اللايرسي صاحب كتاب سير الفلاسفة وآراؤهم، وهو الكتاب اليوناني الوحيد الذي وصل إلينا كاملاً من بين مؤلفات هذا النوع، والذي ينتمي إلى القرن الثالث ب.م.، يقول: «كان طاليس، على ما يقول هيرودتس ودوريس وديمقريطس، إبناً لأب هو اكزاموآس وأم هي كليوبولين، من نسل طيليوس، الذين هم فينيقيون، ونبلاء يرجع أصلهم إلى قدموس (أي القديم) وأجنور... وكان اجنور قد أصبح مواطناً في ملطية حين جاء إليها مع نايلوس، حين خرج هذا الأخير منفياً من فينيقيا. ولكن معظم الناس يقول إن طاليس كان ملطياً قحاً في أصله، كما كان من عائلة ذات حسب». وتشير هذه العبارة الأخيرة إلى الإختلاف حول أصل طاليس: هل كان حقاً فينيقياً، حتى وإن كان بعيداً، أم أن طاليس يوناني أصيل؟ ويعزز أصحاب القول بالأصل الفينيقي رأيهم بالإشارة إلى أن اسم ابيه اكزاموآس ربما كان ذا رنين سامي. ولكن أصحاب القول بالأصل اليوناني يشيرون إلى أن هيرودتس ربما ظن النسب الفينيقي لأجداد طاليس نظراً إلى إدخال طاليس لبعض التجديدات الفينيقية في الملاحة إلى أيونيا، وأهمها الاسترشاد بالدب الأصغر كما كان يفعل الملاحون الفينيقيون (هم الفينيقيون عند اليونان) ذوو الباع في ارتياد البحر المتوسط، كما أن هيرودوتس ربما كان يشير إلى أجداد قادميين (نسبة إلى قدموس) من منطقة بوئتيا. أما عن إسم أبيه فإنه في نظر هذا البعض ليس اسماً سامياً بل هو إسم كاري (نسبة إلى بلاد كاريا في جنوب غربي آسيا الصغرى وتطل على بحر إيجه إلى الجنوب من أيونيا، وأهلها من غير اليونان وإن دخلت عليهم التأثيرات اليونانية). كما أن اسم طاليس نفسه يعود إلى أصل كريتي (نسبة إلى جزيرة كريت المشهورة التي شهدت حضارة مزدهرة في وسط الألف الثاني ق.م. وهي حضارة تعد مقدمة للحضارة اليونانية). وعلى هذا فإن طاليس، في هذا الرأي، من أصل ملطي (نسبة إلى مدينة ملطية) وإن كانت تجري في عروقه دماء كارية، وهي غير يونانية. أما تكرار الإشارة إلى الأصل الفينيقي لطاليس عند المؤرخين الهلينستيين؛ أي الذين عاشوا في العصر اليوناني المتأخر، فربما يعود، عند أصحاب هذا الرأي الأخير، إلى انتشار موجة في العصر الهلينستي ـ عصر ما بعد الاسكندر الأكبر الذي توفي عام 323 ق.م. تريد نسبة نشأة الفكر والعلم اليونانيين إلى أصول شرقية.

وسواء أكانت هذه الاشارات القديمة، إلى أصل فينيقي بعيد لفيلسوف اليونان الأول، ذات أساس أم لا، فإن دلالتها على أي حال دلالة قوية، وهي وثاقة صلة طاليس بحضارات البحر المتوسط والشرق في عهده، وكان أظهرها حينذاك مصر وبابل. ومن الظاهر أنه استقى معارفه الفلكية من العلم البابلي، كما أن اسم مصر يرتبط بمعارفه الرياضية، ويكرر الكتاب القدماء أنه زار مصر، ويقول بعضهم إنه أقام فيها مدة طويلة، وكان لمدينة ملطية موقع خاص أقرب إلى ما يسمى اليوم بالسوق الحرة في شمال شرقي الدلتا المصرية، وهو مدينة ناوقراطيس التي نال اليونان حق استخدامها للتجارة مع سائر القطر المصري في القرن السابع ق.م. وسنرى أن كثيراً من أعمال طاليس تتعلق بمصر بشكل أو بآخر، بل ربما يكون رأيه في الماء نفسه متأثراً بتصورات المصريين عن نشأة الكون.

ومن ذلك أنه ينسب اليه اهتمامه بتفسير فيضان النيل وبدراسة الرياح الموسمية التي قد تكون على صلة به، وربما قدم نظرية في هذا الأمر مؤداها تفسير الفيضان بحركة الرياح. وقد كانت مصر هي بلد قياس الأرض وتحديد مساحاتها، ويشير القدماء إلى أن طاليس استقى معارفه الرياضية من مصر، وينسبون إليه اكتشاف طريقة لقياس ارتفاع الأهرامات، ربما يكون قد تعلمها من المصريين أنفسهم، وذلك بوسيلة قياس ظل الأهرامات، ومقارنته بتساوي الظل مع طول الشخص في لحظة معينة من النهار. كذلك تنسب إلى طاليس معرفته ببعض النظريات الرياضية، ومنها نظرية حول تساوي المثلثات، ويذكر له أيضاً أنه توصل إلى طريقة لقياس بعد السفن في البحر، وهو ما يناسب احتياجات أهل مدينته وهي الميناء العام. هل قام طاليس بنقل معارف المصريين الرياضية وحسب؟ أم أنه استخدم تلك المعارف ذات الطابع التطبيقي ليصل إلى تصورات هندسية عامة؟ لا يمكن الإجابة القاطعة في هذا الاتجاه أو ذاك. ويذكر القدماء كذلك أنه حاول التوصل إلى تقويم للسنة، وكان المصريون قد توصلوا منذ زمن قديم جداً إلى تقسيم السنة إلى 360 يوماً. وإذا عدنا إلى تنبئه بالكسوف، فربما كان ضربة حظ من جانبه اعتمد فيها على الأزياج البابلية، وربما تذكر حدوث كسوف للشمس في مصر عام 603ق.م.، أما أنه كان يعلم علة الكسوف، فهذا أمر مستبعد تماماً.

من كل ذلك نرى أن طاليس كان على صلة، ثقافية في حدها الأدنى، بمصر وبابل وفينيقيا، كما نرى أنه كان متعدد الاهتمامات، فهو فلكي وجغرافي ورياضي، وكان كذلك مهندساً أيضاً ورجلاً سياسياً. فتشير بعض الأخبار إلى أنه قام

بتحويل مجرى أحد الأنهار في آسيا الصغرى خـاب جيش الملك كروسوس احد ملوك ليديا، التي كانت سبيلاً من سبل الاتصال بين أيونيا وحضارات الشرق وخاصة في وادي دجلة والفرات. ويذكر اسم نفس هذا الملك الليدي حيث يقال إن طاليس نصح أهل مدينته ملطية بعدم التحالف معه، كما يقال عن دوره السياسي أنه نصح المدن اليونانية على الساحل الأيوني كله بالاتحاد في وجه الخطر القادم من فارس، وباتخاذ عاصمة موحدة يكون مقرها مدينة طوس.

وقد أشرنا إلى أن طاليس لقبه أهل عصره في حياته بالحكيم، واسمه هو الوحيد، مع اسم صولون المشرع الاثيني المشهور 640-558ق.م.، الذي يتكرر ظهوره في كافة القوائم التي وصلت إلينا بأسماء الحكماء السبعة، مما يدل على مشاركة له في توجيه السلوك الأخلاقي الذي اشتهرت به الحكم التي تنسب إلى هؤلاء الحكماء السبعة، ومنها على سبيل المثال: لا إفراط ولا تفريط، فليكن العقل قائدك، حينما تعرف كيف تطيع ستعرف كيف تأمر، كن أميناً، ... إلى غير ذلك.

ورغم أن بعض القدماء ينسبون إليه كتاباً مرة وكتابين أخرى، إلّا أن هذه الكتب كان مشكوكاً في صحة نسبتها إليه عند اليونان أنفسهم، ولا يظهر من كلام أرسطو أو ثاوفراسطس تلميذه ومؤرخ تاريخ الفلسفة عند اليونان، إنهما علما بكتاب من تأليفه. ولهذا فإن آراءه في الكون تكون قد تنوقلت شفاها، بالإضافة إلى أن طاليس لم يعدم خلفاء يكتبون الكتب التي ربما احتوت على اشارة إلى آرائه. وعلى كل حال فإن ذكرى طاليس بقيت حية عند اليونان. ويحتفي أفلاطون به حين أورد عنه بعض الحكايات وجعل منه أرسطو في القرن الرابع ق.م.، وبعد أكثر من مائتي عام من وفاته، مؤسساً لضرب جديد من التفكير وأول الفلاسفة بإطلاق. ولكن الصورة الأساسية السائدة عن طاليس حتى القرن الخامس ق.م. هي صورته كمبتكر في ميدان الهندسة على الخصوص، وهو ما يجعل أرستوفانيس الشاعر الكوميدي المعروف يصف أحد الشخصيات المهتمة بتخطيط المدن بأنه رجُلُ طاليس. ويحكي أفلاطون عنه حكاية أخرى تبين طبع الفيلسوف المستغرق في تأملاته إلى حد عدم الانتباه إلى الأمور الدنيوية. فيقول في محاورة ثياتيتوس (174أ) إن إحدى الخادمات سخرت من طاليس إذ سقط في بئر بينما كان يتطلع إلى السماء، وقالت إنه كان شغوفاً بمعرفة كائنات السماء، بينما كانت تغيب عن انتباهه الأشياء التي تقع تحت قدميه. وعلى الضد من ذلك يحكي عنه أرسطو حكاية تبرز قدرة العلم على انتاج الفوائد العلمية (السياسة، 1259أ 9الخ)، فقد كان الناس ينعون على طاليس فقره، وكأن الفلسفة بغير نفع، وقد حدث، فيما تقول الحكايات، أن طاليس تأدى من خلال دراسته للأجسام السماوية إلى أن محصول الزيتون سوف يكون وفيراً، فجمع مبلغاً صغيراً من المال حين كان لا يزال الوقت شتاءً واستأجر بأرخص الأثمان كل معاصر الزيتون في كل من مدينتي ملطية وخيوس، وحين جاء وقت الحصاد أجر المعاصر على النحو الذي راق له، مبرهناً هكذا على أن الفلاسفة قادرون على الإثراء إذا شاءوا، ولكن الاثراء ليس هو ما يهتمون به. ومن المفهوم أن سائر هذه الحكايات مشكوك في صحتها التاريخية إلى أقصى درجة، وإنما المهم فيها هو استخدامها لاسم طاليس من جهة، والمعاني التي تريد نسبتها إلى صورة الفيلسوف من جهة أخرى.

كيف عرفنا طاليس؟ هناك مصادر أربعة رئيسية تتفاوت من حيث نوعية أخبارها ومدى إمكان الثقة فيها:

أ ـ فهناك هيرودوتس المؤرخ المشهور الذي يقدم عدداً من الروايات بشأنه ويشير إلى عدد من آرائه وأفعاله.

ب ـ وهناك أرسطو الذي يطلق عليه في كتابه الميتافيزيقا اسم مؤسس الفلسفة ويشير إلى رأيه في الماء كمبدأ أول وإلى آراء أخرى له، كما يشير إليه أيضاً في السياسية على نحو ما رأينا منذ قليل، وفي كتاب في النفس وغيره.

جـ ـ وهناك أفلاطون الذي عرفنا روايته لقصة عن وقوع طاليس في البئر بينما كان يتأمل النجوم، وهو يشير أيضاً إلى قول طاليس «كل شيء مملوء بالآلهة»، ولكن دون أن ينسبه صراحة إلى طاليس.

د ـ وهناك أخيراً جماع الآراء من الكتاب المتأخرين من العصر الهلينستي وما بعده، من أمثال ديوجينيس اللايرسي وسويداس وسِمْبلقيوس وآيتيوس وجالينوس وبُرقْلس وآخرون، وهم يهتمون بطاليس من حيث هو عالم فلكي ورياضي ومهندس.

ويستحق أرسطو وقفة خاصة كمصدر تاريخي للمدرسة الأيونية وللفكر الفلسفي قبله بصفة عامة. ذلك أن اسم ارسطو يظهر بالضرورة عند العرض لسائر الفلاسفة السابقين عليه، من طاليس حتى أفلاطون نفسه، لأن طريقة أرسطو في عرض فلسفته كانت تبدأ دائماً بالاشارة إلى آراء السابقين في كل موضوع يتناوله، ومن هنا أصبحت كتب أرسطو مصادر تاريخية من هذه الجهة. ومن جهة أخرى فإن مدرسة أرسطو، المشائية، هي التي ستبدأ تراث البحث في تاريخ الفلسفة كموضوع قائم بذاته، وسيكون أول مؤرخ للفلسفة اليونانية بالمعنى الدقيق هو ثاوفراسطس تلميذ أرسطو وخليفته في رئاسة

المدرسة المشائية، وذلك في كتابه آراء الطبيعيين، الذي وصلنا منه فصل واحد، ولكنه طويل، يتحدث عن «الاحساسات»، وذلك من بين فصوله الثمانية عشرة. وقد وجه بعض المؤرخين هجوماً شديداً على أرسطو مشككين في مقدار مصداقيته كمؤرخ موضوعي لآراء السابقين عليه، إلى حد نفي الحس التاريخي عنه وتفضيل أفلاطون عليه في هذا الميدان، وهو الذي لم يدَّع أبداً أنه يقصد إلى ذكر آراء السابقين كما يفعل أرسطو، ويقوم هذا الهجوم على اعتبار هام: وهو أن أرسطو لم يكن ينظر إلى السابقين في ذاتهم، أي في اطار أفكارهم وأغراضهم وعصرهم، بل كان ينظر إليهم من منظار مذهبه هو، وكأنه يعتبرهم مجرد ممهدين لفلسفته، ينجحون حيناً ويفشلون حيناً، في إدراك ما ستكون عليه فلسفته هو باعتبارها الحقيقة النهائية الكاملة، ونتج عن ذلك على سبيل المثال أنه يستخدم مصطلحاته هو، وهو بصدد الحديث عنهم، بينما تكون هذه المصطلحات غريبة عليهم تماماً، كذلك فإنه لا يشير من آرائهم إلاّ إلى ما يهتم به هو، ويسقط من آرائهم ما قد يكون هو الأهم عندهم هم أنفسهم وما نلمحه عند كتاب آخرين غير أرسطو يعرضون لآراء الفلاسفة الطبيعيين. ولكن البعض الآخر من المؤرخين يرى أن في ذلك الهجوم ظلماً كبيراً لقيمة أرسطو وتعنتاً في النظر إليه، لأن مقارنة ما يقوله بما تورده المصادر الأخرى تجعل المؤرخ يثق في صحة أحكامه بصفة عامة، وينتهون إلى أننا نستطيع أن نصحح أخبار أرسطو بما يقوله هو نفسه في مجمل ما يقول، وربما يكون المثلب الذي يؤخذ عليه ليس أنه لم يحسن الفهم، بل انه اضطر إلى اختيار بعض آراء الطبيعيين دون الأخرى، فلا يظهر في أخباره ذلك التوازن الأصلي الذي كان للآراء الأصلية للفلاسفة الذين يتحدث عنهم.

ينسب أرسطو إلى طاليس آراء ثلاثة:

1 ـ الأرض تطفو على الماء.

2 ـ الماء هو العلة المادية لكل الأشياء.

3 ـ كل الأشياء ملأى بالآلهة.

ويحسن قبل الدخول في تفسير مقاصد طاليس أن نثبت النصوص الكبرى التي نستقي منها معرفتنا به، وهي أربعة لأرسطو وواحد لديوجينس اللايرسي:

1 ـ أرسطو (في السماء، 294 أ 28 وما بعدها)، يقول آخرون: «إن الأرض تطفو على الماء، وهذا هو أول قول قديم وصل إلينا، وهم يقولون إن الذي قدمه هو طاليس من ملطية حيث يعتبر أن الأرض تبقى في مكانها بسبب أنها تطفو وكأنها كتلة من الخشب أو شيء آخر من هذا القبيل (لأن مثل هذه الأشياء لا تقف بالطبيعة على الهواء بل على الماء)...».

٢ ـ أرسطو (الميتافيزيقا، 983 ب 8 وما بعدها): «رأى معظم الفلاسفة الأوائل أن المبادىء التي تأخذ شكل المادة هي المبادىء الوحيدة لكل الأشياء، حيث أن المنبع الأصلي لكل الأشياء الموجودة، والذي منه يتكون الشيء وإليه ينتهي حتى يفنى في النهاية، وهو الجوهر الباقي رغم تغييره من حيث كيفياته، هذا المنبع الأصلي هو الذي رأى أولئك الفلاسفة أنه عنصر الموجودات ومبدأها الأول، وهم يعتبرون، لهذا السبب، أنه لا يوجد تكوُّن مطلق أو فناء مطلق، حيث أن تلك الطبيعة تبقى ذاتها على الدوام... ولكن الفلاسفة الأوائل لم يتفقوا بشأن هذا المبدأ من حيث عدده، وصورته، بينما يقول طاليس، مؤسس هذا الضرب من الفلسفة، إنه الماء، ولهذا فإنه أعلن أن الأرض تقوم على الماء، وربما توصل إلى هذا الافتراض من رؤية أن ما يتغذى به كل شيء هو رطب... والماء هو المبدأ الطبيعي للأشياء الرطبة».

3 ـ أرسطو (في النفس، 405 أ 19 وما بعدها): «ويبدو أن طاليس هو الآخر، حسبما يذكرون عنه، افترض أن النفس شيء متحرك، إذ كان قد قال إن حجر المغناطيس له نفس لأنه يحرك الحديد».

4 ـ ديوجينيس اللايرسي (الفلاسفة وآراؤهم، الكتاب الأول، الفصل 24): «يقول أرسطو وهبياس إن طاليس نسب النفس حتى إلى الأشياء الجامدة، معتبراً في هذا حجر المغناطيس والعنبر».

أول ما ينبغي الإشارة إليه أن كلمة مبدأ archê التي يستخدمها أرسطو ليست من اصطلاح طاليس وإنما هي اصطلاح أرسطو، وتعني عند أرسطو المبدأ الأول للأشياء، ومن المستبعد أن يكون طاليس قد أراد من الماء أن يكون علة بالمعنى الذي سيفهم أرسطو عليه هذا الاصطلاح، والأغلب أنه كان يعني أن كل شيء يأتي من الماء، وليس أنه مكوَّن من الماء (وهو ما يدل عليه الاصطلاح الأرسطي). ومن الظاهر أن أرسطو لم يعرف رأي طاليس هذا وآراءه الأخرى إلاّ بطريق غير مباشر، فهو يتحدث عما يقال عن طاليس، وبالتالي فلا ينبغي اعتبار هذا الأخير مسؤولاً عن صياغة أرسطو لآرائه. ومع ذلك فإن كلمة archê كانت مستعملة في لغة عصر طاليس، بل وقبله عند هوميروس الشاعر اليوناني الأشهر.

ومهما يكن من أمر فإن من المؤكد أن من أفضال المدرسة الأيونية، إن لم يكن أعظمها، هو تقديم مفهوم المادة الأولى التي منها يخرج كل شيء، مع اعتبار هذه المادة واحدة رغم تعدد مظاهر الأشياء. وأهمية طاليس تقوم على أنه أول

من قدم هذا المفهوم، وهو بهذا مؤسس كل تيارات الفلسفة المادية من بعده، ولا يزال العلم الغربي الحديث يقوم على افتراض وجود اساس ثابت واحد لكل الظواهر، ولتكن نسبة هذا الأساس مبدأ أو جوهراً، وليكن على هذه الطبيعة أو تلك، فإن هذا لا يغير من شكل الإطار الذي حدده طاليس لأول مرة للعلم اليوناني ومن سار على خطاه.

ما هو الماء الذي كان يقصده طاليس؟ من الممكن أن يكون هو ماء البحر الذي تعرفه، وهذه الفكرة موجودة في أساطير مصر وبابل، وفكرة المحيط أوقيانوس، باعتباره منبع كل شيء، موجودة عند هوميروس، ومن الممكن أيضاً أن يكون هو الرطوبة أو بتعبير أدق الرطب، حيث من المعتاد عند اليونان وخاصة في عصر طاليس استخدام الصفة مع ألف لام التعريف للدلالة على الشيء. ويؤيد التفسير الثاني ربط طاليس بين الماء والحياة، ويؤيد الأول رأيه في أن الأرض تطفو على الماء.

والسؤال الكبير يدور حول الدواعي التي أدت بطاليس إلى اختيار مبدأ أو مادة أولى وحول التأثيرات الممكنة عليه في هذا الصدد. ويشير نص أرسطو الثاني إلى بعض هذه الدواعي وهي أن من الماء يخرج كل شيء حي، وهي ذات طابع فزيولوجي أي حيوي، وإن تكون صياغته (راجع كلمة «ربما» في النص) تدل على أنه ليس من الضروري أن تكون تلك الأسباب هي أسباب طاليس ذاته، وربما استقاها أرسطو من هيبون من ساموس الذي عاش في النص الثاني من القرن الخامس ق.م. والذي أحيا مذهب طاليس.

وقد عارض بعض المؤرخين أن تكون هذه هي دواعي طاليس، اعتماداً على ظنهم بأن اتجاه الفكر في القرن السادس ق.م. لم يكن اتجاهاً بيولوجياً (حيوياً)، وإنما كان اهتمامه منصباً على الظواهر الجوية (الميتيورولوجيا)، ولن تصبح الحجج البيولوجية موضع الاهتمام، عند هذا الرأي، إلّا في القرن الخامس ق.م. وهم يفسّرون قول طاليس بالماء ابتداء من الاهتمامات الفلكية والجوية، حيث يمكن ارجاع شتى الظواهر الجوية إلى الماء وإلى تحولاته المختلفة متجمداً وسائلاً ومتبخراً. ولكن معظم المؤرخين لا يؤيدون هذا الاتجاه، ولا يرون مانعاً من أن تكون اهتمامات طاليس بظواهر الحياة وراء قوله بالماء مبدأ، خاصة وأن الفكر الأسطوري السابق على طاليس ممتلىء بالاشارات إلى أهمية دور الماء.

النصوص الثلاثة الأخيرة التي اثبتناها في البداية تتحدث عن جانب آخر من آراء طاليس هو ما يخص الآلهة والنفس. ويبدو أن طاليس، اعتماداً على معرفته بخصائص الجذب التي يتمتع بها حجر المغناطيس الذي أتى اسمه من جبل قريب من منطقة أيونيا، رأى أن الأشياء كلها قادرة على الحركة من داخلها. ويظن أرسطو أن طاليس يقول بأن للعالم نفساً، أو أنه على الأقل حي. ومن المعلوم ان اليونان كانوا يرون في النفس مبدأ الحركة، ومن هنا الرابطة بين القدرة على الحركة واستنتاج وجود نفس للأشياء، هذا بالإضافة إلى ما هو منتشر عند اليونان وغيرهم من أفكار أسطورية حول حياة الأنهار والأشجار وغيرها. ويبدو أن الرأي المنسوب إليه بأن «كل شيء مملوء بالآلهة»، وهو يظهر أيضاً في محاورة لأفلاطون دون نسبته إلى طاليس صراحة، إنما يعني أن كل شيء ذو قدرة على الحركة وأنه بالتالي ذو حياة. وهذا القول هو الذي سيسمى من بعد بمذهب حيوية المادة Hylozoism. وليس من المستبعد أن يكون طاليس قد رأى أن الماء نفسه إله.

علامَ تقوم أهمية طاليس؟ رغم قلة معارفنا المؤكدة عنه، إلّا أن الاشارات التي وصلت إلينا بصدده تجعله يقف على مفرق عصرين من عصور تطور الفكر اليوناني: عصر اسطوري وعصر علمي فلسفي. فلا شك من وجود عناصر، أو على الأقل تأثيرات أسطورية عليه، لاحظها أرسطو نفسه، ومع ذلك فإن طاليس أتى بروح جديدة ومنهج جديد وفكر جديد. أما الروح الجديدة فإنها الروح العقلية العلمية، والتي تتمثل في تركيز النظر على الطبيعة وعلى الطبيعة وحدها، وفي وضع سؤال أساسي تعتمد اجابته على العقل والتجربة، وهو سؤال: ما هي المادة الأولى التي خرج منها كل شيء؟ ومن أظهر جوانب منهجه الجديد؛ أي جانب اهتمامه العظيم بعلم الهندسة، ميله إلى التعميم ابتداء من بعض المظاهر المشاهدة بالتجربة، والتعميم يعني محاولة الوصول إلى مبدأ أو أساس عام وراء مجموعة من الظواهر أو وراء كل الظواهر. وإلى جانب التعميم هناك سمة أخرى ستظل من أهم سمات التفكير العلمي، وهي الاتجاه نحو التبسيط، أي اختزال المعقد إلى البسيط، والكثرة إلى الواحد، وهو ما يتمثل في اختيار الماء لتفسير كل شيء، رغم اهتمام طاليس بالبدء من التجربة المحيطة، إلّا أنه لم يهرب من البحث عن مبدأ قد تعارضه جوانب من التجربة ذاتها. كذلك فإن من الخصائص التي سيحتفظ بها أسلوب التفكير العلمي ومما يظهر في سلوك طاليس العقلي أنه يبدأ من المألوف لينتهي إلى غير المدرك حسياً، رغم أنه يشكل الأساس العقلي للمألوف نفسه. والمعروف أن الفلسفة ذاتها هي في جوهرها رفض للمألوف، وتحرر من وهم سيطرته. وأما الفكر الجديد فإنه ما سيسمى باسم الفلسفة من بعده، أي البحث العقلي عن أصل أو

أصول تفسر الكل، وسوف يرتبط اسم طاليس بالتيار المادي من جهة، وبالتيار الواحدي الذي يرى أن هناك أصلاً واحداً لكل شيء، من جهة أخرى.

انكسماندروس

ربما كان انكسماندروس هو أكثر الملطيين الثلاثة عبقرية، ولكن التراث فقير جداً في الاشارة إلى حياته، حتى على مستوى الحكايات التي رأينا بعضها في شأن طاليس. وهناك بعض الاشارات إلى أنه ألّف كتابه في عام 547-546 ق.م. وهو في سن الرابعة والستين، وأنه مات بعد ذلك بقليل، وربما بعد عام. ويصفه القدماء بأنه تابع طاليس وتلميذه وخليفته وصاحبه ومواطنه، ولكننا لا ندري على وجه اليقين بكم هو أصغر من طاليس، ربما كان يصغره بأربعة عشر عاماً على الأقل، وربما نصعد بالفرق إلى خمس وعشرين سنة.

ومن المتفق عليه أن انكسماندروس هو أول من ألّف كتاباً بين الفلاسفة، وتنسب إليه بعض القوائم عدة كتب، ولكن هذه النسبة لا تلقى قبولاً، اكتفاء بأنه كتب كتاباً واحداً، وربما بقي هذا الكتاب متداولاً إلى عصر متأخر، ولعل ثاوفراسطس أطلع عليه أو على ملخص له على الأقل. ويعنون الكتاب القدماء عناوين كتب الطبيعيين جميعاً (في عصر ما قبل سقراط) بنفس العنوان: **في الطبيعة أو عن الطبيعة**، وربما كان هذا العنوان من وضع علماء العصر الهلينستي، وإن يكون دالاً على مضمون كتابات الطبيعيين السابقين على سقراط.

وكما كان الحال مع طاليس، فإن انكسماندروس كان ذا أنشطة متعددة متنوعة، هو الآخر. فتنسب إليه الأخبار اختراع أو إدخال المزولة الشمسية إلى بلاد اليونان، وهي أداة لقياس الوقت اعتماداً على طول ظل شيء ثابت أو قصره عبر أوقات النهار المختلفة، وتنسب إليه كذلك بناء نموذج للسماء ونجومها. ويقال إنه حذر أهل اسبرطة من وقوع زلزال ونصحهم بالبقاء ليلاً خارج منازلهم حتى لا تطبق عليهم. ويقال كذلك إنه قاد مجموعة من المهاجرين لتأسيس مستعمرة لملطية على ساحل البحر الأسود (إلى الشمال من أيونيا). وأهم من هذا كله، والأقرب إلى الاحتمال، أنه كان اول من خطط خريطة للأرض بين اليونان، وهو ما دعا بعض المؤرخين المحدثين إلى التدقيق في نتف الأخبار التي وصلتنا عنه لينتهوا إلى أن الصورة التي قدمتها المدرسة المشائية، أي أرسطو وتلامذته، عن انكسماندروس هي صورة ناقصة جداً، حيث بدا لهؤلاء المؤرخين أن مشروع انكسماندروس انما يندرج تحت باب الجغرافيا أكثر من اندراجه تحت باب الفلسفة بالمعنى الضيق، وكأنه أراد أن يقدم صورة عن حياة العالم وتاريخه من لحظة خروجه من الفوضى الكونية اللانهائية إلى وقت أنكسماندروس نفسه، وأن يعرض لوصف أجزاء الأرض المسكونة جغرافياً وحضارياً حتى يستطيع من بعد أن يفسّر كيف أصبحت على ما هي عليه في عصره، وفي هذا الاطار فإن حديث انكسماندروس عن أصل الكون وبزوغ الموجودات لم يكن إلاّ مجرد تقديم وتحضير إلى مجمل المشروع الذي كان جغرافياً في جوهره.

تعتمد معرفتنا بمذهب انكسماندروس في الكون على نصوص اخذت من كتاب فلوطارخس آراء الطبيعيين، وتعقبها المؤرخون المحدثون عند مؤلفين قدماء آخرين أخذوها عن العالم المشائي. وهذه هي أهم تلك النصوص التي تتناول المبدأ الأول:

أ ـ سمبلقيوس: «من هؤلاء الذين يقولون إن [المبدأ] واحد ومتحرك ولا نهائي أنكسماندروس ابن براكسياوس، من ملطية، مواطن طاليس وتلميذه، وهو يقول إن مبدأ الموجودات وعنصرها كان اللانهائي، وهو أول من جاء بهذا الاسم للمبدأ المادي. وهو يقول إنه ليس هو الماء ولا أي شيء آخر مما يسمى بالعناصر، وإنما هو طبيعة لا نهائية، منها تخرج كل السماوات وكل العوالم التي فيها. ومصدر التكوُّن للأشياء الموجودة هو الذي تعود إليه تلك الأشياء حتى تفنى، وذلك طبقاً للضرورة لأن الأشياء تعوض بعضها البعض عما ترتكبه من مظالم، وذلك حسب حكم الزمان حسبما يقول انكسماندروس في تعبير شعري بعض الشيء».

ب ـ هيبولتوس: «يقول انكسماندروس إن «الأبيرون» خالد وقديم وإنه يحيط بكل العوامل».

جـ ـ هيبولتوس: «بجانب هذا، فإنه كانت هناك حركة خالدة، ومنها خرجت كل السماوات».

أهم ما جاء به أنكسماندروس هو القول بأن مبدأ الأشياء، أي أصلها، إنما هو الأبيرون وليس الماء أو أية مادة محددة أخرى. وكلمة أبيرون اليونانية يمكن أن تعني إما اللامحدود كيفياً أو اللانهائي كمياً، مع تنوعات في المعنى في كلتا الحالتين. ويهمنا أولاً إبراز اختلاف أنكسماندروس عن طاليس وأسباب هذا الاختلاف. إن واقعة الاختلاف بحد ذاتها لعلامة هامة من علامات الروح الفلسفية الجديدة التي تقوم على مبدأ الحرية وترفض الانقياد لأية سلطة عدا سلطة العقل، رغم أن انكسماندروس هو امتداد لطاليس وتطوير لأفكاره من بعض النواحي.

هناك تبريران أساسيان لرفض الماء مبدأ، أي أصلاً، للأشياء، وهما مذكوران في نصين لأرسطو. يقول النص الأول (أرسطو، الطبيعة، 204 ب 22 وما بعدها): «ولكن الجسم اللانهائي لا يمكن أن يكون واحداً وبسيطاً، وذلك سواء أكان، كما يقول بعضهم، هو الذي بجانب العناصر، ومنه تنشأ العناصر، أم كان يقصد بإطلاق وبغير هذا التحديد. ذلك لأن هناك بعض الناس [وبهم يقصد أرسطو أنكسماندروس] الذين يجعلون ما هو بجانب العناصر هو اللانهائي، وليس الهواء أو الماء، حتى لا تفنى الأشياء الأخرى تحت وطأة لا نهائيتها، وذلك لأن العناصر تتعارض مع بعضها البعض، وعلى سبيل المثال فإن الهواء بارد والماء رطب والنار حارة، وعليه فإنه لو كان واحد من هذه العناصر هو اللانهائي، إذن لكانت العناصر الأخرى قد انتهت من الوجود على الفور. ونتيجة لذلك فإن هؤلاء الناس يقولون إن اللانهائي يختلف عن تلك العناصر، ويقولون إن العناصر تظهر إلى الوجود وتتكون منه». ومن الواضح أن تعبير «بعض الناس» يقصد به أنكسماندروس. أما النص الثاني (أرسطو، الطبيعة، 203 ب 15 وما بعدها) فيقول: «يقوم الاعتقاد في اللانهائي، عند من ينظرون في الأمر، على اعتبارات خمسة. . . وكذلك لأن ما يضمن عدم توقف النشأة والفناء هو وحده أن يكون هناك مصدر لا نهائي يخرج منه كل ما يتكون ويظهر إلى الوجود». فالنص الأول يرى أنه لو كانت المادة الأولى اللانهائية هي إحدى المواد المتعينة المعروفة في التجربة، إذن لابتعلت مكونات العالم الأخرى ولما سمحت لها بأن تنمو، ورغم عدم ذكر اسم أنكسماندروس في هذا النص، إلاّ أنه يبدو أن أرسطو يقصده هو، كما أن بعض الكتاب القدماء تسب هذا السبب إلى اسمه صراحة. أما النص الثاني فإنه يقدم سبباً مغايراً تماماً، وهو أن تكوّن الأشياء يحتاج إلى منبع لا ينتهي، ولو تصورنا الماء مثلاً منبعاً للكائنات، فإنه سيأتي يوم يفنى فيه الماء باعتباره ذا كمية محدودة. وينسب كتاب قدماء آخرون هذا التعليل إلى أنكسماندروس. ونلاحظ أن النص الأول يفهم الأبيرون ضمناً على أنه اللامحدد كيفاً، بينما يتضمن الثاني أنه لا نهائي كماً أو مكانياً.

ما هو هذا الأبيرون؟ إذا فهمنا على أنه اللامحدود، كما يظهر من نص لأرسطو يقول فيه: «كل الفلاسفة الطبيعيين يجعلون من اللانهائية صفة خاصة لطبيعة خاصة لما يسمى بالعناصر، مثل الماء والهواء، أو أنها ما هو متوسط بين هذه العناصر»، فإنه يكون ذا كيفية خاصة متميزة عن كل كيفية أخرى للمواد التي نعرفها مثل الماء والنار والهواء وغيرها. أما إذا فهمنا الأبيرون على انه اللانهائي مكانياً، فربما كان الأقرب إلى فهم العصر أنه يقصد به أنه يوجد بكمية لا يتصورها خيال، لأن مفهوم اللانهائي بمعناه الفلسفي ربما لن يظهر في الفكر اليوناني قبل عصر زينون الأيلي، ولد حوالى 490ق. م. ، وبعد تقدم علم الرياضيات. ولهذا مال بعض المؤرخين إلى فهم الأبيرون على أنه «ما لا حدود له وبغير تمايز كيفي داخلي». أي أنه لا يشبه أي نوع آخر من المادة التي نخبرها في التجربة.

ونأتي الآن إلى الصفات التي يبدو أن أنكسماندروس أسبغها على مادته الأولى الأصلية. نعود إلى أرسطو لنجده يقول في نص هام: «كل شيء إما هو مصدر أو أن له مصدراً، واللانهائي لا مصدر له، لأنه لو كان ذا مصدر لكان هذا حداً له ونهاية. كذلك فإنه بكونه مصدراً [أو منبعاً أو مبدأ] يكون غير ذي نشأة ولا يقبل الفناء. . . لذلك، وكما أقول، فإنه لا يكون له مصدر، بل يظهر باعتباره مصدر كل شيء وأنه يحيط بكل شيء ويحكم كل شيء، على ما يقول هؤلاء الفلاسفة الذين لا يضعون بجانب اللانهائي عللاً أخرى من قبيل العقل أو المحبة. وهم يقولون إن هذا هو الإلهي، لأنه خالد ولا يأتي عليه فناء على ما يطلقه عليه أنكسماندروس ومعظم من كتبوا في الطبيعة». (أرسطو، الطبيعة، 303 ب 6، وما بعدها). ويضيف أرسطو في نص آخر (في السماء، 303 ب 10 وما بعدها): «لأن البعض يقول بجوهر واحد وحسب، وهذا الجوهر يقول بعضهم إنه الماء وآخرون إنه الهواء وغيرهم إنه النار، وغيرهم إنه أخف من الماء وأسمك من الهواء، والذي يقولون إنه يحيط بكل السموات، لكونه اللانهائي».

وبهذا نكون امام هذه الخصائص: أ) إن الأبيرون محيط بكل شيء ويقود كل شيء. ب) وأنه إلهي. جـ) وأنه خالد لا يفنى. وإذا كان من الممكن أن نفهم على نحو ما أن الابيرون يحيط بكل شيء، فإن الأمر أصعب مع فكرة القيادة والحكم والتوجيه والأمر، وهي كلها معانٍ يمكن أن تدل عليها الكلمة اليونانية المستخدمة في نص أرسطو، والتي ربما تعود هي والكلمة التي تدل على «يحيط» إلى قلم أنكسماندروس نفسه. ومن الواضح أننا أمام تعبير تشبيهي، وهو لا يتضمن بالضرورة القيادة الواعية، ولا بد على أي حال من ربط هذا التشبيه بالصفة الإلهية التي يسبغها أنكمساندروس على الأبيرون. وقد فكر بعض المؤرخين في أنحاء يمكن للأبيرون أن يقوم على أوجهها بالقيادة: أ) فقد يكون ذلك عن طريق الاحاطة بمنع استمرار افتراق الموجودات بعضها عن البعض مثلاً. ب) وقد يكون عن طريق تواجد اللانهائي في باطن كل الموجودات أو بعضها ويقوم في داخلها إما بوظيفة القوة المحركة

أو بوظيفة المبدأ أو القاعدة أو قانون التغير. جـ) وقد يكون أخيراً، بأن يكون اللانهائي هو الذي أبدا العالم على نحو يوفر له قانوناً دائماً لتغيره. وربما يكون الوجه الثالث هو أنسب الوجوه لأن نفهم عليه معنى قيادة اللانهائي للعالم عند أنكسماندروس. أما صفتا الألوهية والخلود فإن نص أرسطو الأول يربط بينهما، فكل ما هو خالد إلهي بالطبيعة عند اليونان. ومن المحتمل أن انكسماندروس هو صاحب هاتين الصفتين، وأنهما ليستا مجرد اضافة تفسيرية من عند أرسطو، وربما يكون هنا مستخدماً للأبيرون تعبيرات يستخدمها هوميروس بشأن آلهته. وعلى كل حال، فإن الأبيرون يظهر هكذا باعتباره قوة فاعلة في الطبيعة.

لم يعرف أنكسماندروس، ولا طاليس ولا أنكسامينيس، مفهوم العناصر الذي سيظهر عند أنبادوقليس، 500-430ق. م. بعدهم بحوالى جيلين، آخذاً عنه الشكل الرباعي الذي سيلتصق به، أي أن العناصر أربعة: الماء والهواء والنار والتراب أو الثرى. ولكن أنكسماندروس كان واعياً لفكرة التضاد بين الكيفيات الأساسية في الكون، التي تصورها ليس على أنها محض صفات بل باعتبارها أشياء فعلية. هذه الكيفيات الشيئية عنده هي الحار والبارد والجاف والرطب، مستعملاً في تكوينها الصفة مسبوقة بألف لام التعريف. وتظهر هذه الأضداد عند أنكسماندروس باعتبارها عوامل التكون والفناء في الكون، فهي مع بعضها البعض في تداخل وتخارج دائمين، كما سنرى من فحص النص الوحيد الذي يبدو أنه وصل إلينا بكلمات أنكسماندروس نفسها. ويرى بعض المؤرخين أن هذا المفهوم، مفهوم المتضادات، ينبغي أن يضاف إلى قائمة الدواعي التي أدت به إلى القول بأن المادة الأصلية إنما هي الأبيرون، وليس مادة معينة أو كيفية شيئية معينة، لأن لعبة التضاد في هذه الحالة الأخيرة ستنتهي بالحتم بسيطرة تلك المادة المعينة على الأخريات، بينما الذي نراه في الطبيعة هو النزاع المستمر بين مكوناتها.

النص الوحيد الذي وصلنا من أصل كتاب أنكسماندروس، وبكلماته هو، لا يزيد على سطر ونصف ويتكون من حوالى سبع عشرة كلمة، وذلك ضمن نص لسمبلقيوس ـ وقد ذكرنا من قبل بداية حديثنا ـ يبدو أنه أخذه من تاريخ ثاوفراسطس عن الفلاسفة الأوائل، وذلك حيث يقول إن الكون والفساد، وهما تعبيران متأخران استخدمها على الأخص أرسطو، يحدثان «طبقاً للضرورة، لأن الأشياء تعوض بعضها بعضاً عما ترتكبه من مظالم، وذلك حسب حكم الزمان». والسبب الذي حدا بالمؤرخين إلى اعتبار هذه الكلمات من قلم أنكسماندروس نفسه هو الوصف الذي يعلق به سمبلقيوس، ومن ورائه ثاوفراسطس، عليها، أي بأنها «تعبيرات ذات طابع شعري».

وقد ظهر أكثر من تفسير لنص أنكسماندروس هذا. هناك أولاً تفسير صوفي يرى أنه يقصد أن وجود الأشياء الفردية هو خطيئة ترتكبها في حق العلة الأولى الخالدة حين تنفصل وتستقل عن تلك العلة، ويقربون من هذا حكاية سقوط آدم من الجنة. ولكن هذا التفسير قام في وقت لم يكن فيه ممكناً قراءة النص في مخطوطته قراءة كاملة، ثم صححت تلك القراءة بإثبات وجود الكلمة التي تدل على «بعضها بعضاً»، وبالتالي فإن الأشياء لا تعوض عن جرم ارتكبته في حق المبدأ الأصلي بالانفصال عنه، بل عن أخطاء ترتكبها بإزاء بعضها البعض. ويشير المعلقون إلى أن فكرة الخطيئة فكرة غير يونانية، بل هي ساميَّة ونشأت عند اليهود، وما كان لليوناني، وهو الذي يمجد الوجود بإعجابه بزرقة السماء في بلاده وضوح ملامح الطبيعة فيها، أن يعتبر وجود الأشياء خطيئة. ولذلك استبدل هؤلاء المعلقون بالتفسير الصوفي تفسيراً آخر أخلاقياً ويعتمد على واقع الممارسات السياسية في المدن اليونانية، ويقولون إن ذلك النص يجمد الصراع بين الموجودات، بالمقارنة بما يحدث في القضايا التي ترفع أمام القضاء. فلنتخيل مدينةً أيونيةً في عصر أنكسماندروس، ولنصل إلى الميدان العام فيها، وهو ميدان السوق حيث يجتمع المواطنون وتعرض القضايا وتصدر الأحكام، وحيث يجلس القاضي ليأمر بما ينبغي أن يدفعه الجاني من تعويض. فهذا القاضي هو الزمان، ويشير هؤلاء المعلقون إلى ما وصلنا من أشعار سولون المشرع الاثيني الشهير 640-558ق. م. الذي يقول إن حكم الزمان لا مَحِيصَ عنه، وحين يأخذ أحد الأطراف أكثر مما ينبغي من الآخر، فإن القاضي يحرمه من القدر الذي أفرط فيه ويقدمه إلى الطرف الآخر ليقيم التوازن بينهما، أما أنكسماندروس فإنه يرتفع من المستوى البشري إلى المستوى الكوني، ليقول إن التعويض المتبادل هو قانون بحكم البشر والعالم كله، وهو الذي ينظم سائر عمليات الكون والفساد في الموجودات.

ولكن هناك تفسيراً ثالثاً يمكن أن نسميه بالطبيعي، وهو يأخذ في الاعتبار فكرتي العدالة والظلم اللتين يشير إليهما النص مباشرة، ولكنه يضعهما في إطار الاهتمام الأساسي للفلسفة الأيونية، ألا وهو تفسير التغير في الطبيعة. وفي إطار هذا التفسير فإن نقطة البدء هي فكرة الكيفيات الشيئية المتضادة التي ربما يكون انكسماندروس قد انتبه إليها من

ملاحظته لتغيرات فصول السنة، حيث يظهر الجفاف والحرارة في الصيف مقابلين للمطر والبرد في الشتاء، ومع ذلك فإن هذا التصور الطبيعي يعبر عنه أنكسماندروس في لغة تشبيهية مأخوذة من ميزان القضاء البشري، كما رأينا، [illegible] هذا التصور من تفسير كل من استمرار التغير في الطبيعة مع استقرار الكون ككل رغم هذا. وفي ظل هذا التفسير، فإنه لا ينبغي أن نتوقف عند فكرة العدالة وفكرة التعويض بذاتهما، فما هما إلّا أداتان للتشبيه وحسب، كما أن تعبير «حكم الزمان» ما هو إلّا تكملة لجوانب التشبيه المأخوذة من ميدان المحاكم الأيونية وإجراءاتها، حيث يتمثل الحكم في تحديد مقدار التعويض، وهكذا مثلاً فإن الظلم الذي يرتكبه الصيف يعوض بوقت مماثل للشتاء. وما يرتكبه الليل يعوض بالنهار، وهكذا. ويبدو ان نص انكسماندروس يحمل معنى الحتم في ضرورة قيام حكم الزمان.

من الآراء الأخرى الهامة التي تنسب إلى أنكسماندروس، والتي يحتويها نص سمبلقيوس الملخص هو نفسه لنص من ثاوفراسطس والذي أوردناه من قبل في البداية، القول بأن هناك عوالم متعددة «هو طبيعة لا نهائية، منها تخرج كل المساواة وكل العوالم التي فيها» وليس عالماً وحيداً هو الذي نعيش فيه، وهي من أكثر الأفكار عبقرية في انتاج الفكر الفلسفي قبل سقراط. ولكن المؤرخين لا يزالون إلى اليوم مختلفين حول المقصود بالتعدد: هل هو تعدد في المكان، فيكون هناك عوالم متعددة، وربما في عدد لا نهائي، في نفس الوقت، أم انه كوزمولوجيا في الزمان، فيكون عالم ثم يفنى ثم يقوم مقامه عالم آخر، إلى ما لا نهاية له؟

يمكن أن تجمع الموضوعات السابقة باعتبارها بعض عناصر كوزمولوجيا انكسماندروس، أو نظرية الكون عنده، ولكن الأيونيين كان لهم اهتمام آخر لا يقل أهمية، ألا وهو تقديم تصور عن كيفية خروج الأشياء من المادة الأصلية، أي عن تكوُّن الكون، وهو ما يسمى باسم الكسموجونيا، وهو ما نتناوله الآن.

ويضع الكتاب القدماء الذين يتحدثون عن آراء أنكسماندروس «الحركة الخالدة» أساساً وفاعلاً لظهور كل السماوات وكل العوالم التي فيها، ولا يشك أن المقصود هو حركة الأبيرون نفسه التي تؤدي إلى انفصال الأضداد، وفي مقدمتها الحار والبارد. ويتشكك بعض المؤرخين في أن يكون أنكسماندروس قد استخدم في هذا الصدد فكرة «الحركة الدوامية»، أي على شكل دوامة توزع المواد في اتجاهات مختلفة حسب طبيعتها، فتتجه الثقيلة منها إلى الوسط وتدفع الخفيفة إلى الحواف. وفيما يلي تجميع لكيفية ظهور الكائنات الطبيعية من مصادر مختلفة من كتب القدماء (عن كتاب أحمد فؤاد الأهواني، **فجر الفلسفة اليونانية**، ص 61-62):

عند خلق العالم انفصل عن الأبيرون الحار والبارد، ثم تبع ذلك سائر الخلق عنهما. ثم تميز الحار عن البارد، بأن أحاط به في دائرة كلحاء الشجرة. ثم احتوى البارد في داخله على طبقة من الهواء الأرض في داخلها. وكانت الأرض في البدء رطبة، ولكنها جفت بتأثير الحار الذي أخذ يجتذب منها الرطوبة شيئاً فشيئاً. أما بقية الرطوبة فقد ملأت فجوات الأرض وأصبحت البحار. ولا تزال البحار في سبيل الجفاف بالتبخر حتى يأتي يوم تصبح فيه يابسة تماماً.

على هذا النحو تكونت أربع طبقات: الحار أو النار، والبارد أو الهواء، والرطب أو الماء، واليابس أو الأرض. ثم انشقت طبقة النار فأصبحت ثلاث دوائر تحيط بالأرض كالحلق، أو هي أشبه بالعجلة في العربة. هذه الحلقات هي مدار الشمس والقمر والنجوم، وليس في استطاعتنا رؤية جميع الحلقات لأن الهواء يغلِّفها. وأبعد الحلقات في هذه العجلة حلقة الشمس، ويوجد فيها ثقب أو فتحة واحدة تظهر الشمس منها، أو يظهر منها لهب مضيء على قدر الشمس. والحلقة الثانية أقرب إلينا، وفيها ثقب يخرج منه لهب أضعف من الأول وهو القمر. والحلقة أو الدائرة الثالثة أشد قرباً منا، وبها ثقوب في غاية الصغر هي النجوم والكواكب، وضوْها ضعيف باهت يغشيه البخار الذي يملأ الفضاء بين الأرض والسماء. والأرض في وسط هذه الآلة الضخمة، وهي كالقرص، أو كالاسطوانة، ولا تستند إلى شيء، على عكس طاليس الذي تصور الأرض قرصاً يطفو فوق الماء، ووجود الأرض وسط العالم خاضع لحكم الضرورة ولكنه لم يفسر ما هذه الضرورة، أو كما يذهب بعض المفسرين انها انما تتماسك بتوازنها وبعدها المتساوي عن جميع الجهات.

وترجع علة الكسوف والخسوف إلى إنسداد الثقوب في الحلقات بالأبخرة المتصاعدة التي تغطيها. والبحر هو أصل هذه الأبخرة التي تصعدها الشمس. والهواء هو علة الرعد والبرق والرياح، لأن الهواء ينحبس في السحاب الكثيف ثم ينطلق بعد ذلك بقوة، فيحدث انشقاق السحاب صوت الرعد وتحدث الرياح حركات الهواء الشديدة الحادثة عند التبخير، وتضرب الرياح الأرض ضرباً شديداً عندما تجف الأرض من حرارة الشمس، فتحدث الزلازل من هذا الضرب أو هذه الهزة. وقد كانت آسيا الصغرى موطناً ولا تزال لكثير من الزلازل.

ومن أطرف ما جاء به عقل أنكسماندروس نظريته العبقرية في أصل الحياة، ولندع الكُتّاب القدماء يتكلمون مرة أخرى (ترجمة المصدر السابق، ص 62-63) :

«نشأت الكائنات الحية من الرطوبة، بعد أن تبخرت بالشمس. وكان الإنسان كغيره من أنواع الحيوان، فكان في البدء سمكاً (هيبوليتوس).

«تولد أول الحيوانات في الرطوبة. وكان كل منها مغلفاً بقشرة كثيرة الأشواك. فلما تقدم بها الزمن انتقلت إلى أجزاء أكثر يبوسة، ولما نفضت عنها قشرها لم تعش إلا فترة قصيرة من الزمن (آيتيوس).

وأيضاً فإنه يقول بإن الإنسان يولد أصلاً من أنواع أخرى من الحيوانات، وعلة ذلك أن سائر الحيوانات الأخرى تلتمس طعامها بنفسها بسرعة أما الإنسان وحده فيحتاج إلى زمن طويل من الرضاعة، وبناء على ذلك فلو كان الإنسان كما هو الآن ما عاش أبداً (فلوطرخس).

يقول بأن الناس نشأت في داخل الأسماك، وبعد أن تربوا فيها كالقرش (كلب البحر) وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم، قذف بهم أخيراً على الشاطىء وضربوا في الأرض (فلوطرخس).

ومن هذه النصوص يتبين لنا أهمية الجديد الذي أتت به فلسفة أنكسماندروس في هذا الميدان، ويمكن إيجازه كما يلي:

1 ـ اهتم بتطوّر الانسان وليس بحاضره وحسب.

2 ـ وضع الانسان في إطار الكائنات الحية والطبيعة.

3 ـ انتهى إلى أن وضع الانسان الحالي ليس هو الحالة الأصلية التي كان عليها دائماً، ويحاول البرهنة على ذلك بالملاحظة المقارنة وبالحجة العقلية.

4 ـ يستخدم فكرة الأطوار ويربطها بالحاجة إلى الحماية، ويوظف فكرة الزمن، مما قد يشير إلى توصله إلى إدراك فكرة التكيف مع البيئة.

5 ـ وهو بهذا، في رأي بعض المؤرخين، يعد سلفاً بعيداً من أسلاف داروين العالم البيولوجي الانكليزي صاحب نظرية التطور، لأن انكسماندروس لا يقدم فقط أفكاراً حول تغير أشكال الكائنات الحية في علاقتها بالبيئة، بل ويعتمد كذلك على ملاحظاته من البيئة البحرية المحيطة بأيونيا، بل ربما يلمح البعض كذلك في ثنايا ما يُنقل عنه فكرة البقاء للأصلح.

يتفق المؤرخون المحدثون، في جملتهم، على قوة فكر انكسماندروس وعمق نظرته واتساعها معاً، ويضعونه في مكان الشرف بين الملطيين الثلاثة، بل ويرى بعضهم أن نظرياته تدل على أنه أول من قدم رؤية ميتافيزيقية للكون ككل، كما يدل على ذلك نصه الوحيد حول العدالة وحكم الزمان. ومن المفهوم الأهمية التي يحتلها باعتباره أول من كتب كتاباً في الفلسفة، وأول من قدم تصوراً شاملاً لمجمل مكونات الكون، وباعتبار طرافة فرض الأبيرون، وتقديمه لفكرة الأضداد المتصارعة الحار والبارد، وفكرة العوالم المتعددة، والطابع العقلي الذي يسود كل تفكيره، كل هذا أمر مفهوم، ولكن أنكسماندروس يبدأ اتجاهاً عظيم الأهمية في تاريخ العلم، ذلك هو استخدام النماذج الرياضية في التفكير حول العالم، مما جعل بعض المؤرخين يرون في نظرياته «انتصاراً للخيال الهندسي». فانظر إلى تصوره عن نظام الأفلاك تجده تصوراً يريد أن يكون شاملاً ويستخدم فيه النسب الهندسية، فهو أول من بحث في تحديد مدى بعد النجوم عن بعضها البعض وقدر أحجامها، وقد رأى أن النجوم تتجمع في حلقات، والعالم كله كرة كاملة الاستدارة وفي وسطها تقوم الأرض. ورأى أن النجوم تتجمع في حلقات، والعالم كله كرة كاملة الاستدارة وفي وسطها تقوم الأرض. ورأى أن دورة الشمس ودورة القمر والنجوم دائرية هي الأخرى، وأبعد الحلقات هي حلقة الشمس التي يزيد قطرها عن قطر الأرض بسبعة وعشرين مرة، ثم حلقة القمر التي يزيد قطرها عن قطر الأرض بثماني عشرة مرة، ثم حلقة النجوم الثابتة وهي الأقرب إلى الأرض وربما كانت نسبتها نصف النسبة السابقة، وحيث أن قطر الأرض عنده هو ثلاثة أمثال ارتفاعها، فأنه يكون لدينا تصور رياضي للكون تمثله الأرقام: 3 ,9 ,18 ,27، وهي أرقام ربما كانت ذات تقديس خاص، وستعود إلى الظهور في حسابات الفلكيين اليونان، ويُظهر نفس الاهتمام الرياضي في الخريطة التي يقال إن أنكسماندروس كان أول من تصورها للعالم، فيحتمل أنها كانت تنقسم إلى قسمين متساويين: نصف لآسيا ونصف لأوروبا، وربما اقتطع انكسماندروس جزءاً من آسيا لمنطقة الصحراء الغربية غرب النيل التي سماها اليونان لوبيا، ويتوسط أوروبا نهر الدانوب ويتوسط لوبيا نهر النيل. والظاهر أن عمل أنكسماندروس في هذه الخريطة كان يقوم على أسس هندسية. والذي يدل عليه هذا كله أن أنكسماندروس لا شك قد أدرك فكرة النظام وأنها أساس فهم الكون، كما أن نصه الذي وصل إلينا يدل على أنه توصل بالفعل إلى فكرة القانون العام (حكم الزمان) الذي يخضع له كل شيء طبقاً للضرورة. ومن أهم مناحي عبقرية أنكسماندروس أنه توسل بنموذج المدينة البشرية ليتفهم نظام الكون ككل، كما تدل عليه الاصطلاحات القانونية في ذلك النص المشار إليه. ونظريات انكسماندروس، وإن تكن قد تدل على حس ديني أو

أخلاقي على الأقل، إلّا أنها تستقل عن التصورات الدينية السائدة عند اليوناني، ويكفي في هذا الصدد أنه حاول تقديم تفسير ميكانيكي لنشأة الكون، رافضاً حكايات الشعراء والأساطير حول زواج هذا الإله من تلك الآلهة ليظهر كذا وكذا من أجزاء الكون.

انكسامينيس

رغم أن هذا الفيلسوف الملطي الثالث ليس من درجة سلفية، ولا تخرج له صورة شخصية بارزة في اقوال القدماء عنه، إلّا أنه كان أكثر الثلاثة تأثيراً فيمن بعده، ونظر مفكرو القرن الخامس ق.م. إلى نظرياته باعتبارها الممثلة للفكر الطبيعي في ملطية. وهو يوصف بأنه صديق انكسماندروس وصاحبه وخليفته، ولم يصلنا عن حياته شيء أكثر من أنه «ازدهر»؛ أي بلغ الأربعين، في 546-545ق.م. وهو عام غزو الملك الفارسي قورش لعاصمة مملكة ليديا سارديس، وهو بهذا يكون أصغر من أنكسماندروس بحوالي خمسة وعشرين عاماً، وربما توفي حوالي سن الستين. ويقول ديوجينيس اللايرسي إنه كان يكتب بلغة أيونية بسيطة ومقتصدة، وهو ما قد يعني أن كتابه ظل متداولاً حتى العصر الهلينستي.

أهم ما يميز انكسامينيس هو قوله بالهواء من جهة، وتوصله إلى مفهومي التكاثف والتخلخل من جهة أخرى. والمرجع الرئيسي حول أفكار انكسامينيس ليس أرسطو هذه المرة، فهو لا يعرض له بالاسم الا ثلاث مرات وحسب في كل مؤلفاته التي وصلتنا، وإنما هو ثاوفراسطس الذي يقال إنه كتب رسالة خاصة حول فلسفته. وفيها يلي نصان قديمان يعودان في النهاية إلى ثاوفراسطس:

أ ـ سمبلقيوس: «أنكسامينيس، ابن يوربستاتوس، صاحب أنكسماندروس، يقول هو الآخر مثله إن الطبيعة الأساسية واحدة ولا نهائية، ولكنها ليست غير محددة على ما ذهب انكسماندروس، بل هي محددة، لأنه يقول إنها الهواء، وهي تتمايز من حيث الجوهر بالتخلخل والتكاثف. فإذا ما صارت أخف فإنها تصبح ناراً، وإذا ما صارت اكثف تصبح ريحا ثم سحاباً ثم ماء حين تزداد كثافة ثم تراباً ثم أحجاراً، ومن هذه تخرج باقي الأشياء. وهو أيضاً يجعل الحركة خالدة، ويرى أن التغير ينشأ من خلالها».

ب ـ هيبوليتوس: «أنكسامينيس... قال إن الهواء اللانهائي هوالمبدأ، منه تنشأ الأشياء التي تتكون وتلك الكائنة والتي سوف تكون والآلهة والكائنات الإلهية، وعن هذه ينتج كل الأشياء الأخرى. وها هي طبيعة الهواء: حين يكون متعادلاً على أكثر ما يكون فإنه يكون غير مرئي، ولكنه يظهر في البارد والحار والرطب وفي الحركة. والهواء في حركة دائماً، لأن ما يتغير لا يتغير إلّا بوجود الحركة. ويكون الهواء اكثف أو أخف فإنه يتخذ مظاهر مختلفة... وهكذا فإن أعظم مكونات الكون والفساد هي الأضداد: الحار والبارد».

لِمَ قال انكسامينيس بالهواء مادة أصلية؟ دفع المفسرون بعدة آراء، منها: أ) إن الهواء أسهل المواد قدرة على التشكل، وبالتالي فهو أقدرها على تفسير التغير وهو المشكلة الكبرى التي جابهها الفكر الأيوني وحاول تفسيرها، ب) الهواء قادر على الاكتفاء بذاته على خلاف الماء الذي يحتاج إلى حامل يحمله، جـ) وهو منتشر انتشاراً لا تحده حدود، د) وربما نظر انكسامينيس إلى الكون وطبق عليه ما يقيم الكائن الحي، وهو النَفَس، ولهذا فإن الهواء يسمى عنده أيضاً Pneuma (نَفَس).

والهواء عند انكسامينيس أقدر من الماء على القيام بوظيفة المادة الأصلية التي تبقى هي هي رغم ظهورها تحت مظاهر مختلفة، وهو مثل الأبيرون يحيط بكل شيء، وهو مثله أيضاً لا نهائي في امتداده، ولا شك أنه أدخل الهواء الذي يحيط بنا في مفهومه، ولكن فكرة الهواء عند اليونان حتى عصره كانت تجعله على علاقة بالبخار والضباب كذلك، الذي هو الهواء مكثفاً. ويبدو أن انكسامينيس أراد أن يقول إن العالم كله يتنفس، حيث ينسب مصدر قديم إليه قوله: «نفسنا، لكونها هواء، تجعلنا وحدة واحدة وتُوجِهنا، وكذلك فإن النَفَس [أو الريح] والهواء يربط الكون ككل ويحيط به».

وبهذا يكون هذا الفيلسوف قد تنبه إلى فكرة مقابلة العالم الصغير microcosm، الذي هو الانسان، بالعالم الكبير macrocosm الذي هو الكون. وبالنظر إلى الصفات التي وضعها أنكسامينيس للهواء، فإنه من السهل أن نتوقع أنه يصفه أيضاً بأنه إلهي، أو بأنه إله كما يقول أحد نصوص القدماء.

ولا شك أن أعظم مساهمات أنكسامينيس تقوم في تقديمه لمبدأ طبيعي يفسر تكون الأشياء من جهة ويفسر التغير من جهة أخرى. هذا المبدأ أو القانون الطبيعي هو مبدأ التكاثف والتخلخل؛ أي مبدأ الاختلاف من حيث الكثافة، وبالتالي فهو مبدأ طبيعي ومبدأ كمي كذلك، وهو بهذا يشكل تقدماً عظيماً على طريق التفسير العقلي للظواهر. فكيف تظهر المواد الأخرى من الهواء على هذه الطريقة؟ حين يتخلخل الهواء يصبح ناراً، وحين يتكاثف يصبح ريحاً ثم سحاباً ثم ماء ثم

تـراباً ثم أحجاراً في النهايـة. فـالهـواء هـو هـو في كـل هـذه الأشكال، وإنما الاختـلاف يأتي من درجـة الكثافـة التي عليها الهواء في هذا الشكل أوذاك. وبهذا فإن مذهب انكسـامينيـس أبعـد في الاتجاه الـواحدي من مـذهب سلفـه انكسـانـدروس الـذي قَبِلَ وجـود الأضـداد الكيفيـة المتمثلة في الحـار والبـارد والجاف والرطب، ومن جهـة أخرى فـإن انكسامينيس يضيف زوجاً جديداً من الأضداد هـو زوج المكثف والمخلخل، ويفسر به بقية صور الاضداد، وأهمها بالطبع الحار والبارد، فالحار هو الهواء مخلخلاً والبارد هو الهواء مكثفاً، وبينهما يقف الهواء قـائماً على التوازن بينهما. ويبدو أن انكسـامينيس اعتبر الحـار والبارد همـا الحـدين الأقصيـين لعمليـة التكـاثف والتخلخـل. ومن الواضح أن الحركة هي قلب تفسير التكون والتغير، ولهذا كان الهـواء من أنسب المـواد ليكـون أصـلاً لكـل شيء، ويبـدو أن أنكسـامينيس رأى أن الهواء يحتـوي في ذاته عـلى القـدرة عـلى التكـاثف وعلى التخلخـل، وبالتـالي فـلا يجعـل للحـركـة علة مختلفـة عن الهـواء ذاتـه. وهـو قـد ربط بـين الحـركـة ودرجـة الحرارة، فالشمس أرض، وإنما يأتي ارتفاع حرارتهـا من سرعة حـركتهـا، وربمـا استقى الصلة بـين الأمـرين من الـظواهـر الانسانية مثل الجري وفرك اليدين. والهواء نفسه غـير منظور، وإنما يصبح كذلك عن طريق الحار والبارد والرطب والمتحرك.

وأول ما يحدث في تكون الكون هو تكثف جزء من الهـواء، وبذلك فإن البارد هو أول ما يظهره وبالتالي فـإن الأرض اسبق في الظهور من نجوم السماء، وقـد ظهرت عـلى شكل مسـطح كمثل سطح المائدة فاستطاعت أن تمتطي ظهر الهواء. وبذلـك يقـترب انكســامينـيس مـن رأي طــاليس في وضــع الأرض والاختلاف هو أنه يضع الهـواء بدلاً من المـاء. وقد خـرج من الأرض الشمس والقمر والنجوم عن طريق البخار الذي يرتفع من الأرض ويتخلخـل، ويصبـح نــاراً منهـا تتكــون أجســام السماء.

تتعدد الظواهر التي تدل عـلى عظم تـأثير انكســامينيس من جـاء بعده من الفـلاسفـة الـطبيعيـين، سـواء في غـرب العـالم اليـوناني، مثـل فيثـاغـورس، أو في شرقـه من جـديـد، مثـل انكساغوراس والمدرسة الذرية، حتى لقد ظهرت آراؤه وكـأنها تقدم نظريات المدرسة الملطية ككل. ولا ريب أنه امتـداد لكل من طاليس وانكسماندروس، وإن كان يبدو في أكثر من موضع في آرائه رجعة إلى الأول وتخلفاً عن الثاني، وليس المثال الوحيد على ذلك هو قوله بمادة متعينـة أصلاً للكـائنات مثـل طاليس، إنمـا هـو يتخلى عن التصـور الـرائـع لـوضـع الأرض عنـد انكسماندروس (الأرض كالاسطوانة ساكنة لا يسندها شيء ولا تقع لتوازنها وبعـدها المتسـاوي من أطراف العـالم) ليقول مثـل طاليس بأن الأرض مسطحة وأنها تـطفو، ليس عـلى الماء، بـل على الهواء. ومع ذلك فـإن في صفات الهـواء كثيراً من سـمات الأبيرون، فهو مثله يحيط بكل شيء ولا حدود لـه وإلهي ودائم الحركة. وهـو إذا كان يتخلى عن أفكار سلفـه الجريئـة إلاّ أنه يسـير في اتجاه التصـورات العقلية العلميـة الرزينـة التي تتخلى عن الطابع الأخلاقي الذي ميز تصورات أنكسماندروس، مثل القول بالصراع بـين الأضداد وقـانون العـدالة، ليقـول بفكرة رائعة هي فكرة التكاثف والتخلخل مفسراً للتغير. وهي فكـرة رائعـة لأنها طبيعية ولأنها ذات طـابع كمي خـالص، وكذلـك لأنها تحفظ للمـذهـب الواحـدي المادي اتسـاقـه كـاملاً، فمن الصعب أن نـبرر علة انفصـال الأضـداد عن الأبـيرون عنـد انكسماندروس، بالإضافة إلى أنها ستصبح شيئاً مختلفاً عنه، أما عند انكسامينيس فإن الهواء هـو المادة الأصليـة للكائنـات وهو نفسه الذي يكـوّن طبيعة الكـائنات، فليس هنـاك اختلاف في الطبيعة بين الأشـياء وبـين أصلها، وكـل ما في الأمـر أن هنـاك اختـلافاً في درجـة كثـافـة الهـواء في شكله هـذا أو ذاك. ومن ناحية أخرى فلا يخلو أنكسـامينيس من جرأة عقليـة حين يعلن صراحــة أن الشمس أرض (وهــو مــا سيحــاكـم من أجـله انكسـاغـوراس من بعـد، حـوالي عـام 430ق.م. تحت اسم الالحاد).

خلاصة

هؤلاء هم فـلاسفة اليـونان الثـلاثة الأول والـذين يكوِّنـون المدرسة الأيونية أو المدرسة الملطية. وقد تميزت النزعـة الأيونيـة دائماً بعدة خصـائص: منها الاتجـاه العلمي الـطبيعي، ومنهـا العقلانية ورفض التفاسير الدينية والأسطورية، ومنها المادية أي القول بأن طبيعة الكون مـادة، ومنها الـواحديـة أي القول بـأن تلك المادة شيء واحد، وذلك في مقابل التعدديـة التي ستتأكـد عنـد الفيثـاغـورية مثـلاً أو عند المـدرسة الـذرية، ومنهـا تعـدد اهتـمامات علمائهـا من فلك إلى جيولـوجيا ومن ريـاضيات إلى جغرافيا. إن ما يضم الفلاسفة الثلاثة الأول انهم سألـوا هذا السـؤال الهام: ما أصل الأشياء الـواحد الثـابت، والذي يبقى هـو هو رغم التحـولات والتغيـر؟ وكيف نفسّر هـذا التغيـير، وخاصة في شكله الأقصى، شكـل التكّون والفسـاد، أو النشأة والعدم؟ وقد قدموا كما رأينا إجابات مختلفة وانتقد الخلف منهم السلف، فأكدوا بالعمل مبدأ حرية الفكر وما يحمله من رفض الفرض والاستبداد العقلي، فأعـدوا الطريق لكـل من جاء من بعدهم من فلاسفة اليونان الذين سيأكدون على قيمة العقـل،

حتى تهاجمها في العصر الهلينستي تيارات الديانات الشرقية التي أخذت لنفسها نموذج السيطرة المستبدة السياسية وطبقتها في ميدان الفكر.

وإذا كان تاريخ المدرسة الأيونية ينتهي مع أنكسامينيس، أو مع هيراقليطس على الأبعد، فإن هذا لا يعني انتهاء تأثيرها، بل إن هيبون من ساموس سوف يقوم في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م. ليعيد مذهب طاليس في الماء كمبدأ أول، كما أن اتجاهات المدرسة سوف تظهر في أعين الأجيال التالية في صورة مذهب انكسامينيس على الأخص الذي سيحظى باعتبار أعظم من سلفه، وربما سينقل عنه فيثاغورس بعض آرائه إلى القسم الغربي من العالم اليوناني (جنوب ايطاليا وصقلية)، كما أن هذا الغرب اليوناني سوف يشهد أيونياً آخر يهاجر إليه هو اكسينوفانس، كما يبدو أن بارمنيدس كان يعرف مذاهبها وينتقد بعضها. ويرى بعض الباحثين أن الروح الأيونية، بمعنى الاهتمام العلمي بالوقائع وبالطبيعة المحسوسة والروح النقدية وعدم التأثر بدواعي الميول التصوفية او الدينية بوجه أعم، سوف تعود إلى الظهور مع المدرسة الذرية وعند انكساجوراس، بل يمكن القول بأن هناك أيونياً عظيماً آخر، من حيث الانتماء المعنوي في المعنى الأعم، ذلك هو ارسطو نفسه.

عزت قرني

البابية والبهائية

Babism - Baha'ism
Babisme - Baha'isme
Babismus - Baha'ismus

أولاً ـ البابية :

1 ـ الباب :

شهد القرن التاسع عشر ثلاث فرق اسلامية تلفيقية الى حد كبير هي الأحمدية في الهند التي يطلق عليها كذلك القديانية وقد أسسها غلام أحمد 1835-1908 والبابية في ايران التي أسسها ميرزا علي محمد الملقب بالباب 1819-1850 والبهائية التي حلت محل البابية بدءاً من عام 1863 وهي تلك الفرقة التي أسسها ميرزا حسين علي نوري الذي اشتهر باسم بهاء الله. وللوقوف على البهائية لا بد من الرجوع لأصولها ونعني بها عقيدة البابية التي كانت للبهائية بمكانة الأصل والمنبت.

كانت الأحوال السياسية في الدولة الفارسية قد ساءت الى حد كبير جداً ولذا تلهف الشعب الفارسي على ظهور مخلص يكون له صفة دينية يحقق له المعجزة. وليس هذا بالأمر الغريب، انما هذا شأن الشعوب المتخلفة دائماً اذا ما اعتصرتها المشاكل والمحن وشق عليها الحل الانساني انصرفت عنه وانتظرت المخلص. وسرعان ما تحقق أمل الشعب بظهور المهدي المنتظر الذي اتخذ لنفسه اسم الباب، فالتف حوله الناس معتقدين أن دعوته انما هي دعوة اسلامية اصيلة. ولد الباب واسمه ميرزا علي محمد في شيراز في اول محرم سنة 1235 هـ . الموافق 21 اكتوبر سنة 1819، من أب تاجر هو ميرزا رضا البزاز وأم ادعت أنها من نسل فاطمة بنت الرسول.

توفي والده وهو طفل فتولاه خاله الذي كان يعمل بالتجارة والذي سيعمل معه فيها فيما بعد. درس مبادىء اللغتين الفارسية والعربية وان ادعت البابية بعد ذلك انه كان أمياً تماماً وأن كل ما جاء به كان وحياً. تلقى تعاليم الشيعة من فرقة تدعى الشيخية كانت قد انفصلت عن الشيعة الامامية التي تمثل اغلبية الشعب الفارسي. والشيخية التي أسسها الشيخ احمد الاحساني في القرن الثاني عشر الهجري طورت مفهوم المهدي المنتظر فلم يعد هو ذلك الذي ولد من مئات السنين واختفى على أن يعود في يوم موعود، بل هو شخص سيولد في يوم موعود. وبهذا خالفت أصلاً جوهرياً من أصول عقيدة الشيعة الاثني عشرية بل والاسماعيلية، وفتحت الباب على مصراعيه لإمكان ظهور مهديين أو مدعين للمهدية في نطاق التشيع. وكان كاظم رشتي خليفة الشيخ الاحساني يبشر بقرب ظهور الامام المهدي المنتظر ولذا عندما ظهر الباب وادعى دعوته وهو أصلاً من أتباع الشيخية، اعتبرته هذه ممهداً أو مبشراً بظهور المهدي المنتظر.

نعود لميرزا علي محمد لنقول إنه شاع عنه قضاء النهار بطوله فوق سطح منزله في بوشهر، حيث كان يقيم مع خاله بعد وفاة والده، تحت اشعة الشمس المحرقة حاسر الرأس منهمكاً في الاذكار وفي تلاوة الاوراد. ومن المعروف ان المتصوف المتعبد يحتاج للخلوة بنفسه في مكان هادىء لا يشغله فيه شيء عن التوجه الى الله. أما اختياره مكاناً حاراً للغاية عمداً فإنما يدل على نوع من التطرف بلا شك! وأنهى ميرزا علي محمد اعتكافه بظهوره بين الناس وبادعائه انه باب المهدي. أقبل عليه البعض مؤمنين بدعوته فلما بلغوا الثمانية عشر اسماهم بحروف لفظة حي التي تبلغ بحساب الحروف ثمانية عشر. أرسل هؤلاء دعاة لمذهبه ومبشرين بظهوره الى كل من خراسان وكرمان دون بقية بلاد ايران. وسبب اقتصاره على خراسان محاولة استغلال

رواه احمد البيهقي في كتاب **دلائل النبوة** جاء فيه «اذا رأيتم الرايات السود من قبل خراسان فأتوها فإن فيها خليفة اللّه المهدي».

وقد سمي ميرزا علي محمد بالباب (أي باب المهدي) نسبة الى ما جاء في القرآن ﴿وآتوا البيوت من أبوابها﴾ (البقرة، 189)، والى الحديث النبوي: «انا مدينة العلم وعلي بابها»، فهو الباب الذي سيؤدي بالناس الى معرفة المهدي المنتظر أي أن بواسطته سيتعرف الناس على الامام الثاني عشر الذي تنتظره الشيعة الإثنا عشرية.

ولا نرى ضرورة لتتبع احداث حياة الباب العجيبة ونكتفي بالقول إنه هو ودعوته سببا الكثير من الاضطرابات والقلق للحكومة الايرانية ولذا اعدمته في السابع والعشرين من شعبان عام 1266 هـ. الموافق التاسع من يوليو ـ تموز من عام 1850. ولقد تركت جثته وجثة زميله في العراء لتنهشها الكلاب إلى أن دفنه اتباعه في مستودع سري، ثم نقل جثمانه إلى فلسطين بعد عدة سنوات واقيم له قبر عظيم فيها في عكا. وإلى جوار هذا القبر أقام فيما بعد بهاء اللّه طوال اقامته في عكار حتى جاءته المنية فدفن فيه بدوره.

2 ـ العقيدة البابية:

في البداية اعلن ميرزا علي محمد أنه الباب الذي يبشر بظهور المهدي المنتظر. ولكن الطموح الانساني الذي يحثه النجاح دفع بالباب الى تطوير مفهوم الباب فلم يعد هو المبشر بالمهدي المنتظر المستور بل اصبح هو ذاته ذلك المهدي المنتظر الذي سيهدي العالم للحق. يقول في **البيان**: «وانني أنا القائم الذي كل ينتظرون يومه وكل به يوعدون وقد خلقني اللّه بأمره وجعلني قائماً على كل نفس بما قد اتاني اللّه من الآيات والبينات إنه هو المهيمن القيوم ولعمري اول من سجد لي محمد ثم علي ثم الذين هم شهداء من بعده ثم ابواب المهدي». وربما كانت عقيدة الامام والمهدي المنتظر هي العقيدة الوحيدة التي احتفظت بها البابية من عقائد الشيعة الامامية كما انها نقطة الالتقاء الوحيدة بينها وبين الاسلام أما فيما عداها فليس ثمة علاقة بين البابية والمبادىء الاسلامية.

لقد استلهم الباب غلاة الشيعة وخاصة الاسماعيلية الباطنية لوضع نظريته ولم يقف عند هذا الحد بل ترك لقب الباب وادعى انه النقطة. وتفسيره للنقطة عجيب يقول في **البيان**: «إن محمداً كان بمقام الالف وانا بمقام النقطة». والنقطة عنده ليس مجرد نبي بل هو تشخيص او تجسيد للّه. وعندما بلغت به الجرأة هذا الحد واصبح يلقب نفسه بالنقطة تخلى عن لقب باب الباب لأحد اتباعه وهو ملا حسين بشرويه الخراساني الذي سيصبح فيما بعد بهاء اللّه. ومن الألقاب التي اتخذها ميرزا علي محمد لنفسه لقب الذكر مدعياً أنه المراد من الآية ﴿انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون﴾ (الحجر، 9). ومن الآية ﴿فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾ (النحل، 43). وكذلك لقب خالق الحق !. وهذه الالقاب التي خلعها على نفسه تعكس تصوراته للدور الذي ارتآه لنفسه بل وللعقيدة بأكملها.

ومن العقائد التي اخذ بها الباب عقيدة البداء. إلا ان الباب كعادته حرَّف هذه العقيدة الشيعية الاساسية تحريفاً كبيراً بحيث اصبحت على يديه مختلفة تماماً عما كانت عليه أصلاً. لقد اصبحت البداء عنده قدرة اللّه على الرجوع عن اوامره السابقة. ومن الجلي أن الاسلام لا يحوي مثل هذه العقيدة، فمفهوم الألوهية الاسلامي مما يتعارض مع هذا المفهوم. وعندما يقول الاسلام بالنسخ يعني تغيير اللّه لبعض القواعد التشريعية التي جاء بها الرسل السابقون على محمد والتي عدلها اللّه لتتناسب مع التغيير الذي طرأ على تطور الحياة الانسانية. وفي اعتقادنا ان الباب قال بهذه العقيدة ليبرر كل ما يتناقض في مذهبه مع ما جاء في الأديان السماوية الثلاثة السابقة.

وادعى الباب أن اللّه واحد تماماً كما هو واحد في الاسلام وفي سائر العقائد السماوية. إلا أن المدقق في هذا الادعاء يتضح له أن وحدة اللّه عنده ليست وحدة حقيقية بل هي وحدة بين جوهرين: الجوهر الإلهي وهو اللّه والفيض الصادر عنه الذي يخلق كل شيء، وما هذا الفيض إلا النقطة كما ذكر في **البيان**. خالق الكون عند الباب ليس هو اللّه إذن إنما هو النقطة أي نقطة بدء الخلق. وهكذا جعل الباب نفسه هو الخالق، وهو الذي بعث بكل الرسل الى البشرية وهو الذي تجسد فيهم على التوالي. تجسد ـ فيما ذهب ـ في آدم، ثم في ابراهيم، ثم في موسى، ففي المسيح، وفي محمد، بل وليس هناك ما يمنع تجسده في المستقبل في كل خلفائه. وهكذا ابتعدت البابية تماماً عن المفهوم الاسلامي للنبوة، فالانبياء لديها ليسوا بشراً كما تقول العقيدة الاسلامية وتصر على ذلك، بل هم تجسيدات مختلفة للفيض الإلهي. وليس بغريب قول الباب بذلك المفهوم الأقرب الى مفهوم التناسخ، إذ ان هذا الاخير كان من المعتقدات الباطنية التي انتشرت في بلاد العجم منذ بدء التشيع. ولذا لم يكن بغريب أن يدعي بعض اتباع الباب، استغلالاً لهذا المفهوم التراثي الراسخ في نفوس الفرس، أن الباب هو الحسن، وأن يدعي بعضهم أنه الحسين، وأن يدعي بعض ثالث انه غيرهما من الأئمة. نسبت البابية كل صفات الألوهية للفيض او للنقطة؛ وسلبتها من

مفهوم اللّه فأصبح عندها جوهراً بلا أُسّ ولا وظيفة !

وميرزا علي محمد لا يعترف بالبعث ولا بيوم الحساب بالمعنى الذي جاءا به في القرآن. فالبعث عنده بعثان اولهما ساعة أن اعلن رسالته كمهدي منتظر أي الساعة الثانية والدقيقة الحادية عشرة من غروب شمس اليوم الرابع الموافق الخامس من جمادي الأول سنة 1260 هـ. ولا ندري كيف فات دقته العلمية تحديد التوقيت الذي التزم به. اما قبل هذا البعث فكان الناس يجهلون الحقيقة ويعيشون بلا هدف، حياة جسمانية فحسب، والحياة الجسمانية هي والموت واحد. وبظهوره ظهرت الحقيقة ولم يعد هؤلاء الناس جهلاء انما هم بعثوا للحياة الحقيقية بعد ان كانوا أمواتاً. والناس بعبادتهم للباب - فيما ادعى هو - يحققون الهدف من وجودهم ويستمتعون بمباهج هذا الوجود اما اذا تجاهلوا الباب فسيحكم عليهم بمواصلة حياة الجهل التي لا هدف لها ولا مباهج فيها، تلك الحياة الجسمانية التي هي اشبه بالموت. اما البعث الثاني فهو ذلك الذي يتجسد فيه هو مرة اخرى في صورة انسانية جديدة بعد ان يكون انهى وجوده الارضي الاول. هذا البعث هو إذن بعثه هو وليس بعث البشر جميعاً. وكما جعل البعث بعثين جعل الحساب حسابين الاول هو الحساب الصغير ويتمثل في محاسبة كل نبي للناس في عصره على موقفهم من النبي السابق عليه. ومعنى هذا ان الباب جاء في الارض ليحاسب الناس على موقفهم من محمد الذي كان قد جاء بدوره ليحاسب الناس على موقفهم من عيسى، وهكذا. اما الحساب الكبير فسيكون يوم ان يبعث الباب مرة اخرى كما سبق أن بينا عند الحديث عن البعث الثاني.

ومما أخذه الباب عن الاسماعيلية اهتمامهم بالحروف وعنايتهم الفائقة ببيان قيمتها العددية. وذهب الى أن اهم هذه الحروف على الاطلاق هي تلك التي تكون تعبير بهاء اللّه، إذ أن هذا التعبير يعبر عن الوحدة الإلهية، وقيمته العددية تسعة عشر. ولقد جعل هذا الرقم رقماً مقدساً كما جعله نقطة ارتكاز لكل حساباته وتفسيراته العددية للامور المختلفة تلك التفسيرات التي شغلت جانباً كبيراً من أفكاره وكتاباته. ومرة اخرى يطرح نفسه علينا هذا السؤال الفلسفي الخالد: لماذا؟ لماذا اختار الباب الرقم تسعة عشر بالذات؟ قلنا إن تعبير بهاء اللّه عنده قيمته تسعة عشر، وما نضيفه الآن أن هذا التعبير مرادف للفظة الحي في مذهبه. واكد الباب أن حروف الحي او بهاء اللّه هي كناية عن تسعة عشر انساناً هو أولهم، ويأتي بعده على التوالي ملا علي محمد البارفروشي او المازندراني الملقب بالقدوس، فملا حسين بشرويه الملقب بباب الباب والذي سيصبح فيما بعد بهاء اللّه، فاقا محمد حسن وهو أخوه، فاقا ميرزا باقر الصغير وهو ابن خاله، فملا علي البسطامي، فقرّة العين الطاهرة تلك المرأة اللغز التي نؤجل الحديث عنها قليلاً (والغريب انها لم تلتق بالباب ابداً)، فمحمد ابدال، فكاتب ولي الباب اقا السيد حسين اليزدي بن اقا السيد احمد، فميرزا محمد روضة، فخوان اليزدي، فسعيد الهندي، فملا محمد الخوئي، فملا خدا بخشي القوجاني، فملا جليل الرومي، فملا باقر التبريزي، فملا يوسف الاردبيلي، فميرزا هادي القزويني، فميرزا محمد القزويني، فملا حسين البجستاني. والغريب أن هذا الاخير تراجع تماماً عن موقفه وانكر الباب والبابية على اثر مقتل الباب ولما سئل عن سبب ذلك اجاب مفسراً موقفه «إنني لم اكن جديراً بأن اعد من حروف الحي لأن هذا المقام فوق كفاءتي وجدارتي». ومن الباحثين من يعلل تقديس البابية للرقم تسعة عشر بأن هذا الرقم يتكون من الرقم اثني عشر وهو رمز الاثني عشرية، ومن الرقم سبعة وهو رمز الاسماعيلية، إذ أن الباب استقى مذهبه من هاتين الفرقتين، ونعتقد ان الرأي الاول اقرب للصواب لأنه يمثل التعليل الذي يقدمه البابية انفسهم لاختيار هذا الرقم بالذات ليكون مقدساً. اما الرأي الثاني فهو رأي الباحثين الذين يحاولون دراسة اي مذهب بمنهج التأثير والتأثر ولذا رأوا ان هذا الرقم المقدس هو خير دليل على تأثر البابية بكل من الاثني عشرية والاسماعيلية.

واشترط الباب عدم تأويل او تفسير نص من نصوص بيانه ذهب فيه الى أن مدة ألوهيته هي 2031 عاماً يطلق عليها اسم المستغاث. وكل من يدعي شيئاً في غضون مدة المستغاث هذه فلا يقبل منه اطلاقاً، اما من يدعي شيئاً بعدها فطاعته واجبة. يقول في البيان «كل من ادعى أمراً قبل سنين المستغاث فهو مفتر كذاب اقتلوه» وهكذا اراد هذا المختل ان يضمن لمذهبه الاستقرار بواسطة الارهاب والتهديد بالقتل لمدة الفي عام !

وجعل الباب قبلة الصلاة شخصه اذا كان حاضراً او المنزل الذي ولد به في شيراز إن كان غائباً، كما جعل هذا المنزل هو مكان حج الاتباع. وجعل الصلاة ركعتين فحسب وقت الصباح. اما الصوم فهو لمدة شهر من الشهور البابية اي لمدة تسعة عشر يوماً على أن يكون أول ايام عيد الفطر هو يوم 21 مارس - آذار، - اي يوم عيد النيروز وهو عيد الربيع عند الفرس. ومن احكامه التي ينكرها اتباعه انه يجب تخريب جميع الاماكن المقدسة كمكة وبيت المقدس وقبور الانبياء عند الاستطاعة اي عند امتلاك السلطة. وكذلك وضع الباب

قواعد للزواج والطلاق فحبَّذ الزواج بواحدة وإن سمح بالزواج باثنتين، وحارب الطلاق وإن سمح به تسع عشرة مرة متتالية بين الزوجين على أن يكون بين الزواج والطلاق تسعة عشر يوماً على الاقل. ولا تجوز الحياة الزوجية بعد الطلاق التاسع عشر.

ولم يكتف بالاهتمام بالجانب الديني فحسب بل اهتم ايضاً بالجانب الاخلاقي فنادى بالمساواة وبالاخاء بين جميع البشر، وليس بين المسلمين فحسب، كما نادى بالمساواة بين الرجل والمرأة. وكان للباب موقف عجيب من العلم والتعليم اذ حاربهما وذهب الى انه يكفي تعلم القراءة والكتابة والحساب، أما سائر المعارف فلا داعي لدراستها اذ يكفي للوقوف عليها الرجوع لكتابة المقدس وهو البيان اذ انه يحتويها جميعاً. ولم يكن موقفه من الاديان السابقة بأقل عجباً، لقد أصر على نسخها صراحة وخاصة شريعة القرآن زاعماً ان كل دين افضل من السابق عليه.

3 ـ مؤلفات الباب:

كان انتاج الباب كبيراً رديئاً، يكشف عن جهل شديد بالعلوم الدينية واللغوية على حد سواء. ولعل البيان هو اهم مؤلفاته على الاطلاق وكان قد وضعه عندما لاحظ اقبال الناس عليه معتقدين انه المخلِّص الذي طالما حلموا به. وقد سماه بـ البيان مدعياً أنه المشار اليه في القرآن الكريم بالآية ﴿الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان﴾ (الرحمن، 4). وتأوَّل هذه الآية بأن الانسان هنا هو محمد أما البيان فهو كتابه هذا الذي نحن بصدده. ولـ البيان صيغتان واحدة عربية وأخرى فارسية. ولقد نشر أستاذنا المرحوم الشيخ الدكتور تاج في نهاية كتابه عن البابية البيان العربي وهو كتاب صغير للغاية لا يتعدى الثلاث وعشرين ورقة فحسب وهو سلسلة من اخلاط والعبث، ومحاولة صبيانية لصياغة بعض الأفكار الساذجة على نمط أسلوب القرآن. وكانت هذه المحاولة الفاشلة دليلاً قاطعاً على جهل صاحبها الشديد باللغة العربية. وقد علل الباب ركاكة لغته العربية تعليلاً يدل على عقلية امتلأت بالخرافات والأوهام عندما قال إن الحروف والكلمات كانت قد ارتكبت المعصية في الزمن الأول ولذا عوقبت على تلك الخطيئة بأن قيدت بسلاسل الاعراب. وعندما جاء الباب خلصها ـ فيما يذهب ـ كما خلص كل المذنبين ولذا أصبحت حرة منطلقة لا تخضع لقيود. وربما لا يشعر الباحثون الغربيون بتلك الركاكة اللغوية التي يحسها القارىء العربي لأنهم غالباً لا يطلعون الا على ترجمته الفرنسية التي قام بها جوبينو محسناً لغته الأصلية تحسيناً عظيماً. أما البيان الفارسي فقد ترجمه العلامة نيكولاس وهو المتخصص الأول في المذهب البابي الى اللغة الفرنية. والبيان الفارسي تكرار للموضوعات الأساسية المذكورة في البيان العربي وان كان يضخم بسبب لتفسيرات والايضاحات التي أضافها الباب للأصل العربي.

والبيان: هو كتاب الشريعة والاحكام البابية وفيه تأوَّل صاحبه الاخبار والأحاديث النبوية بما يؤيد مشروعه. ويكفي قراءة اي لوح من الواحه للتيقن من أن الرجل لم يكن لديه رسالة من أي نوع يبلغها للناس. فهو على سبيل المثال يستعمل في اللوح الثاني كل مشتقات كلمة القدم في جمل لا معنى لها يكرر بعضها عدة مرات. ولقد ترك الباب كلا من البيان العربي والفارسي غير كاملين. ولذا يذهب مؤرخو البهائية الى أن الباب فعل ذلك عمداً ليترك الفرصة لبهاء الله لاتمام العقيدة!

واذا كان البيان هو أهم مؤلفاته فإن اولها كان الرسالة العدلية في الفرائض الاسلامية الذي ألفه وهو في كربلاء حيث مشهد الحسين وفيه ينبذ فرائض الاسلام. ومن مؤلفاته كذلك شرح لسورة يوسف يطلق عليه اسم أحسن القصص. وهو تفسير سيء للغاية لا يتعدى كونه مجموعة من الكلمات المرصوصة جنباً الى جنب بلا معنى. وقد كشف فيه الباب عن غرور صبياني لا يليق بالأنبياء عندما قال «إني افضل من محمد كما أن قرآني أفضل من قرآن محمد. واذا قال محمد بعجز البشر عن الاتيان بسورة من سور القرآن فأنا اقول بعجز البشر عن الاتيان بحرف مثل حروف قرآني. إن محمداً كان بمقام الألف وانا بمقام النقطة». وللباب كذلك كتاب على نسق الصحيفة السجادية المنسوبة للامام علي بن حسين بن علي بن ابي طالب. وله كذلك شرح او تفسير لسورة العصر، وله ايضاً صحيفة الحرمين التي يطلق عليها البعض صحيفة الحج. أما كتاب الروح فهو عبارة عن مجموعة من الابتهالات والدعوات، وأما قدوس الاسماء فهو اكثر مؤلفاته غموضاً.

4 ـ تقييم:

من السهل تقييم البابية فأمرها واضح جلي لا يحتاج لعناء من الباحث لكشفه. فبالرغم من كونها استمدت اصولها من احدى طوائف الشيعة الاثني عشرية ونعني بها طائفة الشيخية إلا أنها لا تعدو في بلورتها الاخيرة الا أن تكون تلفيقاً غير متجانس من عقائد شيعية كلها مغالاة وآراء فلسفية شتى منها الغنوصية، ومن أديان مختلفة منها السماوي مثل اليهودية ومنها

غير السماوي مثل البوذية. وبهذا الشكل البابية مذهب بعيد تماماً عن الاسلام بل هي لا تمت بصلة حقيقية لأي دين سماوي اذ انكرت كل المفاهيم الأساسية التي تقر بها كل الاديان المنزلة ولم تحتفظ منها الا باسمها بعد ان اعطتها مضموناً جديداً تماماً. وخير مثال على ذلك مفاهيم الله والرسل والحساب والبعث. وقد اتفق علماء الازهر الشريف في مصر وعلماء الشيعة في العراق وايران على تكفير البابية والبهائية التي انبثقت منها.

* * *

ولنا ان نتساءل لماذا لقيت هذه الدعوة على ما فيها من شطط واضح قبولاً لدى الناس؟ ربما احتاجت الاجابة عن هذا السؤال الى دراسات معرفية - اجتماعية طويلة الا ان القدر الذي وقفنا عليه من الحقائق يتيح لنا القول إن أهم عوامل **النجاح النسبي الذي حققته البابية يرجع الى الجهل. وللجهل** بالطبع اسبابه السياسية والاقتصادية العميقة. وهذا الجهل يجعل الناس يرون الامل الوحيد في الخلاص من مشاكلهم المتشابكة ومن أحوالهم المتردية يتمثل في مبعوث من السماء هو المخلص، أو في تجسيد للّه على الأرض سواء اتخذ لنفسه اسم الباب او النقطة او المهدي المنتظر. أما اذا حاولنا الوقوف على الاسباب الاجتماعية المختلفة سواء اكانت سياسية أم اقتصادية أم فكرية التي كانت وراء النجاح المؤقت للبابية لقلنا إن اهم هذه الاسباب ضعف الحكومة الفارسية نتيجة للانتفاضات الشعبية المتلاحقة التي هزتها بعنف من جهة، ونتيجة للصراع على السلطة من جهة اخرى، ذلك الصراع الذي كان الشاه محمد شاه احد طرفيه بالطبع وكان اعمامه هم طرفه الثاني. أما ثاني هذه الاسباب فهو تبديد جهد الدولة في محاولة قمع عصيان الافغان الذين كانوا يتبعون الدولة الايرانية والذين استطاعوا في نهاية صراعهم مع الدولة الحصول على الاستقلال. وثالث اسباب نجاح البابية هو فساد الجهاز الحاكم واستغلاله للرعية، وموالاة بعض المسؤولين وعلى رأسهم ميرزا آقا خان النوري المازندراني الى انكلترا. وموالاة البعض الآخر لروسيا. فاذا اضفنا الى هذه الاسباب انحدار الفقهاء الى جهل لا يليق برسالتهم في الأمة والى استغلال بشع للناس، واضطهاد الحكومة للعلماء الحقيقيين ومطاردتها لهم لعلمها بأنهم يمثلون الخطر الحقيقي عليها لأدركنا أن جوهر اسباب ظهور الحركات السرية الغريبة في كل زمان وفي كل مكان لا يتغير.

ثانياً - البهائية:

1- بهاء اللّه:

كان الباب قد عين لخلافته أخوين من نبلاء الفرس هما أبنين لأحد الوزراء هما ميرزا يحيى علي نوري وميرزا حسين علي نوري. وكان لقب الاول هو صبح ازل ولقب الثاني هو بهاء اللّه. ولد بهاء اللّه في الثاني من محرم من عام 223 هجرياً أو في الثاني عشر من نوفمبر - تشرين الثاني - من عام 1817 في اقليم مازندران. وفي سن الثلاثين اعتنق بهاء اللّه البابية وذاع صيته لبلاغته وثقافته العريضة. واستمرت حركة البابية وبهاء اللّه من ألمع زعمائها كفرقة سرية تعمل في الخفاء بعيداً عن عيون الدولة الى أن وقعت محاولة اغتيال شاه ايران نصير الدين في اغسطس - آب من عام 1852 واتهمت فيها جماعة من البابية فقبض على معظم اتباع هذا المذهب ومن بينهم الاخوان **يحيى وحسين علي نوري. ونجح احد اقاربهما وكان وزيراً في** الابقاء على حياتهما واكتفت الحكومة بابعادهما الى بغداد في **محرم 1269. وفي بغداد اعلن بهاء اللّه في ابريل - نيسان من** عام 1863 وسط جماعة صغيرة من البابية انه هو المهدي الذي بشر به الباب. وسرعان ما أصبحت بغداد مركزاً لنشاط الحركة البابية، ذلك النشاط الذي امتد الى ايران مرة ثانية، عندئذ طلبت الحكومة الفارسية من سلطان تركيا الذي تتبعه العراق إبعاد هذين الأخوين واتباعهما عن حدودها. واستجاب السلطان وابعدهما بالفعل الى اسطنبول حيث مكثوا عدة شهور ثم رحلوا الى أدرنة عام 1864 التي يطلق عليها اتباع بهاء اللّه اسم بلاد الاسرار وما كاد الاخوان يستقران في تلك المدينة حتى احتدم الصراع بينهما على خلافة الباب، كل منهما يريد الاستئثار بها لنفسه فيهاجم الآخر، ويكيل له التهم مما ادى الى انقسام البابية الى قسمين: قسم يتبع بهاء اللّه وهو الاكثر عدداً وآخر يتبع صبح ازل الذي كان الباب نفسه قد اوصى له بالخلافة البابية. ويكاد يكون الاجماع تاماً على ان الباب استخلف الميرزا يحيى قبل قتله بمدة بل أن يكون اخوه حسين أو البهاء وكيلاً له من واجبه حماية الخليفة. وكانت حماية الخليفة تتمثل في حجبه واخفائه عن اعين الاعداء تمسكاً بتقليد شيعي قديم هو تقليد التقية. ولقد اتقن البهاء هذا الدور حيناً فكان يخاطب الناس نيابة عن أخيه. واستمر الحال على هذا الوضع حتى وقت اقامة الأخوين في ادرنة حيث ادرك صبح ازل ان البهاء خطط لسرقة الخلافة. وحدثت المواجهة بينهما وظهر الصراع جلياً بينهما. وعندئذ لقب الميرزا حسين نفسه بـ اشان اي هم وهو لقب يتخذه مشايخ وزعماء الطائفة

التركمانية في تركستان. ثم تلقب بالذكر وهو اللقب نفسه الذي اتخذه من قبل الباب، ثم بالطلعة المباركة ثم بالجمال المبارك، ثم بجمال القدم والحق، واخيراً ببهاء اللّه. وهذا التعبير مأخوذ من دعاء يتلوه بعض المسلمين في أوقات السحر من شهر رمضان حيث يقولون «اللهم إني أسألك من بهائك بأبهاه وكل بهائك بهي، اللّهم اني أسألك ببهائك كله». وهكذا انقسمت البابية الى بهائية وازلية وبلغ الصراع بين الشقين حداً أن كل من الأخوين كان يدس السم للآخر في الطعام وكل منهما كان يتهم الآخر بالكذب والدجل. ونعت صبح ازل اخاه في **الألواح** بالعجل، بينما نعت بهاء اللّه أخاه في **الأقدس** بالكافر والمشرك.

وانتهى امر هذا الصراع بأن ضاقت الحكومة التركية بزعيمي البابية وباتباعهما بالرغم من كونها قد احسنت ضيافتهم لسنين طوال فأبعدت صبح ازل الى قبرص وبهاء اللّه **الى عكا هو وسبعين من اتباعه، وصلوها في اغسطس ـ آب** عام 1868 وأصبحت تلك المدينة مقراً للبهائية ومكاناً مقدساً **لهم. وفي عكا بذل بهاء اللّه كافة الجهود لنشر دعوته** ولاكتساب الانصار. وفيها اعلن على الملأ دعوته وحقيقة شخصيته، وانكر كل ما كان يدعيه الباب. وزعم أنه شجرة المعارف الإلهية والموجود الذي يجسد الجوهر الإلهي وانه روح اللّه، وهو الذي بعث بالانبياء وبالرسل، وهو الذي اوحى بالاديان. وزعم ان الباب لم يكن الا نبياً كل دوره هو التبشير بظهوره هو، او بعبارته كان الباب هو القائم بينما هو القيوم الذي سيظل وسيبقى، فهو الذي قال عنه الباب «سيظهر في يوم من الايام من هو اعظم مني». وتلقب بهاء اللّه «بمظهراللّه أو بمنظر اللّه، اي أن اللّه تجلى فيه. قال عن نفسه في **الأقدس** معبراً عن هذه التصورات «يا ملأ الانسان اسمعوا نداء مالك السماء انه يناديكم من شطر سجنه الأعظم، انه لا إله إلا أنا المقتدر المتكبر».

ولم يعد، مذهب بهاء اللّه بعد هذه التعديلات الجوهرية التي ادخلها صاحبه على المذهب البابي امتداداً لهذا الاخير، بل اصبح عقيدة جديدة تماماً مختلفة عن كل ما سبقها من عقائد. ودعا بهاء اللّه البشرية جمعاء الى اعتناق هذا الدين الجديد كما كان يسميه، ذلك الدين الذي سيسود في رأيه جميع الامم مما دعا ابنه عباس الى اعتباره على حد قوله «موعود بجميع الامم والاقوام». واذا كان الشيعة الامامية قد تمسكوا بأهداب الاسلام فلم يعطوا للإمام سلطة الإتيان بشرع جديد فإن البابية وتلتها البهائية لم تقيما وزناً لحدود الاسلام فذهبتا بآراء الشيعة الى نهايتها القصوى، فلم يعد الباب او بهاء اللّه نائبين عن الامام المستور أو حتى لم يعد هذا الامام المنتظر ذاته بل ادعى كل منهما انه صاحب دين جديد فخرجا بذلك عن الاسلام تماماً.

توفي بهاء اللّه بعد هذه الحياة الحافلة المضطربة في عكا في 2 من ذي القعدة 1209 هـ. الموافق 28 مايو ـ ايار عام 1812 ودفن فيها.

2 ـ العقيدة البهائية:

ربما يجدر بنا قبل الحديث عن هذه العقيدة تقديم لمحة عن مؤلفات بهاء اللّه. ولأن بهاء اللّه ذهب الى أن رسالته نسخت رسالة الباب فقد صاغ بدوره كتبه المقدسة واهمها **الأقدس** الذي يحوي كل مفاهيم مذهبه وكل تشريعاته. **والأقدس** مكتوب باللغة العربية وأسلوبه افضل واوضح نسبياً من أسلوب الباب وان ظل يعوزه المزيد من الدقة في تحديد **الافكار. وهو الأقدس بمعنى أنه أقدس من التوراة و الانجيل** اللذين يطلق عليهما **الكتاب المقدس**، كما أنه أقدس من **القرآن أيضاً.**

ولبهاء الله أيضاً كتاب **أيقان** الذي يعالج فيه دور الأنبياء ومفاهيم البعث والحساب التي لا تختلف كثيراً عن مفاهيم الباب. وله كذلك **كلمات مكنونة** الذي ترجم الى الفرنسية وهو يتكون من مجموعة من الرسائل. وله كذلك **الهيكل** وهو باللغتين العربية والفارسية، و **اشراقات** و **الالواح**. وله **الاساس الاعظم** وهو أساس تشريعه. وقصيدة اسماها **ورقائية**. والجدير بالذكر أن كل كتب بهاء اللّه ترجمت الى الانكليزية وبعضها ترجم الى الفرنسية الا **الاقدس** الذي لم يترجم الى لغة اخرى حتى الآن. والجدير بالذكر أيضاً أن الباحث في البهائية يجد مشقة هائلة في الحصول على كتب هذا المذهب. ويبدو أن سبب ذلك يرجع الى حرص اصحابه وتمسكهم بالسرية المطلقة خوفاً من بطش من يحيط بهم ولا يؤمن بمذهبهم.

نعود للعقيدة البهائية فنقول إن بهاء اللّه عنى عناية خاصة بنسخ البابية وبيانها حتى تخلو له الساحة فيفرض عقيدته هو. وجعل قيمة البابية الوحيدة هي التبشير ببهاء اللّه. يقول «إياكم أن يمنعكم ما في **البيان** عن ربكم الرحمن. تاللّه انه قد نزل لذكرى لو انتم تعرفون، لا يجد منه المخلصون الا عرف حبي واسمي..» هذا ما جاء في **الأقدس** مؤلهاً البهاء بطريقة ساذجة.

أما عن اللّه فقد ذهب الى انه لا يمكن أن يوصف إذ لا توجد صفات يمكن أن تصفه، ولا أدلة على وجوده أو غيابه.

ولذا اختار الله أن يعلن عن نفسه من خلال رسله امثال ابراهيم وموسى وزرادشت وبوذا وعيسى ومحمد والباب. وما هؤلاء الرسل ـ فيما زعم ـ الا تجليات لله وتعبيراً عن ارادته ولذا فهم يكونون سوياً وحدة. وترتب على زعمه هذا اعتقاده بأن جوهر كافة الأديان واحد، وإن تميز كل منها بخصائص معينة تتناسب مع احتياجات العصر ومع المكان ومع درجة الحضارة التي يظهر فيها الرسول. معنى هذا أنه اعتقد أن الوحي يتطور بتطور الانسانية. ولم يعتبر بهاء الله نفسه آخر تجليات الله أو آخر ظهور له، بل ادعى أن ثمة تجليات اخرى ستعقبه في المستقبل. ويحاول البهائية تبرير عقيدتهم هذه عن التجليات الإلهية المستقبلية بقولهم ان الجزم بانقطاع الوحي الإلهي ويغلق ابواب الرحمة الإلهية من الاقوال التي لا تجد لها سنداً في الواقع إذ إن الانسانية قد بلغت في تطورها حالاً اصبحت فيه في أشد الحاجة إلى الوحي والرحمة الإلهيين، اكثر مما كانت تحتاج إليها في أي عصر سالف. لم تشأ رحمة الله ترك العالم بلا فيض إلهي ولذا تجلى الله في بهاء الله. وفكرة ضرورة تجلي الله للانسانية رحمة بها هي تطوير وتحريف لفكرة الشيعة عن اللطف الإلهي الذي يحتم وجود الامام إذ ان الله أكرم بعباده من أن يدعهم بدون امام. وبتأكيد بهاء الله لكونه يمثل تجلياً للألوهية لا للشيعة فحسب ولا للمسلمين فحسب بل هو كذلك للانسانية جمعاء، يكون قد قضى على البقية الباقية من تصورات الشيعة الامامية عن الامامة وعن المهدية، تلك التصورات التي كان الباب قد سبق له تشويهها فجاء بهاء الله وقطع كل صلة تربطها بالاسلام الشيعي.

وكان الباب قد أعلن أنه سيعود مرة اخرى في صورة جسدية مختلفة واطلق على هذا البعث اسم البعث الثاني كما سبق أن بيّنا، وأن احداً يجب ألا يسأله عندئذ عن أفعاله، اخذ بهاء الله هذه الفكرة وقال إنه لا يخطىء أبداً وإن من عدله أن يعتبر ما هو عدل ظلماً، وما هو خير شراً، وأن يعتبر الايمان كفراً. وبعبارة اخرى ذهب بهاء الله الى أن من حقه أن يقول عكس ما هو معروف وأن يخالف العقائد السابقة، وما على كافة البشر الا الايمان بما يقول. وما هذا القول في رأينا الا تحريف لعقيدة البداء دخل عليها فأفقدها معالمها الجوهرية بحيث أصبح من العسير علينا التعرف على أصلها الشيعي. وفي الأقدس وهو كتابه المقدس كما سبق لنا القول يعلن بهاء الله تارة أنه رسول من عند الله، وصاحب دعوة دينية، ويذهب تارة أخرى إلى أنه الله ذاته، ويدعي في تارة ثالثة أن الله حلّ في شخصه فيشبه عندئذ الحلاج بنظريته في الحلول.

وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على عجز بهاء الدين عن وضع حدود فاصلة بين الجانب البشري الزماني في شخصه والجانب الإلهي الخالد الذي يدعيه، كما يدل على تخبط فكري واضح مصدره ذلك الطموح الشديد الذي دفع بصاحبه الى اعتبار نفسه إلهاً بعد أن كان يعتبر نفسه رسولاً او مهدياً منتظراً. ومن أقواله في الأقدس والتي تعبر عن قوله بالحلول «وقل لا يرى في هيكلي الا هيكل الله، ولا في جمادي الا جماده، ولا في كينونتي إلا كينونته، ولا في ذاتي الا ذاته». ويقول مؤلهاً نفسه معتبراً نفسه الله الباطن والظاهر في آن واحد: «ويطلق عليه الظاهر لأنه يرى أسماءه وصفاته ويعرف بأنه «لا إله إلا هو» ويطلق عليه اسم الباطن لأنه لا يوصف بوصف ولا يعرف بما ذكر.. وانه لا يعرف بالأفكار ولا يدرك بالأبصار على ما هو عليه من علو علوه وسمو سموه أنه لبالمنظر الأعلى والافق الأبهى».

وذهب بهاء الله الى أن لا محمداً ولا غيره من الأنبياء ولا الأئمة استطاعوا أن يدركوا المعنى الحقيقي للنصوص المقدسة التي أولى بها الله وحتى لو كانوا قد فعلوا فإن الله قد حرم عليهم افشاء معنى هذه النصوص للناس إذ أن هؤلاء لم يبلغوا بعد درجة النضج العقلي التي تتيح لهم ادراك هذا المعنى، كان على الانسانية أن تنتظر حتى تصل الى درجة معينة من الكمال العقلي تستطيع معه أن تدرك هذا المعنى الخفي الذي أراده الله، وذلك بواسطة تجلي الله في تجسيد انساني يكشف النقاب عن كل أسرار الكتب المنزلة. وكان بهاء الله هو بالطبع هذا التجسيد الذي سيحقق تلك المعجزة التي انتظرتها الانسانية طويلاً. ويزعم بهاء الله أن هذا المعنى هو المشار إليه في القرآن في الآية 210 من سورة البقرة ﴿هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظل من الغمام والملائكة وقضى الأمر والى الله ترجع الأمور﴾. وهو يتأولها بأن الله سيأتي الى الناس متجسداً في جسم انساني وهذا ما تحقق بالفعل بمجيء بهاء الله ومعه أتباعه الذين يرمز اليهم القرآن بالملائكة. وادعى أن نفس المعنى نجده في الآية السابقة من سورة آل عمران: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب من آيات محكمات هُنَّ أم الكتاب وأُخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الألباب﴾ (آل عمران، 7).

واضح أن بهاء الله استخدم مناهج التأويل التي كانت تستخدمها الفرق الباطنية من غلاة الشيعة. الا أن استخدامه

للتأويل تجاوز كل الحدود التي كان يلتزم بها السابقون عليه من غلاة الشيعة ولذا قال بآراء لم يجرؤ احد قبله على الافصاح عنها. ومن هذه الآراء أن الحقائق الإلهية في الأديان السماوية واحدة لأن هذه الاديان في حقيقة امرها دين واحد. وهو وحده الذي يستطيع كشف النقاب عن هذه الحقائق التي ظلت مستترة حتى جاء هو. فهو وحده المهدي الموعود أو هو وحده ظهور الله. وقبله كانت الحقائق الإلهية في كافة النصوص المقدسة مكتومة عن الأنبياء. ويستشهد على صحة رأيه هذا بالقرآن الذي جاء فيه ان القوم كذبوا القرآن لأنهم لم يدركوا معانيه إذ جاء في سورة يونس ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولم يأتهم تأويله﴾ (يونس، 39). كما جاء في القرآن وعد صريح بنزول بيان للقرآن وذلك في الآية ﴿يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ (الأعراف، 53). واعتبر بهاء الله نفسه هو المشار اليه في هذه الآية بأنه حامل التأويل وهو الذي سيحل كل مشاكل العقيدة! وأكد بهاء الله ليضمن لنفسه حق الكلمة الأخيرة بأن اللاحق من الرسل هو الذي يفسر السابق فحقائق التوراة لم تتضح الا بظهور عيسى، وحقائق الانجيل ما ظهرت الا بظهور محمد، ولم تظهر حقائق كل من اليهودية والمسيحية والاسلام معاً الا بظهوره هو بهاء الله.

والخلق فيما ذهب بهاء الله من شأن الله، وبذلك يكون خالق البابية التي سبق لنا توضيح مذهبها في هذا المقام. والخلق عنده قديم أي أنه لم توجد لحظة لم يوجد فيها العالم. والله خلق ضمن ما خلق الانسان ولذا فغاية الحياة الانسانية في نظر البهائية هي معرفة الله وعبادته ولقد منح الله اكمل البشر نفوساً خالدة تتناسخ فتبعث مرات متتالية في ابدان مختلفة. وكما فعل الباب من قبل فعل بهاء الله من بعده، أي أنه تأول المفاهيم المختلفة تأويلاً جديداً فتأول البعث والحشر والملائكة والحساب. فالبعث هو ظهوره هو وقيامه بالدعوة، والجنة والنار هي رموز لعلاقة الله بالنفس. والملائكة ليس المقصود بها المعنى الحرفي للكلمة والا لساعدت الرسل كما جاء في الكتب المقدسة ونجحت في حمل الناس على تصديقهم وهو غير ما يقوله لنا التاريخ. إنما الملائكة في حقيقة الامر رجال تخلصوا من كل ما هو انساني دنس في طبيعتهم بفضل حبهم لله فحب الله قادر على تحقيق ذلك. ويستشهد على صحة رأيه بالامام جعفر الصادق سادس ائمة الشيعة الذي ذهب فيما ادعى الى نفس ما يذهب هو إليه.

ومن العقائد التي اخذتها البهائية من الشيعة عقيدة التقية. وكان بهاء الله يساير كل انسان حسب عقيدته فاذا ما واجه اليهود ادعى أن موسى هو افضل الانبياء وأنه بعث من جديد في شخصه؛ أما اذا واجه مسيحيين فكان يقول إن بهاء الله هو المسيح الذي ينتظره الناس؛ أما إذا وجد بين المسلمين فكان يدعي أنه هو المهدي المنتظر. وفي الاوساط الفكرية كان يدعي أنه يريد جمع كلمة البشر دون التفرقة بين اجناس أو أديان ليحقق للجميع السعادة القصوى. واذا عرفنا أن البهائية يلتزمون بهذا المبدأ في الفعل والقول لأدركنا صعوبة الوقوف على حقيقة مذهبهم.

ولأن البهائية زعمت أنها دين جديد فقد وضعت فروضاً دينية جديدة تختلف عن مثيلاتها في كل الاديان السابقة. جعل بهاء الله الصلاة تسع ركعات على أن يولي المصلون وجوههم شطر مقامه في عكا، وأبطل صلاة الجماعة إلا على الميت. وجعل عدد شهور العام تسعة عشر شهراً مثل البابية. وجعل شهر الصوم هو الذي ينتهي بعيد النيروز، وجعل الحج الى مقامه في عكا، وغير أحكام الميراث، وبدل احكام العقوبات والسرقة والزنا وعالج موضوع العلاقات الزوجية، فجعل الحد الأقصى التزوج باثنتين، وإن جعل المثل الاعلى هو الزواج بواحدة فحسب، وهو في هذا يسير على سنة الباب. وأباح بهاء الله للبهائية كل ما حرمته الأديان السابقة، فللانسان في رأيه الحق في فعل أي شيء على ألا يتعارض هذا مع العقل الانساني السليم كما جاء في الكتاب الأقدس، ولكنه حرص على تحريم الخمر والمخدرات، وكل ما يجعل الانسان يغيب عن وعيه.

ومن أهم مبادىء البهائية مبدأ وحدة الاديان. فالاديان عندها ليست الثلاثة المنزلة فحسب بل هي تسعة، فهي تؤمن فضلاً عن اليهودية والمسيحية والاسلام، والصابئة والبرهمانية والبوذية والزرداشتية والبابية والبهائية بالطبع. وان دل هذا على شيء فإنما يدل على أن البهائية لا تحفل بمسألة الوحي والا كانت فصلت بين الاديان الثلاثة المنزلة وآخرها الاسلام وبين تلك الديانات الاخرى. وليعلي من شأن دينه أكد بهاء الله أنه الوحيد الذي أدرك المعنى الحقيقي للنصوص المقدسة. وفي رأينا انه لم يقل بوحدة الاديان هذه الا ليجعل نفسه على رأس هذه الوحدة، ولينصب نفسه مفسرها الوحيد فإذا ما اقتنع الناس بذلك كان منطقياً أن يتركوا دينهم ليعتنقوا الدين الكلي الشامل الذي يوحد بين كافة الأديان.

3 ـ فلسفة البهائية الاجتماعية:

لم يكن بهاء الله يعتبر عقيدته تجديداً للاسلام أو ثورة على

بعض مفاهيمه، بل كان طموحه اكبر بكثير (!) إذ زعم أنه جاء لينشر الدين الجديد دين الاخاء بين الناس كافة. فدينه هو الدين العالمي الذي سيجعل هذا العالم وطناً للجميع. والذين يتأولون هذا المذهب تأويلاً فلسفياً يحلو لهم أن يروا فيه مجموعة من الأسس الضرورية لحياة اجتماعية سليمة. وهم يدعون أن بهاء اللّه ادرك أن الدين الحديث يجب ألا يُعنى فحسب بالحياة الروحية للمؤمن بل من واجبه أن يهتم كذلك بحياته العملية. وفات هؤلاء ان الاديان السماوية في حقيقة امرها تُعنى بالجانب الروحي فضلاً عن عنايتها بالجانب العملي لحياة الانسان. ولقد ادرك بهاء اللّه فيما يبدو وتأكد من ذلك ابنه عباس فيما بعد من أن أية محاولة من جانب البهائية لربط الدولة بالدين سيكون مصيرها تدميرهما من أصحاب السلطة الذين تهدد دائماً مصالحهم مثل هذه الدعوة، ولذا أصر الاثنان على أن البهائية ليست حزباً سياسياً. حتى ان عباساً وضع كتاباً هو **السياسة** أرجع فيه مصائب كل من تركيا وفارس في القرن التاسع عشر الى اقتحام رجال الدين عالم السياسة.

ولأن بهاء اللّه كان يحلم بجعل دينه هو دين للعالم كافة فقد حث اتباعه على دراسة اللغات الاجنبية حتى يمكنهم نشر الدعوة بين كافة البشر، بل ونادى بايجاد لغة عالمية موحدة من شأنها تحقيق الترابط بين البشر. وشجع العلم والتعليم ولذا نسخ ما دعا اليه الباب في بيانه، من تجاهل العلم والتعليم ومن احراق كل من الكتب المقدسة والكتب العلمية. قال بهاء اللّه في **الأقدس** «قد عفا اللّه عنكم في **البيان** من محو الكتب وأذنا لكم بأن تقرأوا من العلوم ما لا ينتهي الى المجادلة في الكلام، فهذا خير لكم أن انتم من العارفين».

وحاول بهاء اللّه أن يجعل للمصلحة العامة المقام الاول فحرم الحرب تحريماً تاماً ودعا الى الحد من استعمال الاسلحة إلا وقت الحاجة، كما طالب بوجود محكمة دولية تمثل امامها كل الدول لتحسم خلافاتها. وتمسك بالمساواة بين البشر، واستنكر التفرقة العنصرية، ودعا الى القضاء على الطبقات وعلى الامتيازات الدينية. وادعى انه قد نزلت عليه سورة تسمى سورة الملوك أنب فيها سلطان تركيا لأنه فرق بين طبقات شعبه من حيث الحقوق والواجبات فجعل لبعضها امتيازات دون البعض الآخر. وأكد المساواة المطلقة بين البشر في **نسائم الرحمن** عندما قال «يا ابناء الانسان هل عرفتم لم خلقناكم من تراب واحد، لئلا يفتخر أحد على أحد وتفكروا في كل حين في خلق انفسكم إذ ينبغي كما خلقناكم من شيء واحد أن تكونوا كنفس واحدة بحيث تمشون على رجل واحدة وتأكلون من فم واحد وتسكنون في أرض واحدة حتى تظهر من كينونتكم واعمالكم وافعالكم آيات التوحيد وجواهر التجريد».

إلا أن موقف بهاء اللّه من الحرية جاء عجيباً. وفي اعتقادنا أنه ما ذهب الى ما ذهب اليه الا ليضمن الطاعة العمياء لعقيدته. لقد هاجم الحرية بحجة أنها غاية الجهلاء، فالانسان يحتاج لرادع، أما الاستمتاع بالحرية فأمر جدير بالحيوان وحده! ولا ندري ما رأي المتحمسين للبهائية في هذا الرأي؟! يقول بهاء اللّه «إنا نرى بعض الناس أرادوا الحرية ويفتخرون بها، اولئك، في جهل مبين. إن الحرية تنتهي عواقبها الى الفتنة التي لا تخمد نارها... فاعلموا أن مطالع الحرية ومظاهرها هي الحيوان، والانسان ينبغي أن يكون تحت سنن تحفظه عن جهل نفسه... إن الحرية تخرج الانسان عن شؤون الآداب والوقار... قل الحرية في اتباع اوامري لو انتم من العارفين». وهكذا وجّه بهاء اللّه ضربة قاضية لحلم الانسانية وهدفها الاعظم، أي للحرية التي اقرت بها كل الاديان والمذاهب الفلسفية على اختلافها.

واذا كان هذا هو موقف البهائية الصريح من الحرية الاجتماعية - ومن عناصرها الحرية الفكرية - فقد جاء موقفها من هذه الأخيرة متناقضاً تماماً مع نفسها! فتمسكت بحرية العقيدة والايمان والفكر، وذهبت الى أن هذه الحرية اصبحت من حقوق الانسان في كل مكان وتقرها جميع الدساتير فكيف يحاربها البعض بعد ذلك باسم الدين؟ إن من يفعل ذلك يخالف قانوناً هاماً من قوانين الحكومة... أي حكومة. وفي رأينا أنه اذا كانت حرية العقيدة والفكر من أهم حقوق الانسان الا أن ثمة اجماعاً على ان من الأفكار ما هو أشبه بالهلوسة التي تضر بالمجتمع، ولذا لا بد من محاربتها. ولا تكون محاربتها في رأينا بالاجراءات التعسفية او الاحكام القضائية لأن التقية عندئذ ستكون هي الملاذ إنما محاربتها يكون بالقضاء على أسباب ظهورها والاقبال عليها.

وثمة مبدأ آخر يفيد دعوتهم ولذا تمسك به البهائية تمسكاً شديداً ونعني به الاستقلال في تحري الحقيقة. ولا يمكن لانسان أن ينكر قيمة هذا المبدأ ولكن علينا فحص اسلوب تطبيقه، فليس كل السلف تالف يجب تركه، خاصة اذا كان هذا التراث السلفي يستند الى نصوص مقدسة واضحة. عنت البهائية بالاستقلال في تحري الحقيقة الاقلاع عن اقتفاء اثر الاسلاف وعن التقليد الأعمى.

وتؤكد البهائية أن دور الدين هو تحقيق الترابط والالفة بين

البشر، أما اذا أصبح هذا الدين سبباً للعداء وللبغضاء بين هؤلاء لكان عدمه افضل من وجوده، ولذا وجب هجره في سبيل وحدة الانسانية. وفي رأينا أن بهاء الله كان يتعامل مع الأديان وكأنها امر انساني يمكن الاخذ به او هجره، غافلاً تماماً انها تستند الى وحي سماوي مما يستحيل معه التعامل معها مثل تعاملنا مع المذاهب الانسانية. وصحيح ان الدين قد يصبح أداة لاشعال الفتن والحروب كما شهد بذلك الماضي وكما يشهد بذلك الحاضر، الا أن هذا لا يعني التخلي عن الدين ولفظه لانقاذ الانسانية، إنما يعني بذل مزيد من الجهد لتصحيح فهم الدين. فالدين بريء من تفسيراته وتطبيقاته الخاطئة، وبريء من استغلالاته.

ورفض بهاء الله فكرة أن يكون هناك اناس لا عمل لهم الا تعليم الدين أو الاشراف على تطبيق شريعته، أي رفض وجود رجال دين. وذهب الى ان كل فرد في الجماعة البهائية لا بد وان يكون له عمل منتج. وترتب على هذا الرفض لوظيفة رجل الدين أن رأى انه ليس ما يحتم وجود دور مخصصة للعبادة فحسب، اذ جعل الصلاة في اي مكان وفي اي زمان يناسبان المصلي على ان تكون الصلاة يومية.

وفرض بهاء الله ـ في محاولته لتنظيم جماعة البهائية اجتماعياً بشكل عام واقتصادياً بشكل خاص ـ نوعاً من الضرائب على اتباعه بنسبة تسعة عشر في المائة (وهو الرقم المقدس عنده) من رأس المال، وليس من الدخل السنوي. تسدد مرة واحدة فقط ولا يتكرر سدادها كما هو الحال في النظم الحديثة. ومجموع هذه الضرائب يمثل دخل الجماعة الذي ينفق منه على احتياجاتها المختلفة.

وكان بهاء الله شديد الطموح فبعث من عكا برسائله الى شاه ايران والى رؤساء الدول الاوروبية والاميركية بل والى بابا روما. ولم يتلق جواباً على هذه الرسائل. ولعل مما يحتاج لدراسة وتفسير هو موقف اليهود من البهائية؛ فقد شجع اليهود البهائية تشجيعاً كبيراً بل واعتنقها بعضهم ـ على ما عرف عنهم من امتناع عن ترك دينهم ـ وحاولوا استخراج ما يؤيد دعاواها من العهد القديم، ولذا ذهبوا الى أن الآيتين السابعة والثامنة من الاصحاح التاسع من سفر اشعيا وهما «لأن يولد لنا ولد ونعطى ابناً وتكون الرياسة على كتفه ويدعى اسمه عجيباً مشيراً إلهاً قديراً اباً أبدياً رئيس السلام، لنمو رياسته وللسلام لا نهاية على كرسي داوود وعلى مملكته ليثبتها ويعضدها بالحق والبر من الآن الى الأبد» انما تشيران اليه.

4 ـ عباس بن بهاء الله:

عين بهاء الله ابنه عباس او عبدالبهاء الذي ولد عام 1265 هـ . 1844 م . خليفة له للبهائية. وتولى عباس الذي تلقب بعبدالبهاء رئاسة البهائية وله من العمر أربعة وأربعين عاماً وكان أبوه قد اطلق عليه «الغصن الاعظم»! اختصاراً لغصن الله الاعظم. ومنذ توليه الرئاسة عمل على التخلص من منافسة اخيه ميرزا محمد علي الذي كان أبوه قد اطلق عليه لقب «الغصن الأكبر» وكأن التاريخ يعيد نفسه باستمرار بالنسبة لهذا المذهب، فكما احتدم الصراع بين بهاء الله واخيه صبح أزل وكتب النصر لبهاء الله. نشب الصراع على الزعامة مرة اخرى بين ابنيّ مؤسس البهائية. ومرة اخرى انقسمت البهائية فمنها من اتبع عباس وهم العباسية ويمثلون الاكثرية، ومنهم وهم الأقلية من انضم لميرزا محمد علي وأصبح يطلق عليهم اسم الموحدين. وامتاز عباس بثقافة رفيعة تفوق ثقافة أبيه حتى أن بعض الباحثين يعتقد أنه هو المؤلف الحقيقي لكتب ابيه. وبفضل هذه الثقافة الواسعة وبفضل ذكائه الشديد ومهارته في الاتصال بجميع المستويات استطاع أن يكتسب العديد من الانصار كما استطاع أن يفسر المذهب البهائي بطريقة عصرية مقبولة جعلت الكثيرين يعتبرونه صاحب البهائية الفعلي. وعلى عكس ما فعله ابوه مع الباب عندما أبطل كل ادعاءاته ليدعي لنفسه الألوهية، احترم عباس ادعاءات وآمال ابيه. وكان واقعياً متواضعاً مدركاً للتغير الذي طرأ على العقول والنفوس في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ذلك التغيير الذي يصعب معه ادعاء الألوهية، ولذا اعتبر عباس نفسه خادماً لأبيه وممثلاً له فحسب ولم يطالب اتباعه بعبادته. ونسخ عباس بعض العقائد الفرعية التي كان قد قال بها بهاء الله منها على سبيل المثال الاقرار بصلاة الجماعة، وتحريم تعدد الزوجات واباحة الخمر والمكيفات في حالة المرض وهي امور كان بهاء الله يقول بعكسها.

وكان عباس ملماً بالأديان وبالفلسفة الاسلامية القديمة وبعلم الفلك وبالطبيعات، ومع ذلك سمح لاتباعه بتأويل آيات القرآن وشجعهم على ذلك، على أن يفعلوا ذلك بما يدعم مركزه الديني، مما يدل على أن الأمر بالنسبة له لم يكن ايماناً بهذه الهرطقات التي تكوّن البهائية بل كان طموحاً لا يعرف حدوداً للسيطرة وللزعامة باسم الدين. وكان اتباعه يتأولون الآيات ﴿إذا قال ربك للملائكة اني خالق بشراً من طين فاذا سَوَّيْتُهُ ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين،

فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس استكبر وكان من الكافرين﴾ وهي الآيات 74,73,72,71 سورة يس، بأن اللّه فيها انما هو بهاء اللّه، وما الملائكة المشار اليهم فيها الا اتباع بهاء اللّه: والنقاش الذي دار بين اللّه والملائكة هو النقاش الذي دار بين بهاء اللّه واتباعه عند اختياره لابنه الاكبر عباس خليفة له. أما ابليس في هذه الآيات فيرمز لأولئك الذين رفضوا قبول هذا الاختيار وانحازوا لأخيه ولمنافسه الذي اصبح هو واتباعه من الكافرين!

ونجح عباس افندي في تطوير البهائية بحيث اصبحت اكثر تمسكاً بفكرة وحدة الاديان وحب السلام والنزعة العالمية والمساواة بين البشر كافة أي اصبحت ديناً انسانياً عالمياً. ومن أقواله المعبرة عن تلك الروح «ان الانسانية واحدة.. والارتباط المعقد بدين أو بجنس او بدولة يحطم هذه الوحدة، فلا بد اذن من التحرر من المعتقدات التقليدية». ومن أقواله كذلك «إن الانسانية تحتاج اليوم الى الوحدة الشاملة والوفاق قبل اي شيء آخر. لقد سيطر السيف على العالم لأكثر من ستة آلاف سنة فلنبحث عن وسيلة اخرى نستبدلها به: ! ان الكلمة لا تريق الدماء ولكنها تؤثر على القلوب وتمنح الحياة. وبينما للسيف المعدني تأثير وقتي ومحدود فإن لسيف الكلمة أي لحب اللّه تأثيراً لا نهائياً. فليشهر هذا السلاح». ومن الجلي أن الرجل كان بليغاً يحسن التأثير على القلوب.

وقد التزم عباس بتأدية الشعائر الاسلامية علناً ربما لوجوده في بيئة اسلامية، أما اذا وجد بين مسيحيين فكان يعرف كيف يعلي من شأن رسالة المسيح، واذا وجد بين يهود ادعى ان لموسى اهمية عظمى للجنس البشري. واحياناً كان يعلن تمسكه بفكرة وحدة الاديان تلك الفكرة العزيزة على ابيه. يقول في خطبة له في كنيسة سان جورج وفي سمنتر بإنكلترا نشرت جريدة **وادي النيل** المصرية ترجمتها العربية في السبت الموافق 23 ديسمبر ـ كانون الثاني سنة 1911، وهو ما يدل على أن الصحافة المصرية كانت تهتم اهتماماً ملحوظاً بعباس هذا. يقول: «فغاية ما يكون الحادث يستفيض الفيض التام من حضرة القديم فلننظر الى آثار رحمة اللّه في المظهر الموسوي، والى الانوار التي سطعت من الافق العيسوي، والى السراج الوهاج اللامع في الزجاج المحمدي عليه الصلاة والسلام، وعلى الذين بهم اشرقت الانوار وظهرت الاسرار وشاعت وذاعت الآثار على ممر الاعصار والادهار». وواضح هنا ان الاديان ليست الاديان الثلاثة السماوية فحسب انما هي تلك المجموعة التي آمن بها ابوه. كان عباس يعرف ما يقال ولمن يقال وقد ورث تقليد التقية هذا عن أبيه بالطبع.

ولم يرسل عباس كما فعل ابوه من قبل رسلاً او رسائل الى البلاد المختلفة بل ذهب بنفسه الى انحاء العالم الغربي بالذات شارحاً دعوته. ولقد القى عدة محاضرات في جامعة اكسفورد في انكلترا، وذهب الى باريس، والى سويسرا، وكذلك حاول لفت الانظار الى دعوته في امريكا الشمالية حيث صادف بعض النجاح. وقد جاء عباس بن بهاء اللّه الى مصر في عام 1910 وهو في السبعين من عمره دون أن يفصح عن حقيقة الهدف من زيارته بل اكتفى بجس النبض. ونجح في تكوين علاقات مع بعض المفكرين ومنهم الشيخ علي يوسف الذي خدع فيه وفي دعوته فأثنى عليهما دون ان يفطن لحقيقة الرجل ولا لحقيقة دعوته الهادمة لأي دين سماوي. ولقد استطاع الشيخ رشيد رضا أن يتبين حقيقة المذهب البهائي فكتب في المنار مقالتين القى فيهما الضوء على هذه البدعة فترك عباس البلاد على اثرهما مدركاً انه قد فشل فيها، فحيث يوجد العلماء الذين يعرفون كيف يؤدون رسالتهم لا تستطيع البدع أن تستقر.

توفي عباس في عكا في 27 نوفمبر ـ كانون الاول عام 1921 ودفن مع الباب ومع ابيه بهاء اللّه، ولم يكن من ابنائه من هو جدير بخلافته ولذا عين حفيده شوقي ربعاني وهو ابن ابنته في هذا المنصب، وقد درس شوقي هذا في اكسفورد بعد أن درس في جامعة بيروت، وهو مثقف ثقافة رفيعة ومع هذا تدهورت احوال المذهب البهائي في عهده. وربما تكون ثقافته هذه هي السبب في ذلك، فالعقل اذا ما اقترب من الحقيقة يصعب عليه ان يخدع الأخرين بغيرها. ولقد توفي شوقي هذا عام 1957.

وقبل أن ننهي الحديث عن عباس وخليفته علينا ان نعرض لمؤلفات عباس. لعباس مجموعة من الخطب والرسائل جمعت وطبعت في القاهرة بعنوان: **كتب وخطب عبدالبهاء**، أما الغرب فلا يعرف الا احاديثه مع السيدة لورا كليفورد بارني التي أدلى بها في عكا وسمح لها بنشرها ***Les Leçqns de Saint Jean d'Acre***. وفي هذه الأحاديث يتجلى حِسُّهُ الفلسفي النقدي والطابع الحديث للغاية والممتزج بمحسة صوفية مشرقية الفكرة.

5 ـ البهائية في العالم:

ربما تكون المسألة الملحة علينا ونحن في هذا المقام هي مسألة علاقة البهائية بسائر الاديان وبالذات بالدين الاسلامي. إن البهائية تعلن باصرار أنها شريعة قائمة بذاتها ودين جديد سماوي له احكام وحدود تشتمل على كل المبادىء

الضرورية لحياة اجتماعية فاضلة، وانها ليست بحال من الاحوال مذهباً اسلامياً. وبالرغم من هذا فهي تدعو الى الايمان بالله وبملائكته وبكتبه وباليوم الآخر وهي تعترف بكل الاديان وخاصة بالدين الاسلامي. وفي رأيها أن هذا يجعلها تختلف عن غيرها من الاديان غير المنزلة مثل المجوسية التي لا تعترف بالأديان الثلاثة ولا برسلها. واصرارها على كونها ديناً يختلف عن سائر الاديان ولا ينتمي الى أي منها امر تبرره بقوة في وجه كل من يهاجمها بدعوى انها خرجت على الدين الاسلامي مثلاً. وليس بغريب أن يكون المسلمون هم الذين ينفردون بالتصدي لها فتفسير ذلك أن المسلمين يعتقدون أن البهائية فرقة حرفت الاسلام ولذا لا بد من ضربها. ويؤكد البهائية انهم بالرغم من نشأة بهاء الله في احضان البابية وهذه بدورها كانت قد نشأت في احضان فرقة شيعية هي الشيخية، ليسوا مسلمين. ولعل هذا ما ينبغي ان نلتفت اليه نحن المسلمين وندركه تماماً. فيجب أن نتعامل مع البهائية كما نتعامل مع سائر اتباع الديانات غير المنزلة لاكما نتعامل مع الخارجين على الاسلام.

أما موقف البهائية من اليهود فمسألة اخرى يجب التوقف عندها. فعباس كان متفاهماً مع اليهود الى اقصى حد وكان يرى أن النجاح الذي بدأ اليهود يحققونه في عهده دليل على عظمة بهاء الله وعلى عظمة دورته الإلهية. يقول عباس في كتاب **المفاوضات** في تفسيره للاصحاح الحادي عشر من كتاب شعيا «إن بني إسرائيل يجتمعون في دورته بالارض المقدسة وتجتمع امة اليهود المتفرقة في الشرق والغرب والشمال والجنوب. الاسرائيليون في جميع العالم لم يجتمعوا في الدورة المسيحية بالارض المقدسة، أما في بداية دورة حضرة بهاء الله، فقد ابتدأ يتحقق هذا الوعد الإلهي المنصوص عليه في جميع كتب الانبياء. انت تلاحظ وترى أن طوائف اليهود يأتون الى الارض المقدسة من اطراف العالم، ويمتلكون القرى والاراضي ويسكنون ويزدادون يوماً بعد يوم حتى تصبح جميع اراضي فلسطين سكناً لهؤلاء»!. هكذا يرى عباس ان بشائر نجاح جهود اليهود في الاستيلاء على فلسطين هي دليل قاطع على ألوهية بهاء الله. ولم يترك عباس فرصة ليبدي اعجاباً عميقاً بما صنعه اليهود على مر العصور إلا وفعل. مع أن ما صنعوه وما صاغوه من فكر على مر العصور لا يخرج في رأينا عن كونه تعبيراً عن عقدة نقص شديدة وعن رغبة في الانتقام من العالم كله الذي لفظهم. ذهب عباس في احدى خطبه التي القاها في المجمع اليهودي في سان فرنسيسكو في ديسمبر ـ كانون الثاني 1912 الى أن اليهود ارتقوا بفضل دينهم الى «درجة أصبح معها فلاسفة اليونان يذهبون الى الارض المقدسة ليتعلموا الحكمة من بني اسرائيل... حتى ان سقراط الحكيم ذهب الى الارض المقدسة وتعلم الحكمة من بني اسرائيل ولما رجع الى بلاد اليونان أسس الوحدانية الألوهية ونشر مسألة بقاء الارواح بعد الموت». وهكذا جعل عباس سقراط تلميذاً للاسرائيليين وجعله يذهب الى فلسطين ليدعم فكرته عن عظمة الفكر اليهودي !

وموقف الغرب من عباس ومن البهائية هو موقف التشجيع والاحتضان. لقد انعمت عليه بريطانيا بنيشان فرسان الامبراطورية البريطانية في 27 ابريل ـ نيسان 1920. وفي أميركا الشمالية التي لا تعدم من يولع بالجديد وبالخارج على المألوف وجدت البهائية انصاراً ونجحت في تأسيس معبد لها في شيكاغو واطلقت عليه محفل «مشرق الاذكار»، كما اصبح لها فيها جريدة تصدر في ذات المدينة منذ عام 1910 باسم **نجمة الغرب** في تسعة عشر عدداً هي عدد شهور السنة البهائية. ويمتلك البهائيون اراضي فسيحة في شمال بحيرة ميتشغن. ويرجع البعض انتشار البهائية في اميركا الى الدعاية التي قام بها الدكتور ابراهيم جورج خيرالله وهو لبناني مسيحي من اوائل خريجي الجامعة الاميركية ببيروت. جاء خير الله هذا الى مصر واشتغل بالترجمة والتجارة والزراعة الا ان النحس لازمه في كل هذه الانشطة. اشار عليه الظهراني احد اعمدة البهائية في مصر أن يذهب الى نيويورك داعياً للبهائية على أن يقوم الحاج عبدالكريم بمصاريف السفر. والغريب ان ابراهيم هذا استطاع ان يجمع ثروة طائلة من الامريكيين الذين اقبلوا على العقيدة الجديدة. وعندما اراد عبدالكريم اقتسام هذه الارباح معه وهو الذي مول رحلته اضطر خيرالله الى اعلان خروجه على عباس ومناصرة اخيه وخصمه ميرزا محمد علي. ولخير الله هذا عدة مؤلفات البهائية بالانكليزية منها:

— *The door of the religion,* Chicago, 1891.

— *O. Christian: Why do you belive not in Christ, U.S.A. Chichago, 1917.*

ويمكننا القول ان عدد البهائية مع هذا في اميركا ثابت لا يتزايد.

وقد نجحت البهائية في عهد عباس في أن تقيم معبدين في تركستان، وفي أن تكتسب انصاراً عديدين في مختلف الدول الأفريقية. أما روسيا فكانت تشجع بهاء الله تشجيعاً لاحد له لأسباب سياسية ليكون هو واتباعه أداتها لتحقيق اغراضها في ايران. وللبهائية في روسيا معبدان احدهما في باكو ـ بادكوبة، والثاني في عشق اباد. اما ايران منبت هذه العقيدة فقد قاومتها

اشد المقاومة كما رأينا وكذلك فعلت الدولة العثمانية والهند.

أما في مصر فكان للبهائية محفل هو المحفل الروحاني المركزي البهائي بالقطر المصري، وكان يقع في القاهرة. وكان للبهائية دعاة عديدون في مصر منهم الملا علي التبريزي ومن بعده ابنه حسين افندي روحي الذي أصدر في القاهرة بدءاً من عام 1904 مجلة شهرية تدعو للبهائية واطلق عليها اسم **لسان الامم** وكان الرجل وابنه صاحبيّ مدرسة في القاهرة هي مدرسة العباسية نسبة الى عباس بن بهاء الله. ومن الدعاة البهائية كذلك ميرزا حسين الخراساني وعبدالكريم الطهراني الذي تراجع عن هذه البدعة وتاب وعاد الى حظيرة الاسلام، وفرج الله زكي الكردي صاحب مطبعة كردستان بالحسينية. وكان يدخل الجامع الأزهر بحجة طلب العلم ثم انكشف امره بنشره **الدرر البهية**، فطرد منه. ومن دعاة البهائية الاساسيين في مصر ابو الفضل الجرفادقاني الايراني الذي ذهب الى امريكا داعياً لعقيدته. ولقد اختلف موقف العلماء المصريين من عباس افندي ممثل العقيدة البهائية اختلافاً بيّناً عند زيارته لمصر. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على الجهل بحقيقة هذه العقيدة من قبل البعض فلقد سبق ان اشرنا الى امتداح الشيخ علي يوسف له.

ومن المصريين من ساير دعاة البهائية حتى يقفوا على مكنونها ثم يفضح امرها. ومن هؤلاء محمد فاضل صاحب الكتاب الشهير **الحراب في صدر البهاء والباب**.

* * *

الخاتمة

يذهب بعض الباحثين وغالبيتهم من المسلمين الى ان الاختلاف بين كل من البابية والبهائية يكاد لايذكر بحيث لا يمكننا القول إنهما عقيدتان مختلفتان، وهم يرون ذلك فيما يبدو لنا لأنهم يدرسون هاتين العقيدتين بدافع وحيد وهو إنكار كل صلة لهما بالاسلام. ويذهب فريق آخر وهو الذي نشاركه الرأي بعد ان اتضحت لنا الفروق الجوهرية بين المذهبين الى أن عقيدة الباب تغيرت كثيراً على يدي بهاء الله الذي غالى في النزعة الانسانية وفي محاولته للتجديد بحيث باتت البهائية غريبة تماماً عن الاسلام الذي ادعت البابية انها نبتت في احضانه. فبينما كانت البابية محاولة لتجديد التشيع الامامي وخاصة التشيع الاثني عشري في بدء الامر وإن انحرفت عن هذا الهدف في تطورها، تحررت البهائية تماماً من كل قيد فكانت ديناً جديداً تماماً وربما كان المفهوم الوحيد الذي احتفظت به البهائية من التراث الشيعي الامامي بعد ان غيرت مضمونه تماماً هو مفهوم المهدي المنتظر، وهو ذات المفهوم الذي تمسك به الباب من قبل.

لم يكترث بهاء الله بتحديد الاسلام او بتعديله بل كان يحاول جاهداً صياغة دين جديد على حد تعبيره لا يمت بأية صلة من الصلات بالاسلام او بغيره من الاديان، وان كان يستعين احياناً ببعض الآيات القرآنية لاثبات ادعاءاته فمرجع ذلك لوجوده في بيئة يسيطر عليها الاسلام ولو وجد في بيئة يهودية لاستعان **بالتوراة**. وحجته دائماً كانت انه هو الله الذي اوحى لرسله بالكتب المقدسة ليبلغوها للناس. ولهذا فليس من شأن المسلمين وحدهم اعتبار البهائية بدعة يجب ان تحارب باسم الدين بل هذا شأن كل اصحاب الاديان السماوية الا اذا نظر للبهائية على انها من تلك المذاهب التي تصطبغ بصبغة الدين والتي تظهر من آن لآخر لظروف اجتماعية وسياسية معينة ثم تخبو باختفاء تلك الظروف ومن شأنها الا يؤمن بها الا كل مولع بالغريب الشاذ. والبهائية في رأينا ما هي الا تلفيق بين بعض مفاهيم الفلسفة الافلوطينية والفيثاغورية من ناحية ومفاهيم الفكر الشيعي الاسماعيلي من جهة ثانية والنزعة الانسانية العالمية والمساواة من جهة ثالثة، وقد تمكن بهاءالله من هذا التلفيق لالمامه بالفلسفات المختلفة وبكافة الأديان.

وفي عهد عباس اصطبغت البهائية بطابع الحضارة الغربية مما خفف من حدة كثير من الآراء المغالية التي كان ينادي بها بهاء الله، فقد استطاع عباس أن يحرر المذهب من هذا التناقض الذي كان قائماً بين الآراء العالمية التقدمية التي دعا اليها ابوه بهاء الله وبين بعض الاصول الرجعية التي تمسك بها، فوفق بين البهائية وبين بعض مفاهيم الفكر الغربي في سبيل تخليص الدعوة من الخزعبلات والخرافات التي كانت عالقة بها زمن أبيه. ويمكننا القول إن البهائية في عهد عباس أصبحت تلخص كل آمال وأحلام اليهودية والمسيحية والاسلام والبوذية والماسونية معاً !

ولقد أصبحت كلمة البهائية حالياً مرادفة لمفهوم التحرر الديني، ومن هنا نفور الاسلام السني منها، أي أن هذه الكلمة اصبحت تشير الى معنى قريب من كلمة زنديق التي كان الاسلام يستخدمها فيما مضى للدلالة على الخارجين على الدين. أما في ايران فقد اصبحت هذه الكلمة لا تعني اصحاب العقيدة البهائية كما ارساها بهاء الله وحسب بل يعني ايضاً العقلانيين المتحررين دينياً. وكان انصار البهائية يتوقعون لها نجاحاً عظيماً في الربع الأول من هذا القرن خاصة في ايران الا أن هذا لم يتحقق على الأقل حتى الآن بل كانت البهائية تبدو بدعة لا اكثر ولا اقل. والبهائية يتمسكون بالتقية ولذا من

الصعب وضع احصاء دقيق لهم وان كان عددهم في 1971 يقدر تقريباً بأكثر من نصف مليون ينتمون لأكثر من مائة جنسية. بينما كان غولدزيهر يشير الى ان عددهم في الربع الاخير من هذا القرن يبلغ الثلاثة ملايين. وإن صح هذا لكان معناه أن موجة البهائية تنحسر. ولقد اصبح البهائية الآن الفقهاء منهم والناس العاديون يتقبلون فكرة أن البهائية لا تمثل فرقة من فرق الاسلام بل إنها عقيدة عالمية ولذا اصبحوا يدعون لها ليس بين المسلمين فحسب بل بين اصحاب كافة المعتقدات، وحالياً اصبح لهم دور عبادة غير تلك التي ذكرناها سالفاً في كل من ايلينوي وفرانكفورت وكمبالا واوغندا وسيدني وفي عام 1970 بدأوا في تأسيس معبد في بنما.

مصادر ومراجع

- أسلمنت، ج. أ. بهاء الله والعصر الجديد، ترجم بإذن وإجازة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بالقطر المصري بمعرفة لجنة النشر والترجمة البهائية، مصر، لاتاريخ.
- أمين، أحمد، المهدوي والمهدوية، سلسلة إقرأ، العدد 103، دار المعارف، مصر.
- صبحي، أحمد محمود، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية، تحليل فلسفي للعقيدة، دار المعارف، مصر، 1969.
- عبد البهاء، كتاب تاريخ ومبادىء البهائية من محادثات عبدالبهاء في لندن وباريس وأميركا، ترجمة عن الانكليزية، مطبعة رمسيس بالفجالة، مصر، لاتاريخ.
- فاضل، محمد، الحراب في صدر البهاء والباب، دار التقدم، القاهرة، 1911.
- قبعين، سليم، عبدالبهاء والبهائية، مطبعة العمران، مصر، لاتاريخ.
- ميرزا، عبدالحسين اواره، الكواكب الدرية في تاريخ ظهور البابية والبهائية، ترجمة عن الفارسية احمد فائق رشد، نشر عزت العطار. القاهرة.
- ميرزا، محمد مهدي خان، مفتاح باب الأبواب، الطبعة الاولى، مطبعة مجلة المنار الاسلامية، القاهرة، 1321 هـ.
- نسائم الرحمن، منتخبات من آثار حضره بهاء الله، طبعت بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بشمال غرب إفريقيا، بدون مكان نشر ولا تاريخ.
- نصحي، عبدالعزيز، البهائيون من اخطر المعاول لهدم الاسلام، محاضرة القاها عبدالعزيز نصحي في جمعية الهداية الاسلامية بالقاهرة، القاهرة، المطبعة السلفية، 1352 هـ.

- Abdul Béha, *Les Leçons de Saint Jean d'Acre*, recueillies par Laura Clifford, Traduction Hippolyte Dreyfus, Paris, 1908.
- Béha ullah, *Le Livre de la certitude* (Kitab-I-an) traduction française Par Hippolyte Dreyfus, Presses Universitaires de France, 1973.
- ———, *Les Paroles cachées*, Traduction de H, Dreyfus et Mizra Habib Ullah, Chicago - Paris, 1905.
- Brown, E.G., *A Traveller's Narrative Written to Illustrate The Episode of the Bab*,
- ———, *Materials for the Study of the babi Religion*, Cambridge, 1918.
- De Gobineau, *Les Religions et les philosophies de L'Asie central*, 2ème Tome, Gallimmard, 1899.
- De Vaux, Barron Carra, *Les Penseurs de L'islam*, Tome 5, Paul Guethner, Paris.
- Dreyfus, H., *Essai sur le Baha'isme: son histoire, sa Portée sociale*, 3ème édition, Presses Universitaires de France, 1962.
- *Encyclopaedia Britannica*, 15ème édition 1973-1974, Macropeadia Volume 11-Micropeadia Volume 1.
- *Encyclopédie de L'Islam*, Tome 1.
- Nicolas, A.L.M., *Seyyed Ali Mohammed dit Le Bab*, Paris, 1905. *Le Béyan arabe, Le Livre sacré du Babisme*, traduction, Paris, *1905*.
- Tag, Abdel Rahman, *Le Babisme et l'Islam, Recherche sur les origines du Babisme et ses rapports avec L'Islam*, Paris, 1942.

زينب الخضيري

الباطنية

Esoterism
Esotérisme
Esoterismus

الحديث عن الباطنية لا ينفك يطرح في تضاعيفه سؤالاً حول بنية ومعنى السياسة الإسلامية العربية في فلسفتها ومؤسساتها عبر طور وحقبة تكوّن فيهما نموذج الدولة العربية انطلاقاً من البنى المجتمعية النواتية، التي استمرت طوال عملية تحولها واندراجها داخل اطر سياسية حقوقية.

لا يعني ذلك أن نموذج الدولة العربية لتلك الحقبة كان الوحيد الذي يضفي نمطه الخاص على العلاقات السائدة في داخل البنى، بل كانت العلاقات الداخلية تحمل أيضاً سماتها وأشكالها في مقابل موقع الصدارة والمركز للدولة. وبقدر ما كانت الدولة أداة الوجود الوحيدة بحيث يكون كل انفصال عن نصابها ضعفاً واختلالاً، بقدر ما كان السبيل الى الحق التاريخي في انقلاب الديني الى عصبية.

حركة الصراع هذه لازمت مجالات الفكر والسلوك والتاريخ والسياسة ولكنها لم تخلص الا إلى نتيجة واحدة يتم استقراؤها خلدونياً وهي أنه ليس للحق تاريخ مستقل، إذ لا تاريخ في العمران البشري خارج السلطة والرئاسة. وكما أن الحق لا

يدخل مجال الفعل التاريخي الا بواسطة الغلبة، فإن على أهل الحق أن يملكوا السلطة... وإذا لم يتوفر ذلك فيهم استبعدوا إلى دوائر غارقة في النسيان والاهمال.

السلطة تسوس الناس، ولا تقف عند هذا الحد، بل تنتج عقلياً وفكرياً ما يؤول الى المطابقة مع نموذجها، وما يفضي الى المواءمة مع اقامتها الحق في المجال الذي ترسمه، وتحول دون تخطيه فهذا يؤدي الى الانزلاق في مهاوي الخطأ حتى ولو لم تشكل المطابقة والمواءمة الأساس الوحيد للمعرفة وإنما نواة معرفة نقدية إذا جاز التعبير.

فهل يمكن القول إن الحديث عن الباطنية هو الدخول في تفاصيل الصراع الفقهي على السلطة في المجالين السياسي والفكري. وهل يمكن تناول الباطنية على انها نتاج عمل السلطة في حدود الامكان والحق كما تراهما وكما يراه المتجندون من المثقفين والمفكرين للدفاع عن هذه الحدود؟

ليس هذا الطرح من قبيل حصر الباطنية داخل اطار ايديولوجي انما هو نتيجة قد تكون وتبدو حتمية عند النظر في الحقيقة وفي الخطأ من موقع واحد. فاكتناه الحقيقة يحتوي أيضاً على إمكان الضلال في مسألة حمل الظاهر والباطن في المنصوص، أي بين حدين يشمل نطاقهما التفاوت بين مرجع الخطأ والحقيقة، وشرطهما.

لذلك، يتم تناول أثر المتحول في الوقائع (ظاهرياً) والوضع الفعلي في أوضاع هذه الوقائع (باطنياً).

لم يكتب تاريخ للباطنية بمختلف فروعها في الاسلام، إلا أنه تسنّى للدارسين والباحثين الاطلاع على مكنون الباطنية كعقيدة وكنهج فكري معقد، من الردود التي ألفت في الرد على الباطنية. ونجد في هذا المجال خزانة وفيرة:

- رد أبو عبد اللّه بن رزام على الاسماعيلية. وهذا المؤلف لا يعرف تاريخ حياته، لكن من المؤكد أنه لا يتجاوز بداية القرن الرابع الهجري. ذكره ابن النديم في **الفهرست**.

- رد سعد بن محمد أبو عثمان القيرواني النحوي في نهاية القرن الرابع.

- رد أبو بكر الباقلاني (المتوفى سنة 403 هـ. / 1012 م.) في كتاب **كشف الأسرار وهتك الأستار**.

- رد ابن سعيد الاصطخري المعتزلي على الباطنية أهداه الى الخليفة القادر الذي كافأه عليه بوقف حبسه من بعده على بنيه وذلك قبل الخليفة المستظهر بقرابة قرن من الزمان.

- رد اسماعيل بن أحمد البستي على الباطنية في كتاب بعنوان **كشف أسرار الباطنية**.

- يذكر كذلك في هذا الباب ثابت بن اسلم النحوي وكان شيعياً يعمل في خزانة صاحب حلب، كشف فيه عن بداية الدعوة الاسلامية وقبائح هذه الفرقة، لكن أبناء هذه الفرقة انتقموا منه فاختطفوه إلى مصر حيث صلبوه في حدود سنة 460 هـ.

- كتاب **المستظهري** للإمام الغزالي أو **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية** وهو أول كتاب رد به الغزالي على الباطنية.

- وقد ذكر الغزالي في **المنقذ من الضلال** وهو يتحدث عن موقفه من التعليمية (الباطنية) ما يلي:

وليس المقصود الآن بيان فساد مذاهبهم. فقد ذكرت ذلك في كتاب **المستظهري** أولاً؛ وفي كتاب **حجة الحق** ثانياً؛ وفي كتاب **مفصل الخلاف** ثالثاً؛ وفي كتاب **الدرج المرقوم بالجداول** رابعاً؛ وفي **كتاب القسطاس المستقيم** خامساً.

ويضاف الى هذه الكتب التي رد فيها الغزالي على الباطنية:

- **قواصم الباطنية**

- **جواب المسائل الأربع التي سألها الباطنية بهمدان**. وقد نشر في **مجلة المنار** (عدد 29 شعبان سنة 1326 هـ. / سبتمبر سنة 1908).

ولم يبق لدينا من هذه الكتب غير ثلاث:

(أ) **المستظهري** (ب) **القسطاس المستقيم** (جـ) **جواب المسائل الأربع**.

- أبو الحسين الملطي المتوفى سنة 377 هـ. ألف كتاب **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** وفي فصل منه تناول القرامطة وأتى على مذهبهم في الإلهيات والعبادات.

- محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي اليماني: من فقهاء السنة في اليمن في أواسط المائة الخامسة للهجرة، له كتاب **كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة** ولهذا الكتاب أهمية بالغة في الكشف عن مذهب الباطنية، توجد نسخة خطية مصورة بدار الكتب المصرية. طبع في مصر 1939.

- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة 429 هـ. ألف كتاب **الفرق بين الفرق** يتحدث عن الباطنية في فصل طويل من فصول الكتاب.

- الشهرستاني في **الملل والنحل** وفيه بيّن مبادىء الباطنية وطرقها في التأويل ومذهب التعليم.

إن التواريخ التي غزر فيها التأليف والرد على الباطنية تكاد كما نرى تنحصر في القرن الرابع الهجري، غير أن تاريخ المشكلة يرجع الى عودة مدينة المؤمنين لتصبح مدينة الانسان في نهاية صدر الاسلام، وصدر الاسلام كان قصيراً جداً. ومع أنه ليس من السهل تحديد تاريخ معين ابتدأت فيه الخلافات

بين المسلمين ولن يكون على ما يبدو، لفقدان الوثائق، أولها الخلاف على موت النبي والمكان الذي يدفن فيه؛ إلا أننا ننطلق في سبيل تحديد ذلك التاريخ من حقيقة أولية وهي أن مسألة الخلافة قسمت المسلمين الى فرقتين توالدت عنها فرق وفرق تغذت جميعها في خلافاتها من التربة العربية. واذا كان لا يصح مبرراً القول إن أسباب هذا التفريق والتشيع لاتعود الا الى تأثير مذاهب الفرس في الاسلام، فإننا نستطيع القول إن النظرة الدينية الى الدولة والرأي بتفضيل الامام المعصوم من غير اعتماد على قوة الرأي العام هي التي جعلت التشيع محظوراً من وجهة نظر السنة، وهذا بديهي، فالإمام الإلهي موضوعة تناقض أحكام العقل وليس فقط كبار الفقهاء من غير الدخول في تفاصيل مسألة الاختلاف على من هم الأئمة وَمَنْ منهم هو الغائب.

واذا كان الامام يجب أن يكون من ذرية علي (الزيدية) مع استبعاد كل مبدأ وراثي فإن آراءاً بعكس ذلك ترى بوجوب وجود سلسلة من الأئمة من ذرية علي وفاطمة، يعين الأب منهم ابنه الى أن يزول آخرهم، وهو الثاني عشر (الإمامية) والسابع (الاسماعيلية) الذي اختفى سنة 873 هـ.م. وتقترن رجعته بملئه الأرض قسطاً وعدلاً بعدما مُلئت ظلماً وجوراً وبمعاقبة كل الذين عارضوا أنصاره. وكأننا أمام برنامج سياسي مستقبلي واضح يصلح إسلامياً بالمعنى الواسع ويعود بالاسلام الى اسلام الحق ونشر العقيدة، ولا يبتعد عن إقامة الدعوة على أساس القرابة للنبي مع التركيز على نسل علي وبالذات هؤلاء الذين انحدروا من زواجه بابنة النبي لأنه منذ وفاة النبي لم يكن هناك سوى خط واحد من الأئمة الشرعيين الذين هم وحدهم الرؤساء الشرعيون للجماعة الاسلامية.

أدت هذه الصلابة الى حفظ عقيدة الشيعة ومهدت الطريق لتحقيق السيطرة على عالم الاسلام. وبعد وفاة جعفر الصادق الامام السادس (بعد علي) في عام 765 م. حرم ابنه الأكبر اسماعيل من خلافة أبيه في الإمامة لأسباب غير واضحة وفي حين اعترف القسم الأكبر من الشيعة بأخيه الأصغر موسى الذي استمر نسله حتى الامام الثاني عشر المختفي، تبعت جماعة أخرى من الشيعة اسماعيل ونسله وبقيت تعمل في الخفاء فترة طويلة حتى كونت فرقة برز فيها دينيون ومفكرون تمكنوا من تطوير نظرية دينية على مستوى فلسفي رفيع.

من أسماء الاسماعيلية كما أوردها حجة الاسلام الغزالي في كتاب **فضائح الباطنية**: القرامطة أو القرمطية نسبة الى حمدان قرمط وحركته المعروفة بهذا الاسم؛ والخرمية نسبة الى اتباعهم اللذات وطلب الشهوات وحط أعباء الشرع عن المتعبدين من خرم وهو لفظ أعجمي ينبيء عن الشيء المستلذ المستطاب. والبابكية وهم اسم لطائفة منهم بايعوا رجلاً يقال له بابك الخرمي واصطدموا بجيوش المسلمين بناحية أذربيجان في أيام المعتصم بالله؛ والسبعية لاعتقادهم أن أدوار الإمامة سبعة وربطهم تدابير العالم السفلي بالكواكب السبعة التي أعلاها زحل وأدناها القمر؛ والمحمرة لأنهم صبغوا الثياب بالحمرة أيام بابك ولبسوها؛ والتعليمية لأن مبدأ مذهبهم إبطال الرأي وإبطال تصرف العقول ودعوة الخلق الى التعليم من الإمام المعصوم.

لم نتعرف على رد الدعاة الفاطميين الا من أحد القائمين باليمن وهو الداعي: علي بن محمد بن الوليد المتوفي سنة 612 هـ. / 1215م.، على كتاب **المستظهري** بكتاب عنوانه **دامغ الباطل وحتف المناضل**. توجد نسخةً منه في الهند لدى رجال الطائفة الاسماعيلية.

إننا نتوقف هنا أمام سؤال يطرح نفسه، لماذا لم تصلنا الردود المقابلة لما كتبه الدعاة الفاطميون باستثناء الذي ذكرناه.

لا ريب أن ثمة ردوداً أخرى في ثنايا كتب الاسماعيلية، ولا شك أن ضنَّ رجال الطائفة بكتبهم ساهم الى حد بعيد في عدم وصول هذه الأعمال وفي عدم تيسر الاطلاع عليها. وعلى الرغم من ذلك يبقى السؤال مطروحاً.

يقول الغزالي في مقدمة كتاب **المستظهري**، بأنه في مدة قيامه في مدينة السلام ما زلت «متشوقاً الى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية ضاعف الله جلالها»، وقد جنح إلى التواني لتحيره في تعيين العلم حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالاشارة الى الخادم في تصنيف كتاب في **الرد على الباطنية** «مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم وفنون مكرهم واحتيالهم، ووجه استدراجهم عوامّ الخلق وجهالهم»، ولكنه يستدرك ويقول بأنه كان في صدد هذه النية لأن الموضوع هو «في الحقيقة ضالة كنت أنشدها وبغية كنت أقصدها». ويتابع حجة الاسلام الكلام في مقدمة كتابه **المستظهري** مفسراً لموقفه من الطلب اليه الرد على الباطنية بعد الأوامر المستظهرية «وكيف لا أسارع اليه!؟ وإن لاحظت جانب الأمر ألفيته أمراً مُبَلِّغُهُ زعيم الأمة وشرف الدين، ومنشؤه ملاذ الأمم أمير المؤمنين، وموجب طاعته خالق الخلق رب العالمين، اذ قال الله تعالى: ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء، 59).

أمر استفحال الباطنية أيام الغزالي، قبله وبعده، لا يعني وقف الردود على الباطنية في المسائل المتعلقة بالسياسة وإهمال المسائل المتعلقة بالعقيدة. فكما أننا نستطيع القول إن داعي

الامام الغزالي الأهم في تأليف المستظهري هو ما آل اليه بث الدعوة الاسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية في مصر للدعوة الى الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ضد الخليفة العباسي المستظهر بالله، نستطيع كذلك القول إن هيبة الغزالي كانت كافية لتأطير حركة فكرية تؤسس على تكاتف ينبغي أن يترجم الى تلاحم ايديولوجي حتى يمكن استمرار السلطة والسلطان.

واذا كانت مؤلفات الإمام الغزالي من أهم ما بقي لنا كوثائق في هذا الصدد فإن أهم مصادره (الغزالي) تعود الى البغدادي مؤلف كتاب الفَرْق بين الفِرَق، الا أن العالم البغدادي اقتصر في مقدمة كتابه هذا وعند تفنيد دوافعه في التأليف على «شرح معنى الخبر المأثور عن النبي (صلعم) في افتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة منها واحدة ناجية. . .» و «الفرق بين الفرقة الناجية. . . وبين فرق الضلال».

إنه فعلاً تلاحم ايديولوجي في زمن لم تتعايش فيه الاتجاهات، وزمن التكفير المتبادل وانطباق الأشكال البدعية والطرق الرسمية على وتيرة عالية وكبيرة من العدوانية. وما الخلط البيّن الذي نلمسه اليوم بين الديني والسياسي الا الأداة السياسية التي كانت ناجعة في ضبط الجماهير بين معارضة وموالية، حيث يبذل كل فريق أقصى جهده ليستمد من الاسلام ضمانة ايديولوجية.

قد تكون الفرقة الناجية هي عمق ممارسة السلطة؟ حتى تميزت المعارضة في ما بعد بالتركيز على العلمنة التي أصابت هذه السلطة رباستعادة المفاهيم الديمقراطية المتضمنة في التنزيل.

إن الفرقة الناجية هي أهل السنة والجماعة «الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل والقدر والاعتزال، وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل» (البغدادي) «ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن إجماع الصحابة» وبوجوب تفسير آيات القرآن، وتأويلها على وفق مذاهب أهل السنة، دون تأويلات أهل الأهواء الضالة».

والفرقة الناجية هم ما عليه النبي هو وأصحابه وليس من هم على موافقة الصحابة غير أهل السنة والجماعة من فقهاء الأمة الذين يقبلون بكل ماروي عن الصحابة في أحكام الشريعة ولا يمتنعون من قبول روايات الحديث والسير والمغازي؛ ولم يكن في سائر أهل الأهواء الضالة إمامٌ في الفقه ولا إمام في رواية الحديث ولا في اللغة والنحو ولا في نقل المغازي والسير والتواريخ وأئمة هذه العلوم كلهم من أهل السنة والجماعة.

فأين الباطنية من هؤلاء وقد تأولوا آيات القرآن وسنن النبي، وذكر زعماؤهم في كتبهم أن الإله خلق النفس، فالإله هو الأول، والنفس هو الثاني، وهما مدبرا هذا العالم، وأسموهما الأول والثاني، وربما أسموهما العقل والنفس، وهذا عينه قول المجوس. فما يصح من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلها لميلها الى استباحة كل ما يميل اليه بالطبع. وفوق هذا كله يزعمون أن الأنبياء «قوم احبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلباً للزعامة بدعوى النبوة والإمامة».

لم تختلف الباطنية عن أهل السنة والجماعة في اللغة التي عبر بها عن نفسه كل فريق منهما، فهي تشترك جميعاً بلغة دينية واحدة أُلهمت في المجتمع الذي بقي هو هو النصوص والمواقف ذاتها، وقد كشفت هذه اللغة الدينية الواحدة عن طابع الكلام السياسي ـ الديني أساساً وعن وعيه كنمط عيش وفكر يطمح الى تحقيق الروحي والزمني في الممارسة والتطبيق الاجتماعيين.

لذلك، فالغزالي في اختياره التقليد مركز الهجوم على الباطنية إنما أراد منه العودة الى مبدأ العمل بالرأي أو الاجتهاد لالتماس الأحكام وهو ما كان مقبولاً حتى أوائل القرن الرابع الهجري. فلا داعي للامام يقوم بالحق ويُرجع اليه في تأويل الظاهر وحل الإشكالات في القرآن والأخبار والمعقولات إذ إن تمشّي الشريعة مع الزمن تكفله أدلتها العامة وأصولها الموضوعة ويكون بالتالي لا مبرر للاعتقاد بأن المقلَّد إنما هو الإمام الغائب وهو وحي ينتظر ظهوره في كل زمان.

والغزالي اذ يوضح مفهوم التقليد ويضعه في مقابل النص يرسي تحقيق الروحي والزمني في حقيقة الاسلام السياسي الديني المزدوجة.

وفاء شعراني

البوذية

Buddhism
Bouddisme
Buddismus

تقديم

انتشرت البوذية من مقاطعة على ضفاف نهر الغانج في الهند حتى شملت قسماً كبيراً من آسيا، وأصبحت مع المسيحية والاسلام واحدة من أعظم الديانات العالمية.

واليوم تشكل سيلان، وبرمانيا، وتايلاند، وكمبوديا بلداناً بوذية خالصة. واليابان تعد أكثر من 40 مليون بوذي من مختلف الأسباط. والتيبت تظل أمينة، رغم الاحتلال الأجنبي لبوذية «العربة الكبيرة» وتلعب البوذية دوراً مهماً في فيتنام وفي كوريا ولكنها في الصين غير موجودة بصورة رسمية.

في القرن الثاني بعد دخول بوذا في النيرفانا، أي في منتصف القرن الثالث قبل الميلاد، في ظل ملك الامبراطور آسيوكا ـ موريا أخذت البوذية في الثبات.

وبعد مؤتمر انعقد في باتالي بوترا تحت رئاسة تيسا موغالي بوتا، أرسل الدعاة إلى الأقاليم الهندية وإلى البلدان المجاورة للهند، الهند الغربية، آبارنتا وكشمير، وسيلان. ولكن ارسال المبشرين لا يعني بناء الكنيسة ولا ارتداد الناس نحوها.

فبالنسبة إلى برمانيا مثلاً تعود المستندات الأولى الأكيدة إلى قرون ثمانية بعد باتالي بوترا. ومع ذلك يجب اعتبار دخول كندهارا وكشمير في البوذية على يد مادهيا نتيكا، وسيلان، على يد ماهيندا أو ماهندار، ابن او أخ آسوكا كحدث تاريخي.

وربما انتشرت بعض الأفكار البوذية بعيداً حتى وصلت إلى بلاد اليونان.

بوذا

تطلق كلمة بوذا أو «المستيقظ على الحقيقة»، على حكيم من الهند القديمة علّم منهجاً لكشف الحقيقة الكامنة وراء المظاهر، وللتحرر من الأوهام والأهواء والألم الملازم لكل شكل من أشكال الوجود. فهو يرى أن الكائنات الحية والأشياء ليست إلّا مركبات خاوية من الجوهر الذاتي، وهي في تحول دائم. وكل ميت يبعث بعثاً سببه الشهوة وتحدده القيمة الأخلاقية لأعماله المنجزة سابقاً. وللنجاة من هذه الحلقة الجهنمية، ومن أجل تذوّق السعادة القصوى في الفناء Nirvana، يجب الالتزام، بدقة، بقوانين الأخلاق، ثم ممارسة مختلف الطرق النفسية بانتظام حتى يتم الوصول إلى المعرفة (الحقيقة)، ثم الاقتناع بها، ثم القضاء بصورة تدريجية على الشهوات، وتنمية الصفاء.

مثل هذا الانتظام لا يمكن أن يلتزم به إلّا المتقشفون الزهاد الذين طلّقوا الملذات ومُلكيات هذا الكون، والذين يعيشون عيشة تقشف جماعية. هذه الحياة تنظمها في تفاصيلها الدقيقة شريعة ديرية حددت موادها من قبل بوذا، من أجل تأمين انتظام طائفة الرهبان، ومن أجل تمكين كل واحد من هؤلاء من التقدم في (طريق الخلاص) الطويلة والشاقة.

1 ـ حياة بوذا وشخصيته:

إن وجود بوذا تاريخياً لم يعد اليوم موضوع شك كما كان في السابق. فالعديد من الروايات القديمة المثقلة بالتفاصيل الأسطورية تذكر حياته وشخصيته كحكيم، إنما لا يمكن الوثوق إلّا بعدد قليل من المعلومات الأكيدة عنه.

ولد بوذا، في منتصف القرن السادس قبل المسيح، في قبيلة صاقية عاصمتها كابيلاڤاستو على بعد 240 كلم شمال بينارس. وكانت عائلته نبيلة من سلالة غوتاما. ومنذ طفولته ترك منزل العائلة وأصبح متقشفاً مهاجراً. وأثناء إقامته في قرية اورفيلفا، (على بعد 100 كلم جنوب باتنا)، اكتشف حلاً للمشكلة التي كانت تشغل فكره فأصبح «مستيقظاً» (بوذا). وبعد ذلك بقليل ألقى في ضاحية من ضواحي بينارس أولى مواعظه الدينية وكرَّس تلاميذه الخمسة الأوائل رهباناً. وهكذا أسس بذلك طائفته. وأمضى حياته يتجول في حوض الغانج يدعو إلى معتقده، وتوفي معمراً جداً. ودخل حوالى السنة 480 قبل المسيح في سلام باري نيرفانا أي في الانطفاء الكامل أو الفناء الكامل.

وتصوره الروايات الأقل ايغالاً في الأساطير، كرجل نبيل الأخلاق، متحكم بذاته، مملؤ بالحكمة والذوق السليم، متحرر من العقد، قوي وناعم، كله طيبة وتقوى. وتصوره الأساطير كشخص جذاب جدير بالاحترام. وتذكره النصوص باسمه العائلي غوتاما وأحياناً تذكره بإسم بوذا أو السعيد أو الحكيم، ونادراً ما يذكر باسم الناسك أما اسم سيد هارثا أو الواصل فهو اسم متأخر.

2 ـ العقيدة الأولى:

يصعب تحديد نسبة الكلام المنسوب إلى بوذا حقاً.

والفصل بين أفكاره وأفكار تلاميذه صعب. إلّا أن مقارنة الأقوال ببعضها، سواء كانت له أم لتلاميذه، تعطي فكرة عن فكر بوذا أو على الأقل عن فكر صحابته الأولين.

هذه العقيدة الأولى ترتكز على فكرة مزدوجة:

كل الكائنات الحية تنتقل، بدون توقف، من وجود إلى وجود. فتمر بحالات: الانسان، الله، الحيوان، أو الجنيّ المعدم... وهذا التنقل تحكمه الأعمال السابقة: فإن كانت خيراً كان الانتقال إلى أفضل. وإن كانت الأعمال سيئة كان الانتقال إلى حياة أسوأ. وهذا الاعتقاد كان معروفاً عند الهنود حتى قبل بوذا. ولكن الفكرة القائمة على الاعتقاد بالجزاء الأخلاقي ربما كانت من صنع السعيد بوذا.

وجوهر العقيدة الأولى موجود في الحقائق المقدسة الأربع التي وردت في الموعظة الأولى التي ألقاها في بنارس:

- حقيقة الألم.
- حقيقة أصل الألم.
حقيقة توقف الألم.
- حقيقة السبيل المؤدي إلى توقف الألم.

الألم

كل شيء ألم: الولادة، الشيخوخة، المرض، الموت، الحزن، العذاب، معاشرة من نكره، البعد عن من نحب، الحرمان مما نشتهي...

وليس بإمكان أحد أن ينجو من الألم، حتى الآلهة من أصحاب الحياة السعيدة والطويلة جداً هم أيضاً يعرفون الألم والنهاية.

وكل ما هو موجود من حي أو جماد يَتَكَوَّنُ من عناصر محدودة البقاء، مفتقرة إلى كلٍ: «مبدأ ذاتي وأبدي شبيه بالـ «هو» البراهمي أو بالمبدأ الحيوي المعروف في الجاينية. كل شيء إلى زوال، يبدو يوماً، بفعل أسباب كثيرة، فيتحول باستمرار ويزول بالتأكيد. والألم مرتبط بفقدان هذا الـ «هو» بفقدان هذا اللادوام، ولهذا فالألم ملازم لكل وجود.

وكما أن الفرد محروم من المبدأ الذاتي الشخصي كذلك العالم خلو (= محتاج إلى) من إله أزلي خالق كلي القدرة مصدر الخلاص.

مصدر الألم

الألم مصدره العطش، أي الرغبة المرتبطة باللذة والتي ترافق كل وجود.

والرغبة تتطلب الولادة المتجددة من أجل العودة إلى تذوق الشهوات الخادعة. هذا العطش سببه تسلسل أسباب: أولها الجهل أي بالضبط الجهل بهذه الحقيقة التي اكتشفها بوذا وكشفها لتلاميذه.

إن العطش أو الجهل يولدان جذور الشر الثلاثة التي هي الحسد والحقد والضلال. ومن هذه جميعاً تتولد العيوب والأهواء والآراء الخاطئة. وكل هذه الأخيرة تدفع بالكائن إلى التصرف وإلى أن ينجر بعملية جزاء الأعمال.

وكل عمل حسن أو قبيح جسدي أو صوتي أو حتى ذهني أن نتج عن قرار متخذٍ من علم ومعرفة يحدث بذاته، وبصورة أوتوماتيكية لا رجعة فيها، ثمرة تنضج بصورة تدريجية وتنعكس آجلاً أم عاجلاً على فاعلها بشكل مكافأة أو قصاص يعادل هذا العمل في طبيعته وفي أهميته. ونضج العمل هذا يطول أو يقصر، وبما أن مدة بقائه تتجاوز مدة حياة الانسان، فإنه يجبر الفاعل على البعث لكي يتلقى جزاءه.

توقف الألم

توقف الألم يعني توقف العطش، يعني توقف أصل جذور الشر وهي الحسد والحقد والضلالة، كما يعني أيضاً انطفاءها الكامل. ويحصل هذا للقديسين البوذيين ذوي المقامات السامية وبالطبع لبوذا بالذات. وهم جميعاً يعيشون حالة صفاء لا يعكره شيء، فوق الألم وفوق الخوف وفوق الشك وعندما يموتون لا يبعثون. ولا يمكن وصف حالة السعادة الخالدة التي يصلون إليها والتي تسمى الزوال الكامل أو بارينيرفانا.

السبيل المؤدية إلى توقف الألم

إن درب الخلاص هي الصراط المقدسة ذات الفروع الثمانية:
- الرأي السليم.
- العزم السليم.
- الكلام السليم.
- التصرف الجسدي السليم.
- وسائل العيش السليمة.
- الجهد السليم.
- الانتباه السليم.
- التركيز الذهني السليم.

وكل واحد من هذه السبل يتم الوصول إليه بواسطة عدة أساليب أولها: السلوك الأخلاقي الصالح وقوامه الامتناع الدقيق عن كل عمل عاطل، إبتداءً من القتل والسرقة والفحش والكذب وتعاطي المشروبات والمخدرات المسكرة...

أما بقية الوسائل فتهدف إلى التغلب على الجهل عن طريق التعمق في الحقائق، والتخلي عن الشهوات بواسطة التحلي بالاعتدال الفكري.

وهذه الوسائل تشتمل على كل نوع من أنواع التمارين النفسية وأهمها ينتمي إلى فصيلة التأمل التي يجب أن تمارس طويلاً كل يوم. إن تركيز الذهن حول بعض الأفكار أو الصور يوصل بصورة تدريجية إلى تحويل الفكر وإلى القناعة بحقيقة جوهر العقيدة، وإلى التخلص من الأوهام، والآراء الخاطئة والتحليلات الضالة، كما تساعد على تنمية الفضائل المخلصة، وعلى إزالة العادات السيئة المنبعثة من الأهواء، كما تساعد على اجتثاث هذه الأهواء وعلى تذوّق الصفاء الكامل الذي يسمو على اللذة وعلى الألم، وفوق الفرح وفوق الحزن، مع البقاء في حالة اللامبالاة الكاملة تجاه مصائب هذا الكون. وهذه التمارين وإن بدت أحياناً تجريبية عملية، وحتى إن أخذت عن

الزهاد الهنود من أتباع اليوغا، فهي ليست بعيدة عن العقل ولا عديمة الفعالية. إنها تكاد تكون مثل الممارسات الروحانية لدى المسيحيين، كما تشبه بعض وسائل علم النفس الحديث.

وبفضل هذه التمارين يستطيع القديس البوذي توقع استقبال الجزاء الأخير عن أعماله الماضية، طيلة سلسلة من الحيوات القصيرة نسبياً، إن هو لم يرتكب أقل خطيئة وإن هو فعل الخير المجرد تجرداً خالصاً عارياً عن كل رغبة في الثمرة، رغبة تربطه بوجودات أخرى.

3 ـ الطائفة الأولى:

مثل هذه الأساليب تقتضي نظاماً صارماً لا يستطيعه أناس يعيشون في ظروف عادية، ويخضعون للإغراءات وللواجبات العائلية والمهنية التي تشغل أفكارهم. وتلاميذ بوذا الحقيقيون يجب عليهم أن يتركوا منازلهم كما فعل معلمهم لكي يعيشوا، حياة الزهد والتشرد، على التسول. وعليهم أيضاً أن يلتزموا بالأصول التي رسمها السعيد. وتقدمهم في طريق الخلاص يتم عندها في ظروف ملائمة.

إن بوذا يرفض ويمنع بقسوة التقشف غير المجدي والتعذيب وقطع الأعضاء الذي يفرضه بعض المتعبدين الهنود على أنفسهم. ولكنه يفرض على أتباعه حياة شاقة: حلقُ الشعر تماماً، لباسٌ ملموم من الطرقات مصبوغ باللون الأصفر. والكهان يستعطون الغذاء الذي يحتاجون إليه ولا يتناولون إلاّ وجبة واحدة في النهار قبل الظهر، وينامون عند جذوع الأشجار أو في الكهوف. وعليهم أن يسافروا باستمرار من قرية إلى قرية طيلة ثلاثة أرباع السنة لكي ينشروا انجيل بوذا. وعليهم أن لا يَغْفَلوا رغم ذلك ـ وطيلة ساعات طوال وفي الباكر من الليل، في أماكن معزولة وهادئة ـ عن القيام بتمارين نفسانية توصلهم إلى الخلاص.

وفي الثلاثة الأشهر من فصل الشتاء يدخل الرهبان في الخلوة جماعات جماعات في الأكواخ أو المغاور. وبعدها يعودون إلى حياتهم حياة التشرد والتيه. ويجتمعون مرتين في الشهر في أمسيات القمر الكامل والقمر الجديد، لكي يعظوا الناس، ثم يعترفون في ما بينهم ويتلون خلاصة لقانون العقوبات الديري الذي يخضعون له. وهم لا يشكلون كنيسة ولا يفرضون على أحد فريضة. إن بوذا وتلامذته القديسين يتلقون فقط الهدايا والسلام والتحية التي تقدم للأشخاص المحترمين.

وكل تفاصيل حياة الكهان، حتى حجم الثياب، والأكواخ، وأسلوب الطعام والمشي كلها مرسومة بدقة من قبل السعيد. وأي إخلال بهذا مهما كان بسيطاً يعاقب بحسب خطورته وفقاً لأصول وإجراءات محددة تقيس تماماً مسؤولية المتهم. والقواعد والعقوبات والأصول كلها مرسومة ضمن قانون رهباني يجب أن يعرفه التلامذة عن ظهر قلب.

ويمنع على الرهبان القيام بأي نشاط منتج للربح المادي. وهم لا يقومون بأي عمل دنيوي أما معيشتهم فمن تبرعات أهل الدنيا فقط.

والمؤمنون من غير الكهان عليهم أن يتبعوا القواعد الأخلاقية التي رسمها السعيد وعليهم أن يقدموا للكهنة ما يحتاجون إليه.

فإن فعلوا ذلك فإن لهم الأمل بأن تساعدهم حسناتهم للوصول إلى طريق الخلاص في حياة جديدة تعقب هذه. وعليهم أن يتلقوا بانتباه واحترام هبة العقيدة التي يمنحهم إياها الكهان.

انتشار البوذية في آسيا الوسطى وفي الصين

سنداً لنص غامض ومغفل، يقال إن موظفاً صينياً أرسل إلى الهند فتلقى شفهياً أول نص بوذي. وفي سنة 65 بعد المسيح يقال إن أميراً صينياً رعى أول طائفة بوذية أقامت في الصين ومن يومها أخذت تترجم إلى الصينية الكتب البوذية. ومن بينها سوترا وتتضمن اثنتي وأربعين مادة هي منتخب من الحكم. وفي القرن الثاني بعد المسيح انتشرت البوذية في الصين وفي آسيا الوسطى انتشاراً كبيراً على أثر مؤتمر عقد في البنجاب الأعلى. وكانت المقاطعات الشمالية الغربية من الهند، وبعد الغزوات، على علاقة متجددة مع العالم الإيراني ومع آسيا الوسطى.

وبواسطة واحات آسيا الوسطى المنتشرة عند سفح جبال كاراكوم وغيرها وصلت البوذية إلى الصين. ويدل فن آسيا على ازدهار البوذية طيلة القرون الوسطى في تركستان الصيني. وعن طريق هذه الواحات وصلت آثار هلّينية ممزوجة بتأثيرات هندية وإيرانية إلى الصين وإلى اليابان ما بين سنة 148 إلى سنة 170 ميلادية. ووصلت البوذية إلى ايران. واستطاع كارتير خصم ماني حوالى سنة 280 أن يدعي بأنه اضطهد البوذيين كما اضطهد اتباع الديانات الأخرى. وأدى الشعور القومي في فارس إلى محاربة تمركز البوذية وانتشارها في الغرب من بلاد الهند وطبعت أول نصوص بوذية في كشمير سنة 970 ميلادية. وهناك عدة مجموعات كاملة من القانون الصيني البوذي ما تزال موجودة لا في الصين بل في اليابان. وفي سنة 845 اضطهدت البوذية فدُمِرَ حوالى 4600 ديراً و40 ألف مبنى دينياً. وأجبر 260 ألف بوذي على التخلي عن مذهبهم. وقامت

الكونفوشيوسية والتاو في معارضة البوذية في الصين. ورغم ذلك انتشرت البوذية في كوريا وفي اليابان وفي التيبت وفي آسيا الشرقية الجنوبية حتى بلغت جزيرة جاوا وكمبوديا وبرمانيا وسيلان وتيلاند واللاوس.

البوذية الهندية

ولدت البوذية في الهند في القرن السادس قبل المسيح فعرفت مصيراً عجيباً. إن الطائفة البوذية لا تمتلك الهيكليات التي تمكنها من معارضة الانحرافات العقائدية التي قد تحدث في داخلها. في حين أن العقيدة تظل مفتوحة أمام كل التأثيرات المحلية، ورغم ذلك انتشرت انتشاراً بعيداً. وإذا كانت المدارس البوذية قد بلغت في القرن الثالث ثماني عشرة مدرسة، إلّا أنها كلها يمكن أن تجمع ضمن فرعين كبيرين:

المركبة الصغرى: هينايانا.

والمركبة الكبرى: ماهايانا.

الأولى انتشرت في سيلان وفي برمانيا وفي سيام وفي اللآوس وفي كمبوديا.

والثانية انتشرت في الصين وفي كوريا وفي اليابان وفي التيبت وفي منغوليا وفي فيتنام وفي أندونيسيا.

ومن غرائب القوانين الدينية التاريخية أن الديانات، ومعظم العقائد عموماً، التي انتشرت في قسم كبير من آسيا زالت من وطنها الأم. فبعد فترة ازدهار في حوالى القرن الخامس الميلادي أخذت البوذية تتراجع بسرعة أمام البرهمانية في الهند: وفي القرن الثاني عشر لم يبق منها أثر إلّا في موطنها الأصلي بيهار وفي إقليم البنغال.

وفي أواخر القرن الثاني عشر قضى الفتح الاسلامي على هذين المركزين رغم أنه حمى وأبقى، في افريقيا الرومانية قبل ذلك بعدة قرون، على المسيحية وعلى اليهودية. واليوم يعد الهنود البوذيون أقل من 6% من السكان الأصليين حسب إحصاء سنة 1941.

1 ـ بعد انطفاء بوذا:

المجامع، لم يمكن أن يكون لبوذا خليفة بمستواه. وبعد موته، وجدت الطائفة ـ التي لم يكن يجمعها إلّا شخص مؤسسها ـ نفسها موحدة فقط بإيمانٍ دون كتاب يحفظ العقيدة، ودون منهاج ولا نظام. وكانت الطائفة تحج إلى أربعة أماكن هي مكان ولادة بوذا، ومكان يقظته، ومكان تبشيره ثم مكان انطفائه. وقام قديسان بسن الشريعة ورسم قواعد الايمان، وممارساته. أحدهما آننذا الذي ظل طيلة خمس وعشرين سنة الخادم الملازم لبوذا، واطلع على كل أقواله تقريباً. والآخر، مهاكا سيابا، وكان متشدداً بعكس آننذا المتساهل، وعُقِدَ مجمعٌ بوذي، في سنة 477 قبل الميلاد، بعد انطفاء بوذا، وضعت فيه تريبيطاقا، أي مجمل كلام بوذا. كما وضعت مجموعة ابهيدرما، وهي من وضع آننذا، ومجموعة فينايا، ونسبت إلى أوبالي. وبدا هذا المجمع في نظر جميع الفرق وكأنه ذو بعد مسكوني بالنسبة إلى الكنيسة البوذية المسكونية. وهناك العديد من النصوص تذكر أسماء مفكرين تولوا توجيه الطائفة بعد المجمع؛ وتدل هذه اللوائح على تكوين شريعة كنسية محلية مختصة بكل بلد انتشرت فيه البوذية. وبعد مرور قرن على انطفاء بوذا امتدت البوذية شمالاً وغرباً وجنوباً أي من كشمير شمالاً حتى الدكن جنوباً. وعقد مجمع ثانٍ بعد مئة أو مئة وعشر سنوات من الأول 377 أو 367 قبل المسيح. وكان جدول أعماله يدور حول بحث عشرة مواضيع تتعلق بالانضباط.

في هذه الحقبة وقعت فتنة مهاسنجيكا، والتي كان يقصد بها تسهيل الوصول إلى مرتبة القداسة. وسميت هذه الحركة بالتجديدية يقابلها القدامى ستافيرا اوتيرا.

حيوية البوذية

دخل الملك آسوكا في البوذية في سنة 259 قبل المسيح بعد حرب مريرة. والأعمال الخيرة التي قام بها آسوكا كانت لخير البشر عموماً ولم تكن مستوحاة من البوذية فقط، كما لم تكن موجهة إلى طائفة الرهبان البوذيين. وإن كانت قد ساعدت على انتشار البوذية. وكان التشجيع والحفز من قبل الملك هو الذي ساعد موغاليبوتاتيسا على ارسال بعثات بوذية إلى الأقاليم البعيدة وإلى الممالك الأجنبية حول الهند. وقد ترأس تيسا مجمعاً ثالثاً عقد بعد ثماني عشرة سنة من تكريس آسوكا. وقد لخص محضر هذا المجمع الذي بحث مواضيع فلسفية مهمة، مثل حقيقة الانسان، في نص شهير اسماه **كاتافاتو**.

ويعزى نشر البوذية في سيلان إلى ماهندا بن آسوكا، وذلك في سنة 242 قبل المسيح. وكان أول عمل أقامه ماهندا في سيلان هو تأسيس دير مهافيهارا. وقد لعب هذا الدير دوراً مهماً في تحديد شريعة بالي. وقاوم آراءً هرطوقية ظهرت حوالى السنة 24 قبل المسيح كما قاوم هرطقة مهايانية ظهرت في القرن الثالث بعد المسيح، وتزعم أن بوذا لم يأت إلى العالم إلّا بجسد رمزي. وأنه استمد سلطة أقوى من تفسيرات بودها غوزا (القرن الخامس) ومن العمل التوحيدي الذي قام به باراكراما باهو الأول (القرن الثاني عشر). ونعرف أن هذه الشريعة

البالِّية ما تزال شريعة بوذا القائمة حالياً في سيلان، وأنها نقلت منها إلى برمانيا وسيام وكمبوديا واللاوس.

ويدل كتاب ميلندابنها على أن البوذية أخذت تنتشر في بلاد الإغريق والأوراسيين وغيرهم من الأجانب. ويدل علم الآثار على توزيع المراكز الدينية وأهميتها في وسط الهند. كما تدل على تعدد المذاهب. ولم تكن الخلافات بين المذاهب تدور حول مسائل انضباطية فقط بل أيضاً حول مسائل معتقدية.

وساعدت امبراطورية السيت ـ الهندية الواقعة بين الهند وآسيا العليا على انتشار البوذية، خاصة في أيام حكم كانيسكا الذي عقد في أيامه مجمع كشمير. وكان موضوع هذا المجمع لَمَّ شتات مختلف المذاهب. ولكنه لم ينجح. وكانت النتيجة منه وضع كتاب مهافيبهاشا. وتفيد الآثار عن وجود شخصيات بوذية مشهورة في أيام كانيشكا ومنهم أربع يسمون: الشموس الأربعة وهم مؤسسو المهايانا، ناكارجونا وتلميذه آريادیفا والشاعر اشقاغوشا ثم كومارالاتا.

وفي القرون التي تلت، استمرت البوذية في التوسع رغم زوال مملكة كوشانا حوالى سنة 450 ميلادية، ورغم الهجمات الآتية من الشمال الغربي. ويعزى إلى كوما راغوبتا الأول 414-455 تأسيس دير ومدرسة نالندا. وتدل بقايا الآثار العمرانية على حيوية البوذية. وفي المملكة التامولية كولا قام شراح عظام لشريعة پالي في القرن الرابع والقرن الخامس، وقام التبادل بين شمال الهند وجنوبها خصوصاً وأن كتاباً من الجنوب عملوا في الشمال. فبودها غوشا مثلاً كان من سيلان وهو من أعاظم شراح شريعة پالي.

ظهور الماهايانا ونموها

إن الحدث المهم في تاريخ البوذية خلال القرون الأولى من العصر المسيحي هو ظهور الماهايانا. لم تتناول الماهايانا مسألة الانضباط العقائدي ولكنها تناولت الخلاص حتى خارج القواعد العادية للعقيدة. إن العقيدة أصبحت أقل أهمية في الأوساط المتجهة نحو الممارسات الايمانية والمراسيمية، والتي استرسلت في استعمال الصيغ الرمزية والسحرية أو في تطوير ممارسات اليوغا. وهي أوساط كانت تحضر للتقنيات الطنطرية. إن الوصف الذي قدمه أحد الحجاج الصينيين إلى الهند عن بوذية الهند، أيام الملك هرساه 612-647 يدل على ترك الأديرة مما يشير إلى تحول معتقدي عند البوذيين.

الطنطرية Tantrisme

في حوالي سنة 350 انطلقت حركة مهمة سميت الطنطرية. وهي تركز على الطقوسية وعلى مراسم اليوغا. وفي القرن السابع دخلت في هذه الطريقة شمال الهند وانطلقت منها إلى التيبيت. وفي بيهار تأسس حوالي سنة 800، دير فيكراما سيللا وهو نوع من الجامعة تحتوي على معابد وعلى كليات متعددة كان لها تأثير كبير. وقد نافست هذه الجامعة جامعة نالاندا التي تحولت بصورة تدريجية إلى الطريقة الطنطرية. ومنها انطلق في مطلع القرن الثامن اثنان من الرّواد الذين ادخلوا الطنطرية إلى الصين. وتراجعت جامعة نالاندا بخلاف جامعة فيكراما سيللا التي خرَّجت أساتذة في الطنطرية أمثال آطيشا ودامت حتى بداية القرن الثالث عشر.

التدهور والانبعاث

يُعزى تراجع البوذية إلى تحولها. فمنذ القرن السابع تحول الرهبان عن البوذية وتركوا الأديرة لغايات غير المحافظة على الشريعة البوذية أو العناية بالطائفة. ولم يعد اتباع الماهايانا والمخلصون للمدارس الطنطرية يؤمنون للرهبان اعطايات التسول، وهو المبدأ الذي قال به بوذا. ولم يعد بوذا في نظر الفلاسفة إلاّ رمزاً للكائن الأسمى، شبيه بالتجسيدات التي تقول به البراهمية المجاورة. واقترب المؤمنون بالبوذية، فكرياً ثم عملياً وقولياً من البراهمية المتأخرة.

وأدى الفتح الاسلامي من جهة، وتطور الشيڤية (نسبة إلى شيڤا Siva أو Civa الإله الثالث في الثلاثية الهندوكية، إله الدمار، أما الأول فهو براهما خالق الكون وفيشنو حافظ الكون) والفيشنوية (نسبة إلى Vishnu) إلى القضاء على البوذية؛ إلاّ أن بعض الشواهد تدل على مقاومة البوذية رغم الفتوحات الإسلامية ولم تتوار إلاّ بصورة بطيئة من الهند. ولكنها بقيت بأشكالها الطنطرية والصوفية. وما يزال منها آثار في البنغال. واليوم ما تزال تعيش في سيلان ونيبال. وهناك حركة حديثة روحانية تعمل على بعث البوذية (جمعية ماهابودهي).

2 ـ المعتقدات البوذية:

هانايانا = المركبة الصغرى

إن المدارس القديمة تجمعت تحت اسم هانايانا (أو الوسيلة الدنيا إلى الخلاص). وقد ترجمت إلى الأوروبية باسم العربة الصغيرة. وهذه التسمية أطلقت عليها للذم من قبل المدارس الإصلاحية المتأخرة التي كانت تدعي لنفسها انها الماهايانا الحقة أو الوسيلة العليا للتقدم (العربة الكبرى).

ويمكن تقسيم معتقدات الهانايانا إلى أربعة أقسام:

الحقائق السامية التي أطلقها بوذا بنفسه في خطابه الأول.

الحقيقة الأولى تثبت وجود الألم. وعلى هذا الأساس يبنى التصور البوذي لشؤون هذا العالم: علم فلك يتعلق بالطبيعة وفي فيزيولوجيا وسيكولوجيا الكائنات. ونظرية لعبة الأشياء تؤدي إلى الحقيقة الثانية المتعلقة بنشأة الألم أو أصله. الذي هو العطش إلى الأنس وإلى الوجود وإلى اللاوجود.

وتحديد ظروف توقف الألم يشكل الحقيقة الثالثة: توقف الألم. وأخيراً تقنية تحقيق هذه الظروف تشكل الحقيقة الرابعة، أي الدرب المؤدية إلى توقف الألم، وهي تشتمل على كل عملية الخلاص منذ الدخول في مجرى الشريعة البوذية إلى الفناء النهائي.

حالة الأشياء

إن الشريعة البوذية دهارما هي نظام الأشياء وهي القانون وهي الطبيعة. والأشياء كلها تفتقر إلى الوجود بذاتها انات ماكا لأنها غير دائمة بحكم انها مصنوعة ومركبة، وكل مركب معرض للتفكك. والأشياء المصنوعة تصنف ضمن خمس فئات أو مجموعات سكاندها:

1) عالم المحسوس - روبا أو كل شيء مادي والقدرات الحسية، والفكر كقدرة على القدرات، والمظاهر الخارجية قولاً أو فعلاً واعية أو غير واعية.

2) عالم المشاعر الناشئة من اتصال كل عضو من أعضاء الحس أو من الاتصال بالفكر.

3) عالم الادراك، وهي الظاهرات المعرفية التي تتوافق مع الظاهرات العاطفية التي هي المشاعر.

4) عالم التركيبات النفسانية المعقدة والتي تشكل عناصر النفس الواعية وغير الواعية، كالوظائف العامة الاتصالية مثل الاحساس والادراك والتفكر والرغبة والانتباه الكامل والعقلنة والتحليل العقلي والتفكير والقرار والحزم والنية والكسل والخدر وحضور الذهن والذكاء والاستعدادات الفاضلة أو المجرمة، ومجمل الأفكار الناتجة من الظاهرات النفسانية الأخرى.

5) وكل ما هو خارج هذه الفئات يدخل في حالة النيرفانا، وهي الحالة النهائية البسيطة غير المركبة المعقدة. وفي المشاهد البوذية حول ترتيب الأشياء في العالم، تغلب الناحية السيكولوجية في أغلب الأحيان غيرها. وقسم من العوالم يعرض وكأنه مسكن لكائنات مميزة تميّزها الحالات السيكولوجية. وهذا الحال يفسره كون البوذية تهتم أكثر بحالات جزاء الأعمال التي تقوم بها الكائنات في هذا العالم.

ويتكون الكون من عدد غير متناه من العوالم التي تشبه الصحون المصفوفة فوق جبل محوري مرو. وفي كل عالم هناك حالات ثلاث: الرغبات، المظاهر، وغياب المظاهر. وهي أي الرغبات تُعنى بانشغال الفكر بالكائنات الموجودة فيه. ومجال الرغبات هو مقام الرجال والحيوانات وبعض المخلوقات الساقطة وبعض الآلهة، وهو يتضمن الأرض والجحيم والسماوات.

أما مجال المظاهر ففيه مراتب أو طبقات هي السماوات حيث تسكن الآلهة متحررة من الشهوات وهي تُرَى في أشكال. وهذه الطبقات عددها أربع تتوافق مع الحالات النفسانية أو مع درجات التأمل الأربع.

ومجال غياب المظاهر يستبعد كل مكانية وكل أحكام مادية. وهو يتألف من أربعة مجالات نفسانية:

لا نهائية الفضاء

لا نهائية المعرفة أو الفكر

لا نهائية العدم

وأخيراً المجال الذي ينعدم فيه المعنى وينعدم فيه العدم

وبنية المادة المكوّنة لكل الأشياء، بحسب شريعة پالي ترد الى أربعة عناصر: الأرض، الماء، النار، الريح. وأحياناً من ستة أي باضافة الفضاء والفكر الى الأربعة السابقة.

والعناصر الأربعة موجودة بآن واحد في الخلايا التي تشكل الأجسام المادية. لأن عنصر النار مثلاً موجود في الماء الذي يمكن أن يكون حاراً أو بارداً. والادراك يتم عندما تتمازج الخلايا الايجابية بخلايا مماثلة موجودة في أعضاء الحس. وهي كلها في حالة عدم استقرار ككل الأشياء المركبة.

ويعتبر الزمن منظوراً اليه بمنظار مدة الأحداث مثل ما يراه الفلكيون حين يقيسون الزمن. فهم يفترضون دورات كبيرة تتجدد الى الأبد وتشتمل على مجموعات من الدورات الأصغر. وهناك حقب انقباضية تقلصية لا تطورية **Involution** تقابلها حقب تطورية متتالية تفصل بينها حقب متساوية من الاستقرار لا هي حالة سكون أو بساطة ولا هي حالة تطور. إن حالة التقلص أو التقهقر أو الانسجام فيها يفرغ الكون من الكائنات، ويدمر ذاته طبقة طبقة بالنار والماء والهواء حتى الطبقة الرابعة من طبقات التأمل (في مجال المظاهر) التي يستعصي فيها هذا المجال، وكذلك بالطبع مجال انعدام المظاهر على التخريب من أي نوع كان. وفي حقبة التطور يحصل رجوع عكسي للعالم وكائناته الى حالة التمايز والتنظيم.

وبعض الحقب توصف بأنها فارغة أو غير فارغة بحسب اذا ما كانت مملوءة ببوذا أو فارغة منه.

والكائنات الحية تصنف بحسب مصائرها أي بحسب الحياة الصادقة وأعمالها فيها وما ينالها عنها من جزاء: جحيم، حلول

أو في أجسام حيوانات أو في عوالم الأموات أو عوالم الشياطين أنداد الآلهة وهم تارة طيبون وتارة أشرار، ثم عالم الآلهة أو عالم الإنسان. والآلهة هنا موروثون عن البراهمانية. وفوق كل أشكال الجن والآلهة الثلاث والثلاثين هناك أليLama والطوشيتا حيث أمضى بوذا القسم الأخير من حياته، ثم النيرماناراتي الذين يسكنون مجال الشهوات، تأتي آلهة، إلى مجال المظاهر وغياب المظاهر يُسمون آلهة التأمل، وهي أنواع من الآلهة اليوغية متميزة بحالات سيكولوجية متحررة من الحركات النفسانية المبتذلة أو الحقيرة. وكل هؤلاء الآلهة تعيش حقباً كونية ضخمة. والوجود بحالة الانسان الذاكر الواعي، ضروري للحصول على حال اليقظة. أو للحصول على النيرفانا. والظرف البشري محكوم بتنوع الطبقات أو الطوائف وبالظروف الفردية المتعددة. فهناك: البراهمة وهناك السامان وهو المتعبِّد الذي وصل بالجهد الشخصي وهناك الملوك. ومن الناحية الروحانية يختلف الناس بحسب تقدّمهم في درب التوقف عن الألم والعذاب. وفي ذروة السلم يوجد البودهي ساتفا وهم المستعدون لتلقي اليقظة أو ليصبحوا بوذا. وبعدهم يأتي البوذا أو المستيقظون في مرتبة المستيقظين المنفردين الذين لا يعطون حكمتهم الى الناس، وفوقهم بوذا أو الواصلون الى الحقيقة.

لعبة الأشياء

إن لعبة الأشياء كما تراها البوذية تنير الحقيقة الثانية من الحقائق النبيلة وهي التي تعتني بأصل الألم. إن الرؤية الأساسية هي هنا تسلسل الظروف، ظروف الألم: من الجهل تنتج التراكيب النفسانية ذات المنشأ الحدثي. ومن التراكيب النفسانية تنشأ النفسية Psychisme ومن النفسية تنشأ الشخصية أي الاسم والشكل، أي الفرد مع كل ما فيه من شكل ومن جسم ومن تمثيلات، ومع اسمه وما ينبثق عنه من وحدة مجردة. ومن الشخصية تنبثق مجموعة المجالات الستة الحسية. وعن هذه ينبثق الاتصال. وعن الاتصال الإحساس. وعن الاحساس العطش أو الرغبة أو الشهوة. وعن العطش حب التملك المتمثل بصورة خاصة باجتماع الجنسين. ومن التملك ينبثق الوجود. ومن الوجود الولادة ومن الولادة الشيخوخة ثم الموت.

وإذن هناك تفاعلية أوتوماتيكية تسيطر على كل مصائر البشر وهي تحرك وتحدد العودة الى الجسد أو البعث الجسدي المتسلسل أو التناسخ وهي عملية تخضع لنظريات سيكولوجية فيزيولوجية.

ولا يوجد بالواقع جزاء من أعمال. لأنه لا توجد عدالة توزيعية خارجية تعاقب على الخطايا وتكافىء الفضيلة. إن الأعمال تنقلب أو تنعكس فكرنة أو تصورات تترك أثرها في مجموعة الظاهرات النفسانية التي تشكل بدورها أساس كل كائن. وآثار هذا النوع تشكل التراكيب النفسانية. وهذه تحفظ، منذ نشأتها المتبدية في الأفعال، قدرة نشاطية لا تفنى إلا بتحقق هذا النشاط. وهذه الآثار تنتهي في سلسلة من الحيوات المتتابعة. ولكن كل الحيوات لا تولد تراكيب نفسية ناشطة لأن الفكرنة التي تحدثها لا تتوجد في كل أنواع الوجود ولا تتوجد بصورة خاصة في الموجودات الحيوانية.

وهناك نظريات متعارضة حول طبيعة الكائن المتناسخ. فحيناً ساد الظن بأنه شخصٌ كامن في عدة لبوسات حدثية متنوعة في الوجودات المختلفة. وأحياناً ساد الظن بأن المجموعات، التي يمكن أن تشكل أو تكون الشخص هي دائماً متغيرة. والشخص يكون عندئذ بدون الهو أو الذات الدائم، ولا يدل إلا على استمرارية حدثية ذات عناصر متغيرة. إنه مجموعة خاصة من الحدوثات أو الوجودات التي تُعْطَى مظهر شخص خاص يتحكم بمستقبله التجمعي بفعل لعبه، الحاضر، دون أن يكون هناك حاجة الى كينونة شخصية غير زائلة تتجسد في هذا المجموع من الوجودات.

شروط توقف الألم

لا تستنتج البوذية من أن الوجود المؤلم المتكرر الناتج عن النشاط، يوجب توقيف هذا النشاط. ان الامتناع المطلق والبسيط ينتج عن عمل ارادي ويشكل بذاته استمرار نشاط. فالانتحار مثلاً هو عمل يحدث ولادة. والتوقف الحق الذي يجب الحصول عليه من أجل توقف الألم هو توقف تشكيل التركيبات النفسانية. كل عمل يضاف الى هذه التركيبات يجب تفاديه واستنفاد الفعالية قد يكون طويلاً. فالنشاطات لا يمكن أن نكون نحن بمنجاة منها تماماً. ولكن يمكن توجيه هذا النشاط المحتوم.

وَتَشَكُّلُ الآثارِ الفاعلةِ في الذات النفسانية، وهذه الآثار التي توجه النشاط توجيهاً حسناً حتى تلغيه أخيراً - يتم عن طريق ممارسة الفضائل وبصورة أفضل بتمرين الجسم والفكر تمريناً منهجياً تقدمه اليوغا بشكل تمارين سيكو - فيزيولوجية: أوضاع وتمرينات نفسانية، ظروف عقلانية واعية بشكل «قدرة وعي للحقائق» وكلها ظروف وشروط مطلوبة من أجل تحضير ايقاف الألم. والوعي الحق للأشياء يسمى يقظة: وهو مشروط بسبعة أقسام مكونة: حضور الذهن، تقصي الأشياء، طاقة،

فرح، طمأنينة، حالة نفسانية، ثبات جأش. ان توقف الألم يسمى نيرفانا أو الفناء. انه توقف كل الأشياء المحكومة بقانون لعبة الطبيعة أي بتوقف لعبة المجموعات الخمسة من الأحداث. توجد نيرفانا تتحقق في هذا العالم وهي انطفاء الشهوة والرغبات التي تشكل الولع أو الارتباط بالوجود. وهذا الانطفاء يتحقق للقديس الذي ينهي ويستنفد نتائج المكتسبات السابقة. وفي النيرفانا الكاملة تتم تصفية كل مكتسب. ويحصل الموت باستنفاد البنية العضوية الناشطة التي عليها تقوم الحياة الجسدية.

طريق توقيف الألم

ان الدرب الذي يؤدي الى توقيف الألم هو فن في السلوك والتدريب النفساني وهو ينتهي الى الفناء عن طريق أربعة سبل متتالية تتطابق مع أربع مراحل في السير نحو الهدف، هدف المهتدي، هدف المتدين الذي لا ينبعث الا مرة واحدة أو هدف المتدين الذي لن يبعث، هدف القديس الذي يصل الى الفناء. وأكثر من ذلك انه يفتح الطريق طريق الكائن للوصول الى اليقظة المؤدية ليصبح المرء بوذا.

وتتضمن الافانين النفسانية تحكماً في النشاط، وصياغات تعطى للنفس بتوجيه معتاد نحو أفكار معينة تقوم على أساس من التقدم نحو الحقائق البوذية مثلاً تمارين تحديق النظر، أو نحو ابجاءات ذهنية كالتحديق في اناء فيه ماء أو شمعة، حتى يتبلور النظر، حتى عندما نغلق العينين، أونحو التأمل العميق الطويل حتى تنجلي الصورة كما لو كانت رؤية حقيقية. الأمر الذي يحدث في النفسية سلسلة من الأحداث المعينة تسمى ابهاءات نفسية أو نحو نوع من التأمل المنتظم تقنياً أو نحو تدرب متدرج على تفريغ الذهن يسبق التوقف النهائي الذي يتحقق عن طريق النيرفانا.

وللتأمل أربع مراتب: في الأولى ينطلق باستبعاد الشهوات والأشياء السيئة ويتضمن مشاعر الفرح والبهجة والسعادة الناشئة من استبعاد الشرور والمقترنة بالنشاطات الفكرية والتعقل وبالفكر الحاسم أو الحكم. وفي المرحلة الثانية هناك تلطيف لهذه النشاطات الفكرية وصفاء ذهني كامل واستجماع للفكر، ونتيجة لهذه الوضعية الفكرية تحصل الغبطة والنشوة. وفي المرحلة الثالثة هناك الغاء للون السعادة. وعندها يصبح المتأمل ثابتاً لا يتزعزع واعياً تماماً، شاعراً بسعادة جسده. فيتلذذ بالغبطة، بدون فكر تصعيدي وبدون تظاهر بالفرح المتأجج. وفي المرحلة الرابعة تزول الغبطة ويزول الألم، ويزول معهما المزاج الجيد والمزاج السيء. وتسود النقاوة الكاملة والثبات والاستقرار وحضور الذهن.

وممارسة هذه التأملات تؤدي الى التجدد والانبعاث في العوالم التي تكون فيها وظيفة الكائنات الاستغراق الدائم في نفس هذه الحالات النفسانية. وفي المرحلة الأخيرة من هذه المراتب المؤدية الى توقف الألم يمتلك القديس، حتى في هذا العالم، أول شكل من أشكال الفناء. وعند الموت يحصل على الفناء الكامل.

واليقظة أصعب حصولاً. والقديسون الذين يدخلون في النيرفانا كثيرو العدد ولكن الذين يصلون الى حالة اليقظة هم قلة. فقبل أن يصبح الانسان بودها (بوذا) لا بد وأن يتبع كالناس المستيقظين درباً طويلة تشتمل على عدد ضخم من الوجودات المتتالية بسبب صعوبة البناء، (عن طريق مراكمة الأوضاع الجيدة): بناءِ كائنٍ كاملٍ مثل بودهاتاثاغاتا. في هذه الوجودات يمارس البشر عشر فضائل رئيسية أو أوضاع مساعدة هي: العطاء، الممارسة الأخلاقية، التخلي، التعقل، النشاط، الصبر، الحقيقة، الحزم، الطيبة، الثبات أو اليقين. والناس القريبون من اليقظة البودهي (ساتفا) هم الذين مجدتهم الماهايانا. وهم الأعلون السائرون مع السائرين على درب توقف الألم. أما البودها فهم قد قطعوا الشوط، ووصلوا الى الغاية.

ماهايانا

انها حركة انبثقت عن المدارس القديمة، وهي اذن تَطَوُّرٌ منها. ولكنها ناقضتها، فأُطْلِقَ عليها للذم كلمة هينايانا أي الوسيلة الدنيا للتقدم وللوصول الى الخلاص. في حين ادعت لنفسها انها هي الوسيلة السامية. وهي حين قبلت بالمبادىء القديمة الرئيسية، فتحت أبواباً أخرى منها باب الشعور وباب البحث الفلسفي. وهي تقدم نفسها على انها جهد لتجاوز الذات، وللاغتناء أكثر مما هي ردة فعل أو حركة اصلاح. وهي تتميز قبل كل شيء بتطور البحوث حول الواصلين البودها والذين هم على درب الوصول والبودهيساتفا، كما تتميز بتوسيع الطريقة القديمة، طريقة تهديم الألم لتصبح دين خلاصٍ كبير.

وحلَّ مثال القديس النازع بصورة شخصية الى النيرفانا، في الحياة في الدير، مثال بودهيساتفا وهو يقدم الخلاص الكوني خلال حيوات دنيوية كثيرة. هناك عدد كبير من الناس يمكن أن يتشوق الى الخلاص، من أجل ذلك يكون حافز الاحساس وتفضل وعفو بودها هو البديل عن الانضباطية القاسية. وقد تزامن هذا التطور مع نمو أديان بهاكتي، ومع فلسفات التحرر.

وأدى هذا التطور الى فكرة بودها وبود هيساتفا ذات الأوجه المتعددة القريبة من أوجه الآلهة البراهمية الكبرى. وهي تتميز بنمو ضخم في معاني تحول فضائل الكائنات العظمى الى معاصٍ. كما تتميز بالخلاص الممنوح شفقة من قبل هذه الكائنات. ومن الناحية الفلسفية تركز المهايانا على الفرق بين الحقيقة التجريبية المسماة حقيقة الاحاطة - وهي حقيقة عملية موجودة في عالم الأحداث - والحقيقة المطلقة.

والمدارس القديمة قالت بوجود العديد من البودهات المتتالية وبالعديد من أشباهها، من التي خلقت من خارقة شرافاستي. وفكرة تسامي بوذا يجب أن تؤدي الى جعل بوذا التاريخي مجرد مظهر حدثاني للكائن الذي يسمو على هذا الكون، كما كان حقيقة.

ومن جهة أخرى ظهرت: الفكرة القائلة بأن الفضاء الذي في نهائيته يجب أن تمارس التأملات، مملوء بالعوالم الكثيرة كما ظهرت الفكرة بأن الكائنات لا يمكن أن تترك بدون عون من البوذا ومن بودهيساتفا. ونتج عن ذلك تعددية بوذا في عوالم التجربة، كما نتجت أيضاً الفكرة القائلة بوجود جسم مطلق لبوذا خارج هذا العالم. ولما كان جسم بوذا البشري التاريخي قد ضوعف بالجسم العجيب ذي المظاهر الخوارقية العجيبة المدهشة، فقد تكون لبوذا ثلاثة أجسام أساسية هي:

- جسم الشريعة ويشكل الجوهر الحقيقي لبوذا المتعدد وللأشياء.

- جسم النعيم وهو شكل ممجد مزود بعلامات مميزة له ككائن عظيم، تظهر للبودهيساتفا.

- الجسم المصطنع أو الظل الذي يرتدي المظهر البشري.

- جسم النعيم ينظر مرة اليه من ناحية النعيم الذي يعطيه لبوذا بالذات وينظر اليه مرة أخرى من ناحية النعيم الذي يتحصل للبودهيساتفا الذين يتأملونه. والبوذا الكثر يتوقون في المهايانا الى التكاثر في المظاهر ضمن مجالين بآن واحد، بالنسبة الى البودهيساتفا وبالنسبة الى الكائنات العامة العادية، كما يتوقون أيضاً الى العودة الى المطلق، الى وحدة الجوهر، الوحدة غير المشخصة المتوحدة مع جوهر الأشياء. هذا الجسم المطلق له خمس ميزات:

- ارتداد النفس من الأعماق، فبدلاً من أن تبقى متوجهة نحو الوجدان (الوعي) التجريبي، تعود الى حالة الحقيقة المطلقة، الى مجال الشريعة.

- النقاوة نتيجة بلوغ أقصى درجات الفضيلة ونتيجة ممارسة التحكمات العشر.

- عدم الازدواجية، وهي ميزة سامية فوق المتناقضات الوجود وعدم الوجود، المركب وغير المركب، الكثرة والوحدة، الدوام أو الاستمرار وعدم التصورية.

وعلى الرغم من تسامي جسم الشريعة Dharmkaya فهي فاعلة في الأمر الزمني من أجل حفظ الكائنات عملاً بالتدبير الذي يسيطر على كل صفة من صفات بوذا وهو الرحمة العظيمة.

ومن بين البوذا الكثر الموصوفين هناك مجموعة مؤلفة من 35 بوذا أولهم شاكياموني وهم معينون لتلقي اعترافات الخطايا. وشاكياموني له شعبية كبرى في التيبت. وواحد من المشهورين تجاوزت شعبيته شعبية الآخرين في الشرق الأقصى هو آمي تابها أي البهاء المطلق أو آمي تايوس أي العمر الذي لا ينتهي. وارتدت عبادة بهيشاجياغورو سلطان العلاجات أهمية عظيمة في التيبت والصين والهند الصينية.

والبودهيساتفا متعددون الى ما لانهاية أيضاً، مثل تعدد بوذا في المهايانا. ولهم أهمية خاصة بسبب وظيفتهم التخليصية. والطريقة التي تجعل من الكائن بودهيساتفا تشتمل على عشر مراتب هي درب الخلاص الحقة. فضلاً عن ذلك، لما كان خلاص الكائنات أمراً أساسياً أخّر البودهيساتفا النيرفانا من أجل انقاذ أكبر عدد من الكائنات. وعلى البودهيساتفا أن يمارسوا عشرة فضائل هي، في المهايانا، التالية: العطاء، الالتزام الأخلاقي، الصبر، القوة، التأمل، الذكاء، فضيلة الوسائل، النذر، القدرة، المعرفة.

وأعاظم البودهيساتفا هم:

- متريا، وهو البوذا المنتظر في هذا العالم الحاضر، ويسكن في سماء توشيتا.

- افالو كينش فارا، المقرون باميتابها ويسمى أحياناً لوكاناثا أو سيد العالم.

بادماپاتي أو صاحب اللوتس في يده، لأنه يمثل بشاب شعاره نبتة اللوتس والمسبحة وكتاب وقنينة طعام رحيقي لابساً فوق رأسه تاجاً عليه صورة آميتابها.

- منجوكري، المرتبط ببوذا اكسوبهيا ويسمى أيضاً منجوغوساً أو صاحب الصوت الريّق

- كوما رابهوتا أو الشاب.

- فاشيش فارا أو سيد الكلام، وشعاره خمس ذوائب من الشعر أو تاج ذو خمس شعب وكتاب ولوتس ورمح...

ان الآلهة التي تعترف بها المهايانا هي نفس الآلهة الموجودة في المدارس القديمة. مع اعطاء أهمية خاصة الى الإله اندرا أو فاجراباني المعتبر أحد البودهيساتفا. وهناك تجديد مهم هو

ادخال الآلهة الاناث تشبهاً بالآلهة البراهمية. وبعض النصوص المهايانية تتجسد في بعض الآلهة: براجناباراميتا.

وتعرض السوترا المهايانية المعروضة كخطب القاها بوذا، العقائد المهايانية في مجموعات مختلفة متفرقة، الى ان جمعها بشكل منهجي بعض العلماء المتخصصين في المهايانية. وهؤلاء ينقسمون الى اتجاهين يمثلان مدرستين كبيرتين مدرسة مدهياماكا ومدرسة ڤيجنا بتيماتراتا. وتلحق بهما مدرسة ثالثة تهتم بالممارسات الدينية العملية التي غلبت على المهايانا المتأخرة وعلى الطنطرة. هذه المدارس الثلاثة تتمثل بثلاث مجموعات من النصوص.

وتعلم سوترا براجنا باراميتا سرَّ تنمية ادراك فراغ الأشياء، تنمية هي السبيل الأفضل للتخلي عن أشياء هذه الدنيا والتحرر منها. وترتكز هذه التعاليم على التأكيد على فراغية الأشياء في ذاتها وفي مظهرها وفي الاحساس بها وفي ادراكها. وقدراتنا الادراكية فراغ وهواء. ولم تَعُدْ هذه المدرسة تكتفي برفض دوامية الأشياء بل اعتمدت، من ناحية الحقيقة المطلقة، المبدأ القائل بأن الأشياء ليست شيئاً، وبالتالي فهي لا تثير ولا تستحق الاهتمام على الاطلاق. ان مبدأ لعبة الأشياء، والحقائق النبيلة التي علمها بوذا لا تتعلق الا بالفراغ. وهي لا وجود لها، حتى المعرفة لا وجود لها. حتى التملك لا وجود له، حتى توقيف الأشياء لا معنى له. ولكن بحكم عدمية حق التملك، لا حقيقة الا الاحاطة الفكرية. ولا شيء غير هذا يؤدي الى الخلاص. والانسان الذي يقتنع بأن الوعي فقط هو الحق، يرتكز على منتهى عقل البودهيساتفا، وبعدها يتخلص من هذه الاحاطة الفكرية، وعندها يتجاوز الخطأ ويصل الى الفناء الحاسم، وعندها يصبح مستيقظاً بحق.

مادهياماكا ـ أهل الحل الوسط

ان المادهياماكا الذين اتبعوا ناكارجونا، هم الذين اختاروا الحل الوسط مادهياماكا في المسائل التي تتعلق بالأشياء. فهم لا يقفون لا مع التأكيد ولا مع النفي بالنسبة الى الأشياء. ولكنهم يرونها فارغة ولهذا لا تستحق التفكير بها. والمادهياماكا هي أيضاً الطريق الوسط لأنها تقف بين رأيين متطرفين: رأي يقول بوجود الأشياء ورأي ينفي وجودها. والمادهياماكا لا تضع نظاماً تأكيدياً ولا نقضياً، ولكنها تنتقد المعارف البشرية الوهمية. ان هذه المعارف هي وليدة الجهل. والجهل هو ابن الفراغ الحق. وهو يتسبب بحدوث حقيقة احاطة، وبالمظاهر الحدثانية فوق الحقيقة المطلقة. ان الفراغ ليس الا عدمية الأساس أو عدمية المظاهر الحدثانية التي هي غير العدم الكوني. ان فراغية الأشياء من وجودها الذاتي تقتضي فراغية حدوثها. وحصول ظروف الألم وشروطه لا تتوجد الا كفعل ظاهر. والسببية لا وجود لها في الحقيقة المطلقة. ويلخص ناكارجونا عقيدته في سلسلة من ثماني لاءات: 1) عدم التوقف، 2) عدم الحدوث، 3) عدم الانقطاع، 4) عدم الاستمرار، 5) عدم الوحدة، 6) عدم الكثرة، 7) عدم المجيء، 8) عدم الذهاب. هذه اللاءات الثمانية أو العدميات تعبر عن رفض أربعة توائم من التأكيدات المتضادة المتعلقة بالأشياء المكونة للحقيقة الظاهرية.

والمادهياماكا هي في أساس تطور الجدل في المدارس البوذية. وهي تستعمل بصورة رئيسية طريقتين في النقد. الطريقة الأولى تتعلق بالانتولوجيا أي بعلم الكائن. ان الوجود الذاتي ليس في الأشياء. وإذن كل طرح يدور حول الأشياء العدم بذاتها هو فراغ أو هباء أو عدم. ان نظرية الفراغ بالذات مهما كانت سلبية تقع أيضاً تحت وطأة هذا الانتقاد. ولهذا تحرص المادهياماكا على عدم الانكار كما تحرص على عدم الاثبات. ومنهجها الانتقادي هو القول بالمحال. وتمشياً مع هذا المبدأ الانطولوجي يكون نقض طرح الخصم باثبات استحالته. مثلاً: نفترض مع الخصم ان الفعل موجود بذاته. وإذن فهو خالد (بيان انتولوجي). ولكن العمل الخالد لا يحتاج الى انجاز. ولا يمكن أن نعزي الى فاعل فعلاً سبق وجوده. والأهمية المعطاة لاستعمال جدلية الرد الى الباطل أو المحال أدت الى بروز مدرسة اسمها مدرسة براسانجيكا. هذه المدرسة عملت على ظهور جماعة استعملت المنطق الايجابي أيضاً وجهدت باثبات وجود الاستدلال المستقل الاستدلال غير المتعلق بالأحكام التي يتخذها الآخرون.

ڤيجنا ناڤادين ـ يوغاكارا

الڤيجنا ناڤادين هم الذين يتكلمون عن الفكر او يوغا كارا اتباع اليوغا العملية. تطلق عليهم احدى هاتين التسميتين بحسب ما اذا نظر اليهم في عقيدتهم أو في ممارساتهم. بحسب عقيدتهم المميزة لهم والمسماة فيجنا بتيماتراتا أو التبليغ فقط، الأشياء ليست الا تصورات نفسانية، تتحول الى لا شيء الا الفكر الذي يأخذ علماً بها. وهذا الفكر هو الذي يبلغها أو يدونها. وهذا اللاشيء الا الفكر هو وحده الحقيقة المطلقة. انه حدث مقرر يعرفه الفكر.

يوجد شيء قابل للمعرفة. حتى ولو لم يكن شيئاً في الخارج، وعند عدم وجود حقيقة خارجية، ان دعامة المعروف هي النفس الداخلية الذاتية، المتكونة بفعل تراكم الانطباعات

الناتجة عن الظاهرات النفسانية المتتالية بحسب النظرية القديمة للبناءات النفسانية، في هذه النفسية الذاتية العميقة، الدائمة عملياً، دوام النهر ذي المحتوى المتحرك، هي في حالة تحرك دائم، والانطباعات الناشطة هي بذار انتاج الأحداث النفسانية من ذات النوع، نوع الأشياء والأحداث التي أنتجتها. والمظاهر المتتالية للنفس مرتبطة فيما بينها بتسلسل متتابع يؤمن لها وحدة المظهر الذاتي في عملية التكرار غير المحدد. والسلاسل المختلفة لهذه المظاهر تخرج جنباً الى جنب من النفوس العميقة التي تتشابه عند مختلف الكائنات. وهي تمثل مشاهد أو مظاهر تتطابق مع بعضها البعض عند ذات الفرد وعند مختلف الأفراد. من هنا المعرفة العامة الشائعة بين الناس. والمعرفة المضللة أو الغامضة ترجع الى حدث خاص. انها ضلالة من الناحية التجريبية اذا قيست بالمعرفة العامة الحقة بصورة تجريبية. والاثنتان لا تمثلان الا مشاهدات ولا تتضمن أي منهما حقيقة الموضوع أو الغرض. وكل الأشياء هي إذن، نفسانية خالصة. ويعزى اليها ثلاثة أنواع من الوجود الذاتي بالنسبة الى الحقيقة. فبعض الأشياء هي خيالية خالصة، ولا ترتكز على أي سبب منتظم، مثل التصورات كتصور وجود قرون للأرنب أو وجود قمر ثانٍ. وهناك تصورات أخرى وهمية أيضاً انما ذات طبيعة غير مستقلة، بسبب انها لها مسببات تطلقها وتربط بينها بسلسلة مثل توفر عناصر الألم بنتيجة توفر شروطه وهي تخضع لحتمية منتظمة، واحدة في نظر الجميع، بسبب تشابه النفسانيات في عمقها. هذان الأسلوبان الأولان في الوجود الذاتي، أسلوب الأشياء الخيالية الخاصة العفوية، وأسلوب الأشياء الوهمية المبعوثة، هما من مميزات الأمر الحدثاني. وبخلاف ما هو عليه حال المادهياميكا، تتصور الڤيجنا ناڤادين هذه الطبيعة مرتبطة وتابعة وغير فارغة فراغاً مطلقاً: ان الأشياء قد تكون ذات طبيعة ذاتية مطلقة هي طبيعتها المرتبطة والمنوجدة لا أكثر ولا أقل، والفارغة من كل توصيف تمثيلي خاص، واللامتناهية والمنسجمة والنقية، أو كما يقال مجازياً «ذات طعم فريد» مثل الفضاء. انها الحقيقة الأساسية التي لا يمكن ذكرها الا بالقول انها «حالة من الوجود كما هي» هذه الحالة تدخل في الڤيجنا بتيماتراتا. ان نظام الخلاص بالنسبة الى الڤيجنا ناڤادين هي الجهد لاعادة النفس العميقة الى نقاوة «الحقيقة كما هي»، الى اللاشيء غير الفكر، الى الوجود النفساني بدون مظهر خاص. ان أداة الهجرة أو التناسخ هو العمل المحكوم بأربع مصائب: رؤية الذات، الضلالة عند النظر الى الذات، تقدير الذات أو اعتبارها، حب الذات. هذه المصائب الكامنة سابقاً في النفس العميقة تؤثر في العقل الذي يجعل الانطباعات العميقة واعية. وهذه المصائب يجب استبعادها بشكلها الراهن، كما يجب استبعادها أيضاً وهي في شكلها الكامل. ويجب إحداث تغيير في النفسية العميقة. ولهذا ان التمارين النفسية اليوغية، وهي ابداعات نفسانية أو أوضاع نفسانية، تعطي حالات نفسانية مواتية، وتلعب دوراً أساسياً في تحقيق الخلاص. من هنا اسم يوغا كارا الذي يطلق على ڤيجنا ناڤادين.

مدرسة المنطق البوذي

يضاف الى الجدلية التي وضعتها مادهياماكا بحث ناشط في المنطق الايجابي موازن للبحث الجدلي القائم في الأوساط البراهمية. مع ديكناكا، تَشَكَّلَ هذا المنطق البوذي كعلم مستقل. درس ديكناكا بصورة خاصة المعرفة وناقش أساليبها. **في حين ان ڤيجنا ناڤادين يزعم ان موضوع المعرفة ذاتي داخلي.** وأي موضوع خارجي لا وجود له وهو لا يقبل الا وسيلتين في الحكم: التحقق المباشر والاستدلال. والأول يتحدد بصورة غير مباشرة كنقيض للخيال وكغير مرتبط بالاسم وبالنوع: لأننا نستطيع التحقق من شيء دون أن نقدر على تسميته. وهو لا يدرك كنهه الا الفرد بذاته.

والاستدلال له ثلاثة حدود: الشيء الواجب اثباته (الحد الأكبر)، الموضوع الذي يبحث (الحد الأصغر) السبب أو العقل (الحد الأوسط). والاستدلال يتم انطلاقاً من ثلاثة مؤشرات: 1) مُحْدَث: وجود دخان فوق الجبل. منه نستدل ان فوق الجبل ناراً. 2) سمات أو صفات لموجود ذاتي يدل على نوع معين مثل صفات الشجرة. وتوفرها في نبتة يدل على أن هذه النبتة شجرة. 3) انعدام الادراك أو المشاهدة. من هذا اللا إدراك نستدل على انعدام وجود الشيء: ان عدم رؤيتنا للسطل يدل على عدم وجود سطل.

ويصف ديكناكا، الأشكال المختلفة للعقل ثم يستعرض حالات الصلاح وحالات عدم الصلاح. وهناك نظرية خاصة تميز بها ديكناكا، هي نظرية التحديد أو التعريف أو التسمية باستبعاد المخالف. ان الاسم لا يصل الى الكنه، الى الشيء بذاته، بل يمثل مجموعة أضداده المستبعدة.

المهايانا المتأخرة والطنطرة

تدل مهايانا على الصفة الوهمية للكون. ولكنها تقلل من خطورة التعلق بالعالم. والشيء الذي يمجه المؤمن البوذي القديم أخذ يبدو مقبولاً من قبل أولئك الذين يعرفون جاديته وبطلانه وفراغه، ويستطيعون استخدامه رمزياً، من أجل

اثبات، ـ انطلاقاً من هذا العالم، ومن خلال عمل لم يعد مكروهاً في نظرهم ـ وعي وصولهم الى المرتبة التجاوزية من الحقيقة العليا. ومن خلال المهايانا المتأخرة، التي عبرت عن نفسها بصورة رئيسية من خلال مجموعة نصوص سميت طنطرة أو تنترة، حصل تجديد للبحث الرمزي واعتقاد راسخ بتطابق العالم الأصغر مع العالم الأكبر المثالي والمتسامي فوق كل شيء. الأمر الذي فتح الطريق الى النزعة الرمزية والى طقوسية تسمو على الأخلاق. وكان لذلك نتيجة أولى هي تطور عظيم في البحث عن القدرات الخارقة بواسطة الطقوس والتركيبات، واليوغا. وأخيراً بواسطة تقنيات معقدة مثل الخيمياء. وتضمنت الطقوس أعمالاً خضوعية استجلابية وادعيةً وصلواتٍ الى آلهة تتكاثر باستمرار. كما تمَّ اعتماد رمزيةٍ تؤثر في الآلهة وفي الكون. من مظاهر هذه الرمزية الرسوم والصور والأبنية وتجميع الأشياء وترتيبها.

والنتيجة الأخرى التي حصلت في بعض الأماكن هي التخلي عن كل الأدبيات والأخلاقيات، والتحرر منها. ان معتنق بعض أساليب التنترة، أو اليوغي الكامل يحاول انجاز الخارق أو ارتكاب الممنوع من أجل اثبات كماليته التي ترقى فوق العيب والشبهة، لكي يثبت بالفساد سموه فوق الفساد.

وتوزع التنترة توزيعاً أكثر منهجية أدوار بوذا المتعدد وأدوار بودهيساتفا (بمفهوم المهايانا) وتضيف اليها قدرات أنثوية لها نشاطها في العالم. فوق البوذات المتجلية بأشكال بشرية، يتشكل مجموع من خمسة بوذات تسمى: جينا، أو ناتاغاتا اودهيا نيبودها أي بوذا التأمل هذه الجينا الخمسة لها مركز كوني دقيق يتجلى في تصويرات رمزية:

- ڤيروكانا في السمت الأعلى.
- اكشوبهيا في الشرق.
- رتناسام بهاڤا في الجنوب.
- آميتابها في الغرب.
- آموكا سيدهي في الشمال.

وهذه التصويرات تتطابق مع المجموعات الخمس المتتالية في الكون ومع العناصر. ويرمز اليها تباعاً بألوان وحركات وصيغ ومطايا أو هياكل وتتحدد أماكنها في الجسم البشري. وبعض المدارس تضع فوقها كائناً سادساً يسمى مهاڤيروكانا أو ڤاجراد هارا أو ڤاجرا ساتڤا. ويتطابق مع الجينا الخمسة خمسة بوذات بشرية وخمسة شاكتي. والمظاهر المتعددة لهذه الكائنات السامية هي أشكال محددة: بعضها خيرة مباركة وبعضها رهيبة مرعبة. وكلها ترمز مادياً الى المظاهر التي تعزى اليها. والتمثيلات الواضحة لهذه الأشكال تستعمل كمواضيع للتأملات التي يتماهى فيها المريدون تشبهاً بها، حتى يستطيعوا التحكم بقدراتهم العملية في الكون وحتى يتساموا نحو الخلاص الأسمى.

الى هذه البوذات والبودهيساتڤا والشكتي تضاف آلهة عن حق وحقيق. ومعظمها تعتبر كحارسة للشريعة أو للكون. وتكون خيرة أو مرعبة. كما توجد مخلوقات غير بشرية مثل آسورا وياكشا. كما توجد كائنات تسمى ڤاجرا يوجين، وهم اتباع اليوغا الصاعقة. ومرتبتهم فوق البشرية أو فوق الألوهية، وان كانوا من البشر أو من الآلهة.

والعقائد التنترية تؤمن بنظرية الفراغ أو البطلان، بطلان الوجود الذاتي لكل الأشياء. والأشياء لا تفقد قيمتها بسبب بطلانها. في نظر المريد، إن الأشياء الفارغة بسبب عدميتها أو بطلان حقيقتها المطلقة لا تقف حائلاً في وجه العقل بل تقود اليه. وقوى الدفع الشهوانية المرتبطة بالحياة داخل الأشياء يأسرها المريد ويخضعها لمصلحته بفضل اليوغا. وإذن فهذه القوى الشهوانية تكون وسيلة لبلوغ العقل. واتحاد الوسيلة أو الواسطة مع العقل يؤدي الى اتحاد الميل الى الرحمة والحنوِّ مع تعقل الفراغ. هذا الاتحاد سوف يرمز اليه في المدارس المتطرفة بالاتحاد الجنسي السامي.

ان الارتباط العام بين التأويلات الرمزية التنترية وبين تعاليم البوذية التقليدية ظل ممكناً ومقبولاً بفضل مبدأ تفسيري باطني. ان كلام بوذا له معنى خفي يفهمه العارفون ويستنبطونه بواسطة القيم الرمزية للتعابير التقنية. ويرون تحت الكلام العادي لغة قصدية هادفة. وتتضمن البحوث رمزية شهوانية جنسية أو فلسفية أو هي تتلاعب بالأصوات والأنغام. وهناك قسم من الرموز المستعملة، خاصة تلك التي تدخل فيها عناصر جسدية، تتوافق مع الرموز التي اعتمدها التحليل النفسي المرضي لدى المرضى الكثيرين، وان كان هؤلاء المرضى بعيدين كل البعد عن أية خاصة أو معتقد.

ان اليوغا التنترية أدخلت الرموز في تقنياتها الجسدية والنفسانية بآن معاً. وهي قد وفقت بين العناصر الفيزيائية والوظيفية في الجسد وفي الفكر مع عناصر الكون وجعلت بين هذه العناصر تأثيرات متبادلة. ان بنية الجسد مركبة وفقاً لتركيب الكون. وفي هذا الكون هناك أربعة أجسام لبوذا متراتبة مع مواضع في الجسد.

- نيرمانا كايا وهي على علاقة توافقية مع السرة.
- دهار ماكايا وهي على علاقة مع القلب.
- سمبهو كاكايا مع الزلعوم.
- ساها جاكايا (أو الجسم الفطري) مع الرأس.

وهنـاك ثلاثـة أوردة أو مجارٍ تجـول فيها الأنفـاس في الجسم أثناء التمارين النفسانية الفيزيولوجية هي :
- لالانا وتمثل العقل .
- راسانا وتمثل الواسطة أو الوسيلة .
- **افاد هوتي وهو** مجرى الهـواء الذي يحـرك بضغطه جـوهر اتحاد المجريين الأخرين . هذا الجوهر يرمز اليه بالبذار المحفوظ في الجسد بواسطة تقنية اليـوغا . إن اليـوغا تستخـدم ، ـ فضلاً عن الممارسـات الأوضـاعيـة الجسـديـة والحـركـات والتنفس ـ التقنيات النفسانية التركيـزية كـما تساعـد على الخلق والإبـداع النفسـاني . . . في هذه التـمارين يستخدم اليـوغي كل الـدوافع حتى الأعنف منهـا . الأمر الـذي حمل المـدارس المتـطرفـة عـلى رفض كل قرف وكل حرج وكل خجل ، من أجل الوصول الى الغايات المرجوة .

وبعد

يتـوجب في النهايـة التذكـير بأن البـوذيـة هي أكـثر تعقيـداً وأشمـل من أن تـدرك بمقـالـة أو كتـاب انها عـالم من الأسرار واسـع جداً . ولا أدلّ عـلى ذلك من كـثرة اتباعهـا وانتشـارهم فضـلاً عن عدم الـرغبة ـ وربمـا عدم الامكـانية في تـوضيحها لاتباعها وللعالم بأكمله .

مصادر ومراجع

- ابن النديم ، **الفهرست** ، تحقيق رضا ـ تجدد ، طهران ، 1971 .
- احمد ، سيد مقبول ، **العلاقات العربيـة الهندية** ، تعريب نقـولا زيادة ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، 1974 .
- البيروني ، **تحقيق ما للهند من مقولة** ، حيدر آباد ، 1958 .
- زيعور ، علي ، **الفلسفات الهندية** ، المنشورات العربية ، ترجمة علي مقلد ، بيروت ، 1976 .
- شلبي ، احمد ، **اديان الهند الكبرى** ، القاهرة ، 1966 .
- فيلييـوز ، جان ، **فلسفات الهند** ، ترجمة علي مقلد ، المنشورات العربية ، بيروت ، 1976 .
- Grousset, *Les Philosophies indiennes*, Paris, 1941.
- Percheron, *Le Bouddha et le Bouddhisme*, Seuil. Paris, 1974.
- Tara chand, *Influence of Islam on India Cultur*, Allahabad, 1956.
- Zimmer Zachner Hinduism, London, Oxford University Press, 1962.
- ———, *Les Philosophies de L'Inde*, Paris, 1953.

علي مقلد

التأليهية

Theism
Théisme
Theismus

التأليهية اعتقاد رافق الانسان منذ أقدم العصور. فحواه أن الانسان مدعوٌّ ليشارك الألوهة، في جوانب من حياتها ووجودها، كي يصل الى السعادة التي تتمتع بها وحدها دون سواها. كي يستحق تلك السعادة، لا بدّ، في البدء، من مبادرة كريمة، من قِبَل الألوهة، يجاوب عليها الانسان متقبلاً إياها، وعاملاً بجهد دؤوب على التقرب من الألوهة والتشبّه بها. لا يرتكز هذا الاعتقاد على مفهوم واحد للألوهة، ولا على مضمون واحد لعلاقتها مع الانسان. إن مفهوم الألوهة، السائد في أيامنا، هو ثمرة مشتركة بين الفكر الفلسفي وتعليم ديانات الوحي التوحيدي. هكذا تدلُّ كلمة الألوهة على «الكائن الكامل، الروحي، الذي يضم كل الوجود. فعله هو في أساس كل شيء. ارادته هي قاعدة الطبيعة غير الحيّة، والشريعة المطلقة للأخلاق. وجوده يعطي القيمة لكل موجود». من هذا المفهوم الأساسي يمكن استنتاج مفاهيم أخرى مرافقة للألوهة. بعض تلك المفاهيم ترافق طبيعة الله، أهمها: الوحدة، الشمول، الروحانية، السمو، والمطلق. بعضها الآخر يرافق قدرة الله، أهمها: الخالق، سيّد الكون، الحاكم، المخلص. بعضها الآخر يرافق قيمة الله، النقاء، العدل، الكمال، الصلاح. وبعضها الآخر يرافق قداسة الله وحبه للانسان، وهذا ما يتجلّى في ديانات الوحي التوحيدي: إن هذا المفهوم السامي للألوهة، لا يعارض اعتقاد التأليهية. ذلك أن التأليهية السليمة تستبعد فكرة الألوهة المستعبدة المتصرّفة على هواها بمصائر البشر. وهي تستبعد، في الوقت ذاته، فكرة اغتصاب الألوهة من قِبَل الانسان، مع العلم أن فلاسفة كثيرين أخذوا هذا المنحى ليصلوا في النهاية الى اعلان بطلان الوجود.

يقوم الاعتقاد بالتأليه على أساس تمايز وتقارب بين الألوهة والانسان. تكون البادرة الأولى في التقارب من الألوهة ذاتها، ويأتي بعد ذلك التجاوب من الانسان، مع الحفاظ على استقلاله وكرامته. هذا ما يجعلنا نفهم أن التأليه هو اعتقاد ديني اكثر منه فلسفي. ذلك لأن الفكر الفلسفي يتدرّج صعوداً إلى إله مطلق، لا متناهٍ، ومتجاوزٍ لكل الكون، مما يؤدّي الى ألوهة غريبة عن الوجود اليومي. حتى الفلسفات التي تبرز في الألوهة الصلاح، لا تتكلم عن بادرة جديدة من قِبَل الألوهة نحو الانسان، بل تثبت حتميّة العودة نحو الله بدافع نزعة طبيعية في المخلوق تجاه الخالق. ولا تتساوى الأديان في موقفها من التأليه، بخاصة تلك التي تدعو الى فناء كليّ في الألوهة. إن المعنى العميق للتأليه يستدعي استمرار وعي الانسان، في اقترابه من الله، وفي بلوغ السعادة الناتجة عن الاتحاد بالله. فلا يُفهم التأليه بمثابة ذوبان كلّي في الألوهة. من هنا، نرى أيضاً، كيف أن الحلولية تتناقض مع التأليه لأنها تُنكر على الله الكيان الشخصي، تنكره على الكائن المطلق. فالحلولية هي جوهرياً أحاديّة، تقول بأن الله والكون هما واحد. يأخذ تعليمها الأساسي اتجاهين، الاتجاه الأول يقول بأن الله وحده هو حقيقي، والكون هو مجموعة ظهورات لا غير، أو فيض انبثاقات بدون حقيقة دائمة أو جوهر متميّز. أما الاتجاه الثاني فيقول بأن العالم وحده هو الحقيقي، وما الله سوى مجموعة كل ما هو موجود. في كل من الاتجاهين فقدان لتجاوز الله ولاستقلاله المطلق عن الكون. إن التجاوز هو أساس الخلق الحر، وبالتالي أساس البادرة الكريمة الحرة من الله تجاه الانسان.

قبل التوصل الى هذا المفهوم المتكامل عن الألوهة، شاع اعتقاد عميق في اليونان بأن الانسان هو من عرق الهي، انه «ابن الآلهة». وقد ظهر هذا الاعتقاد في الشعر والدين والفلسفة. صحيح أنه لم يكن هو وحده السائد، بل كان يعارضه اعتقاد آخر يتركّز على التعارض الجذري بين العرقين. فنقرأ مثلاً عند هوميروس في الإلياذة: «سوف يبقيان دائماً عرقين متميِّزين، يقول أبولون لديوميد، عرق الآلهة الخالدين وعرق البشر الذين يسيرون على الأرض». وعند بندار، نقرأ «البشر هم عرق، والآلهة هم عرق آخر». وكان الآخذون بهذا الموقف يؤكّدون أنه لا يجوز للانسان أن يسعى الى تجاوز الوضع البشري، بل يجب أن يكتفي بما هو عليه، عاطفياً وعملياً. بالمقابل، كان الآخذون بالموقف الأول يثبتون وجود قرابة بين الانسان والألوهة، ويرسمون من ثُمَّ الطرق المؤدية الى الاتصال بها إشباعاً لرغبة العودة الى الأصل. هذا مع العلم أن مفهوم الألوهة لم يكن واضح الملامح، فكانت الآلهة بمثابة مخلوقات موجودة في درجة أسمى من المخلوقات البشرية. كانت تتمتع بميزات تنفرد بها عن البشر، كالعقل والقدرة والسعادة، وبخاصة عدم الموت، بينما الانسان هو أسير الحواس والضعف والتعاسة، وبخاصة مصيره الموت المحتّم. التأليه، في هذا الإطار، يعني اكتساب الصفات الخاصة بالآلهة، كانت أهم تلك الصفات الخلود السعيد، عدم الموت، ولكن السبيل الى الخلود كان يتأسس، في هذا الوجود الأرضي، باكتساب القدرة العقلية التي تفضي في النهاية الى رؤية الألوهة والتشبّه بها. وبالفعل، تلك كانت المقوّمات الأساسيّة لمفهوم التأليه عند اليونان الأقدمين. وقد أسهم، في تقوية عاطفة القرابة مع الألوهة، التعليم الأورفي الذي يؤكّد أن أصل النفس الانسانية هو إلهي، ويضع، بمثابة هدف للحياة، نصرة العنصر الإلهي على العنصر التيتاني في الانسان، بغية الوصول الى سعادة خالدة مع الألوهة بعد الموت. إن القول، بأصل الانسان الإلهي، لا يعني، حتماً، أن الله هو خالقه، بل يدل على وجود عنصر إلهي في الانسان، أو جزء إلهي. وتلحُّ ديانات الاسرار على أن السعادة الخالدة ليست مصير جميع الناس بدون استثناء، لمجرّد كونهم من أصل الهي، بل إن الخلود هو أمر يكتسبه المنتمون الى ديانة الأسرار والمتممون ما تفرضه من واجبات. بل أكثر من ذلك، تصرّ ديانات الأسرار على أن الانسان وحده لا يقدر أن ينعتق من تجبّر المصير، بل يحتاج الى مساعدة إله مخلص. ويتم الخلاص بالتأليه الذي يكتمل بالحكمة والمعرفة المترافقة مع انحلال الجسد.

وغنيٌّ عن البيان كيف أن ألمع فلاسفة الاغريق تأثروا بالأورفية وبتعاليم ديانات الأسرار. وبالفعل، أصرَّ بعضهم، منذ فيثاغورس، على قرابة الانسان مع الألوهة، إنما باتخاذ مواقف صريحة ضد الوجود الجسدي. هكذا، في **الأشعار الذهبيّة**، يتوجه فيثاغورس نحو زفس بدعاء «يا أبانا زفس». ويُلحُّ امبدوكليس في كتاب **التنقيات** على أن «الالهي يوجد داخل الانسان بمثابة نفسه الخاصة، وهي أول مسرح للصراع بين النزاع والحب». وتتخذ التأليهية، عند أفلاطون، رؤية متكاملة، على ضوء الأسرار التي «نحتفل بها في كمال طبيعتنا الحقة». إن أصل الانسان الالهي يظهر عند افلاطون في قرابة النفس مع المثل التي تأمّلت بها مباشرةً في وجود سبق الولادة الأرضية. وبفضل هذا الأصل، تصبح علاقات النفس مع العالم العقلي أكثر حقيقة من علاقاتها مع العالم الطبيعي، مثلما هي المثل أكثر حقيقة من الأشياء المرئية. توجد قرابة روحيّة تؤسّس معاً المعرفة الحدسية للمثل والتعبّد للآلهة. وعلى ضوء هذه القرابة، ينفي أفلاطون القول الشائع بأن الخوف من الآلهة هو في أصل الدين، ويثبت في محاورة **بروتاغوراس**: «بسبب القرابة مع الآلهة، انصرف الانسان وحده، بين الكائنات الحيّة، الى الايمان بالآلهة وانكبَّ على بناء الهياكل والتماثيل». (**بروتاغوراس**، 322 a). وبالمقابل، ليست الآلهة لا مبالية تجاه الامور الانسانية، فالقرابة تحمل على التعامل الخيّر المتبادل، فلن يرضى الانسان المؤمن أن يتّهم الآلهة، ناسباً اليها ما يحلُّ به من نكبات، بل يصون إيمانه بها ويندفع الى اكرامها. (**محاورة الشرائع**، 899 d, 900 a). إن هذه القرابة ذاتها، هي التي توفّر للنفس حدس الفكرة، أو المثل، وهو عربون عدم الموت: «عندما ينمّي الانسان في ذاته حب العلم والتعلّق بالأفكار الصحيحة، ويمارس طاقة التفكير بالأشياء الخالدة والإلهية بخاصة، ويتوصّل الى لمس الحقيقة، يصير، بدون شك، من الضروري بشكل مطلق، أن يتمتع بعدم الموت، بمقدار ما تستطيع الطبيعة البشرية أن تشارك في ذلك. لأنه، بدون انقطاع، يتعبّد للألوهة. فهو يحافظ دائماً، بحالة جيّدة، على الإله الساكن فيه، ويتحتّم أن يكون سعيداً، بشكل خاص. والحال، إن ما يجب العناية به هو ذاته عند الجميع: اعطاء لكل جزء ما يختص به من مأكل وحركة. أما الحركة التي هي على قرابة مع المبدأ الإلهي فينا، فهي أفكار الكل ودوراته. . . إن من يتأمل يصير شبيهاً بموضوع تأمله، وفقاً لطبيعته الأصلية. وإذ يصير شبيهاً به، يبلغ، في الحاضر وفي المستقبل، اكتمال الحياة التام الذي «قدّمته الآلهة للبشر». (**محاورة طيماوس**، 90 bd). وعلى الرغم من صعوبة الوصول الى

يقين في تصوّر الله، عند افلاطون، يبقى من الأكيد أنه يجب على الانسان أن يقتدي بالله، وأن يسعى الى التشبّه به، ففي ذلك هدف الخلقية الدينية. «لكي نكون محبوبين من الله، يجب أن نتشبّه به، قدر طاقتنا. وفقاً لهذا المبدأ، القنوع هو صديق الله، لأنه يشبهه... ويجب قول الشيء ذاته عن باقي الفضائل... إن الوسيلة الأجمل، والأفضل والأفعل، التي تليق خاصة بالانسان الفاضل، إن أراد أن يعيش حياة سعيدة، هي أن يضحّي للآلهة، وأن يتّصل بها بالصلوات، والتقادم، والتعبّد المثابر». (محاورة الشرائع، 717 a).

ينبذ أرسطو في كتاب بروتريبتيك القول اليوناني المأثور: «عندما تكون إنساناً، حافظ على عواطف الانسان». ويلفت الانتباه الى ما عند الانسان من نزعة الى عدم الموت: «بقدر استطاعتك، اجعل ذاتك غير مائت». ويؤكّد ارسطو أن العقل هو «العنصر الأكثر ألوهة في الانسان»، وبالتالي، أن النشاط التأملي يتناول «الأمور الصالحة والإلهية»، وهذا أرقى ما يسمو اليه الانسان. كما أن الحكيم الذي يعيش وفقاً لارشادات العقل يكون «الانسان المحبوب أكثر من سواه من قِبَل الآلهة». ولكن التأمل السعيد، الذي تنعم به الآلهة، يبقى محصوراً في نخبة صغيرة من الحكماء، يتأملون لمدة قصيرة وعلى فترات متباعدة، ويحتاجون، في انصرافهم الى التأمل، الى أوضاع معيّنة، كالصحة والمال وسلام النفس. ومع أن لا شيء يؤدّي الى التأكيد بأن الانسان الفرد هو خالد، في فلسفة ارسطو، فإننا نجد أن السعادة الحقيقية بنظره تكون في تأليه الانسان.

فيما بعد، خلصت الرواقية الى حلولية أقرب ما تكون الى الاتحاد الطبيعي، على الرغم من متابعة القول بالألوهة وبقرابة الانسان معها. فيصرّ ابيكتيتوس على الاعتزاز بالوضع البشري، لما ينطوي عليه من إلهية. «فالجسد هو مشترك مع الحيوانات، أما العقل والفكر، فهما شريكا الألوهة». أمّا أبيقورس، فيدعو الى العيش «كإله بين البشر»، ويثبت أن سعادة الانسان تقوم بالتشبّه بالألوهة، إنّما بمعنى أرضي محصور، أي بتفادي الآلام والانفعالات، وبكبح الرغبات ولجمها بغية تحاشي ازعاج النفس.

مع الوحي التوحيدي، اتخذ التأليه مفاهيم جديدة، راحت تتكامل مع الزمان. في رأس المفاهيم كلها، يأتي الوحي ذاته. إن الله الموحي يأخذ المبادرة ليقيم علاقة خاصة مع الانسان الذي يتقبّل الوحي. من هنا ظهرت فكرة التأليه بالوحي، لأن الله، وهو الكائن السرّي اللامتناهي والمطلق، يأخذ بادرة الكشف عن ذاته بالوحي، لاقامة محاورة مع الانسان. إنه يكشف عن ارادته، فيعلن وصاياه وأوامره، وينير بالتالي سلوك الانسان المطيع، الذي يشعر بنشوة الغبطة، لأنه لم يعد ضائعاً على الأرض، بعد أن ظهرت له ارادة الله. هكذا يتألّه سلوك الانسان باتمام ارادة الله. ولا يكتفي إله الوحي بالكلام، بل إنه يفعل. إنه إله العناية، الذي يفسّر ما في العالم من عقلنة ومن قواعد شاملة. وهو أيضاً إله العهد، الذي يجعل ذاته شريك الانسان. يفعل، في سبيل شعبه المختار، أفعالاً خلاصية. إنه إله حي، يتدخل بدون انقطاع، في حياة شعبه، يدعو الانسان وينتظر منه جواباً وقراراً. في الوحي، يكشف الله الخالق للانسان، عن خلقه على صورته تعالى، فيقدّم له من ثُمّ طريقاً جديدة للوصول اليه، من الداخل. إنه ليس غريباً عن الانسان، وليس على المستوى ذاته معه. إنه الإله المختلف كليّاً والإله القريب، الله معنا. فالتقدّم في اثبات تعالي الله يتوازى مع اثبات ابطانيته. إن الابطانية والتجاوز هما وجهان لإله الوحي. بدون الابطانية، يكون الله غريباً عن العالم، ولن يكون بالتالي لامتناهياً وكاملاً. وبدون التجاوز، يتساوى الله مع الكون، ويكون بالتالي ناقصاً وفي صيرورة. يجب تعرية فكرة الابطانية والتجاوز من الاطار المكاني، الفلكي. لا يدلّ التجاوز على شيء أبعد من المكان والفضاء، بل إنه يدلّ جوهرياً على استقلال مطلق، على كمال الوجود بالذات. ولا تعني الابطانية خلط الكيان الإلهي مع الوقائع المخلوقة، بل إنها تعني وجوداً روحياً، لا يمكن خلطه مع الحضور الجسدي. لذلك هو أكثر داخلية، وأكثر إحاطة، وقادرٌ على أن يوجد في كل شيء.

إن إله الوحي هو إله فاعل، اله قدّوس، اله متّجه صوب البشر بالاختيار والعهد. ليس إلهاً حيادياً، بل إنه يجب ولذلك يختار. بالعهد، يصير الشعب المختار ابن الله، أي متحداً بالله برباط انتماء خاص، وبشراكة مصالح. فالانبياء اليهود يعلنون بأن خدّام الله الحقيقيين سوف ينعمون بالوعود الإلهية، ويصيرون مشاركين بالحكمة الإلهية. أما سفر الحكمة فيؤكّد أن النبوة الإلهية سوف تكتمل، بالنسبة الى الصدّيق، بعد الموت، في حياة سعيدة وخالدة عند الله. مع هذا كلّه، إن الشعور بالتعالي الإلهي واليقين من وحدة الله يحرّمان على الشعب اليهودي استخدام لفظة تأليه الانسان. إنه يكتفي بالقول بأن الانسان هو على صورة الله ومثاله.

في العهد الجديد يحصل لقاء جديد للانسان مع الله الخالق، في أبعاد ثلاثة. البعد الأول هو عمودي حيث يأتي الله شخصياً الى الانسان بالتجسد، ويدعوه لمشاركته الحياة الإلهية. البعد الثاني هو أفقي حيث يتلاقى الانسان المولود جديداً مع الآخرين، ومع العالم، أمام الله. البعد الثالث هو

امتدادي في الزمان، حيث يتبدّى التاريخ بمثابة لقاءات متلاحقة مع الله، وفي كل لقاء يتحتم على الانسان أن يقرر ويعي ما لقراره من تأثير على الجماعة. هكذا ظهرت مع المسيحية، عناصر جديدة في استخدام لفظة التأليه وفي مفهومها. أهم تلك العناصر هي ظهور يسوع المسيح الانسان الكامل، ابن الله. إنه يعي ذاته إلهاً وانساناً، ويعي بنوته الإلهية ويعلنها: الكلمة صار جسداً. أما الله فهو أب، يحب الانسان، يفتديه، يخلّصه، يدعوه الى ملكوته الإلهي، يتبادل الحب مع الانسان في الروح. الروح هو روح الابن وروح بنوة الانسان. إن اتحاد حياة الانسان مع الله هو تأليه للانسان، وهو عمل الروح الذي يرسله الأب والابن الى قلب الانسان. إن الله هو نعمة لأنه في ذاته اتصال حب.

«صار الله انساناً ليستطيع الانسان أن يصير إلهاً». هذا هو جوهر المسيحية عند الذين كانوا بادئين في التبشير بها في المشرق. منذ القرن الثاني بدأ استخدام لفظة تأليه في المسيحية، وكانت تعني ثلاثة أشياء. أولاً، خلق الانسان على صورة الله ومثاله؛ ثانياً، تبنّي الله للانسان؛ ثالثاً، التشبّه بالله وبالمسيح. يتضمن التأليه، في هذه الحياة الحاضرة، وجوداً فائق البشر، يجد كماله في رؤية الله، وفي المشاركة بخلوده غير الفاسد. هنا نلاحظ عند المفكرين المسيحيين الأوائل، عودة الى الفكرة الاغريقية الأساسية: إن الخلود غير الفاسد هو من خصائص الألوهة، أما الاشتراك به فهو تأليه. يحصل البشر عليه اذا حافظوا على أوامر الله، عند يوستينوس؛ أو اذا انصرفوا الى معرفة الله التي تحتاج الى الروح، عند تاتيانوس؛ أو إذا «اتجه الانسان صوب الأمور الخالدة بحفظ وصايا الله، فيتقبّل من الله المكافأة ويصير إلهاً»، حسب ثيوفيل الأنطاكي. ويرى كليمان الاسكندري أن التأليه هو ثمرة تربية يتلقاها المؤمن من اللوغس الإلهي، وتشمل هذه التربية كل الوجود الانساني، بما فيه الجسد، وتنتهي الى حرّية كاملة للروح والقلب تجاه كل الخيرات، وتكون ثمرة الحرية المحبّة الموحّدة. أما أوريجنوس Origenus فيرى أن التأليه يبدأ بتجسّد المسيح «حيث تصير الطبيعة البشرية إلهية، لا في المسيح فحسب، بل في كل الذين، بالايمان، يعتنقون الحياة التي علّمها يسوع، والتي تقود الى الصداقة والشراكة مع الله». ولكن اكتمال التأليه يصير في التأمل، في رؤية واضحة لله، حيث يتّحد المتأمّل بالله، بخاصة في السماء. يلحُّ أوريجنوس على الجانب العقلي في التأليه، وهو لا يبدو بمثابة نعمة ترفع الانسان فوق وضعه الطبيعي، بل بمثابة عودة الى وضع أصيل سقط منه الفكر الانساني بالخطيئة الأولى؛ في القرن الرابع، يبرز الكلام عن صورة الله في الانسان، ويرى اثناز Athanasius الاسكندري أن التأليه هو تجديد صورة الله التي أعطاها الله للانسان بالخلق، وإعادة بنيان معرفة الله بواسطة الكلمة، صورة الآب الكاملة. وينتج عن ذلك تبنٍ واتحاد بالله وعدم الفساد. أما غريغوار النزينزي فيرى أن النفس الانسانية هي «روح فائض من الألوهة غير المنظورة، وهي نطعة إلهية في الانسان». ومع ذلك، إن تجسّد المسيح يضمن للانسان تأليهاً «وشراكة اكثر عظمة من الأولى». «الانسان هو كون صغير وإله صغير»، إله بالقوة عند غريغوار نيصص، بل إنه إله بالصيرورة، بفضل النعمة، حسب باسيليوس الكبادوكي الذي يقول «ان الانسان هو حيوان مدعوّ ليصير إلهاً». فالانسان هو صورة الله بوعيه الحر الشخصي وبرغبته الطبيعية في الله، وهي رغبة لا تقاوم. ولكن هذه الرغبة، إن لم تكتمل بالنعمة، تتحوّل في الانسان الى مصدر خطيئة اذ تبدو بمثابة ارادة تأليه الذات بمعزل عن العون الإلهي. إنها تفصل الانسان عن الله، وتزجّ الوجود كلّه في الانفصال والموت، بدل أن توحّده وتنيره. تخليصاً من هذا الخطر، يتخذ اللوغس الإلهي الطبيعة البشرية الساقطة، مع العلم أن الانسان هو على قرابة سرّية معه لكونه عاقلاً، ويعيد بالقيامة اتصال البشر بالله. إن الانتصار على الخطيئة لا ينحصر في الانتصار على الموت والهلاك فحسب، بل يعني تأليه البشرية والكون بالقوة. سوف يكتمل تأليه الخلائق بعد قيامة الأموات، ولكن، منذ الوجود الأرضي، يجب أن يبدأ الاتحاد التأليهي بتغيير الطبيعة الفاسدة وتطويعها للحياة الخالدة.

في التقليد الغربي يتركز التأليه حول المشاركة بالطبيعة الإلهية بفضل النعمة الفائقة الطبيعة. يقول أوغوسطينوس: «يريد الله أن يجعلك إلهاً، ليس بالطبيعة مثل الذي ولده، بل بنعمة وبالتبنّي». «كل الانسان المؤلّه يثبت في الحقيقة الدائمة واللامتبدّلة». يُستنتج أن المسيحي المؤلّه يشارك حقيقةً في الطبيعة الإلهية، أنه يتبدّل كليّاً. التبنّي الإلهي يجعل منه انساناً جديداً. ويشير اوغوسطينوس الى الفرق الكبير بين التأليه الخطيئة والتأليه النعمة: «هنالك نوعان من الآلهة بين الكائنات المخلوقة: من ناحية، الذين يدّعون أنهم آلهة، وهم ليسوا كذلك، وعليهم يحلُّ الغضب الإلهي؛ ومن ناحية أخرى، الذين هم آلهة فعلاً، الذين يحبّهم الله بمثابة ابناء له، الذين، بدون أن يكونوا مساوين له، هم على الأقل مشابهين له. لا ولادة، صحيح، ولكنهم يصيرون بالنعمة قادرين على رؤيته وجهاً لوجه». في القرون الوسطى، نجد عند توما الأكويني

تعليماً متكاملاً بشأن النعمة المؤلّهة والمشاركة في الحياة الالهية. إنها مشاركة تتجاوز كل المشاركات الطبيعية، حتّى أسماها، تلك التي بقوتها تكون الكائنات، المخلوقة على صورة الله، وبالتالي «قادرة على الله»، موجَّهة نحو التشبه به بطريقة أقلّ بعداً من سواها. إنها مشاركة ممتازة، ثمرة عطية فائقة الطبيعة وإلهية، تعطي لمن يتجاوب معها الوصول الى الله، في ذاته مباشرة، بالمعرفة والحب، هنا على الأرض، وبالرؤية السعيدة والاتحاد الدائم معه في السماء. إن الله يُحب البشر، بشكل فائق الطبيعة، فيُعطيهم، لا طبيعة غير قابلة العطاء، بل مشاركة فيها، بنوع أنهم، اذ يصيرون آلهة بالمشاركة، يقدرون أن يتّحدوا حقيقة بحياته الحميمة. هذه المشاركة في الطبيعة الإلهية توصل الى وجود «يتعدّى قدرة كل الطبيعة المخلوقة». إنه صلاح يفوق العالم كله، يرفع الانسان الى حياة تتجاوز أوضاع كل طبيعة مخلوقة، ولا تتساوى الا مع الله وحده، في الطبيعة.

إن الكلام عن النعمة يعني مجّانية عطاء الله للانسان. إنه يعطيه إياها لأنه يحبه. قد تصدم هذه البادرة الإلهية كبرياء الانسان، فيرفض عطية الله، مفضّلاً الأخذ بدل القبول، ومريداً ذاته «إلهاً»؟ قد تظهر غير مقبولة في عالم يركّز على حرّيّة الانسان ومسؤوليته. هل يتقبّل الانسان العطيّة، بدون أن يتخلّى عن كرامته الانسانية؟ إن العطاء الذي يعطيه الله هو التلاقي معه. وهو يبدّل كلّياً من يتقبّله، لأنه يصير مشاركاً في حياة الله. التقليد الشرقي، في المسيحية، يتكلّم عن تأليه، لا بالمعنى الحلولي. لا يفقد الانسان ذاته في ملاقاة الله. إن التأليه يعني العلاقة الحميمة مع الله وعمق التبدّل الذي يتحقق عند المتألّه. التقليد الغربي، في المسيحية، يتكلّم عن النعمة التي تعني في عمقها حضور الله الفاعل، الذي هو في داخل الانسان أكثر من الانسان ذاته، كما يقول أوغوسطينوس. إن الاتحاد مع الله يتبدّى في محبة تعمل في الوجود اليومي مع الآخرين وفي سبيلهم.

الاسلام هو دين العيش الكريم بفضل الله ورحمته. تكثر الآيات القرآنية التي تذكّر الانسان بما لله من فضل عليه. ﴿الله يختصُّ برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ (البقرة، 105). ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾ (البقرة، 269). ﴿الله غفورٌ رحيمٌ﴾ (النور، 22). ﴿فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه﴾ (النساء، 175). ﴿من يُرد الله أن يهديه يشرحُ صدره للاسلام﴾ (الأنعام، 125). ﴿قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً الا ما شاء الله﴾ (الأعراف، 188). ﴿أن تؤمن إلا بإذن الله﴾ (يونس، 100). ﴿الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾ (الرعد، 26). ﴿ويزيد الله الذين اهتدوا هدى﴾ (مريم، 76). ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحدٍ أبداً ولكن الله يزكيّ من يشاء﴾ (النور، 21). ﴿سابقوا إلى مغفرة من ربّكم وجنّة﴾ (الحديد، 21). ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾ (الجمعة، 4). ﴿والله ذو الفضل العظيم﴾ (الجمعة، 4). ويدرك المسلم أيضاً أن الله هو فاحص القلوب ﴿ولقد خلقنا الانسان ونعلمُ ما توسوس به نفسُه﴾ (ق، 16). ﴿ونحن أقرب اليه من حبل الوريد﴾ (ق، 16). ومع ذلك يرفض الاسلام كلّياً فكرة التأليه، ويوجّه اللوم الى الذين يقولون أنهم ابناء الله. ﴿وقالت اليهودُ والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه﴾ (المائدة، 18). ﴿قُلْ فلِمَ يعذبكم الله بذنوبكم، بل أنتم بشر ممَّن خلق﴾ (المائدة، 18). ﴿يغفر لمن يشاء ويعذّب من يشاء﴾ (الفتح، 14). ﴿ولله ملك السموات والأرض وما بينهما، وإليه المصير﴾ (المائدة، 18).

على الرغم من المواقف الصريحة التي تبرز حب الله للانسان ورحمته، هو الرحمن الرحيم، إنما مع الحفاظ على تعالي الله المطلق وقدرته الكلية، ظهر في التصوّف الاسلامي، بدءاً من القرن الثامن، تيار يقول بوحدة وجودية ممكنة، بين الانسان والله، تحصل في الاتحاد الصوفي، حيث الشعور بالهوية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول اليه. فباطن العبد هو ظاهر المعبود، وباطن المعبود هو ظاهر العبد. هنا يظهر ناسوت الله سر من لاهوته الثاقب، كما جاء عند الحلّاج. في الاتحاد يفنى الناسوت ولا يبقى غير اللاهوت، لأنه هو الذي كان في الأصل. يرتوي عطش الصوفي إلى الفناء في حضن الألوهة. ويكمل الاتحاد عندما يصير المحب والمحبوب شيئاً واحداً، وتصير النفس والحق شيئاً واحداً، الله هي وهي الله. إذ ذاك ينادي الصوفي «أنا أنت»، «أنا من أهوى ومن أهوى أنا».

بقيت التعاليم الصوفية محصورة داخل حلقات ضيّقة ومغلقة، فلم تحظ بانتشار مقبول بين المؤمنين. بل أكثر من ذلك كان المسلمون يرفضون رفضاً قاطعاً بعض ما كان يصدر من شطحات تمسُّ، من قريب أو بعيد، وحدة الله وسمّوه. ينبذ الاسلام كل ما يؤدّي، بشكل أو بآخر، الى اشراك أي كائن بالألوهة مع الله. من هنا، رفضه استخدام لفظة التأليه رفضاً قاطعاً، وتمسّكه بالايمان بالله الواحد الأحد في تعاليه، مع الحفاظ على تسميته الرحمن الرحيم.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية، الكويت، 1976.
- *Dictionnaire de Spiritualité,* T. III, «Divinisation», Beauchesne, Paris, 1957.
- Gross, Jules, *La Divinisation du chrétien d'après les pères grecs,* Paris, 1938.
- Lossly, Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'église d'orient,* Neuchâtel.

بشارة صارجي

التجريبية

Experimentalism - Empiricism
Expérimentalisme - Empirisme
Empirismus

المصطلح الأجنبي empiricism مشتق من اللفظ اليوناني empeiria، ومنه اللفظ اللاتيني experientia، ومنه اللفظ الانكليزي experience أي تجربة.

والتجريبية، اطلاقاً، ترى أن التجربة، وليس العقل، مصدر المعرفة وجذورها في الفلسفة اليونانية.

فديمقريطس دلته التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتي تتطاير في أشعة الشمس، وكالذرات الملونة التي تذوب في الماء، والذرات الرائحية التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء، ودلته التجربة أيضاً على أن الضوء يخترق الأجسام الشفافة، وأن الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريباً، فبدا له أن في كل جسم مساماً خاليةً يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها. ومن هنا ارتأى ديمقريطس أن العالم يتألف من الملاء والخلاء. والخلاء امتداد متصل متجانس يختلف عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة. ويسمي ديمقريطس الملاء وجوداً والخلاء لا وجوداً، ويعتبرهما علتين ماديتين على السواء، فلولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت الكثرة، ولامتنعت الحركة.

وقد عادت تجريبية ديمقريطس الى الظهور عند أبيقورس. فقد ارتأى أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وأن الادراك الحسي ينشأ من احتكاك ذرات النفس بذرات الأجسام المحيطة بنا. والاحساسات صادقة، أي أنها صورة مطابقة للأشياء. أما خطأ الحواس فليس في الإدراك، بل في الحكم الذي يضيفه العقل للادراك. وأما تناقض الحواس فليس يقع بين الاحساسات، لأن لكل احساس مجاله الخاص، وإنما هو يقع بين الاحكام التي تضاف اليها. ومتى تكرر الاحساس أحدث في الذهن معنى كلياً. ولما كان هذا المعنى الكلي صادراً عن الاحساس فهو صورة حقيقية مثله. وبعد أن يتكون يبقى في الذهن نطبقه على الجزئيات كلما عرضت في التجربة. والجزئيات المعروضة في التجربة مكونة من جواهر فردة، أي ذرات. والذرات متحركة في خلاء لا متناه، وهي تتحرك في خط مستقيم وبسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها. وتفاوت السرعة إنما يأتي عن تفاوت مقاومة الأوساط التي يجتازها الجسم المتحرك. والخلاء عديم المقاومة فالسرعة فيه متساوية، بيد أن للجواهر انحرافاً عن خط سقوطها، تنحرف من تلقاء نفسها مقداراً صغيراً للغاية فتلتقي وتؤلف المركبات.

ويمكن أن يعد الشكاك، من بين الفلاسفة اليونانيين، الممثلين للمذهب التجريبي، بنهج سلبي، وهو نقد المذهب العقلي. فقد ارتأى كرنيادس 214-128 ق.م. أن الاستدلال العقلي أي الاستنباط، لا يمكنه تقديم معرفة يقينية على نحو مطلق، لأنه يقتصر على استخلاص نتائج من مقدمات معطاة، ولا يستطيع اثبات صحة المقدمات. وتأسيساً على ذلك قال بالاحتمال، ووضع له ثلاثة شروط: الأول: الانتباه، فكل ما انتبهنا اليه من التصورات وبدا واضحاً قوياً صدقناه مع الاحتفاظ برأينا أنه قد يكون كاذباً، أي اعتبرناه محتملاً. الشرط الثاني: عدم تناقض التصورات، مثال ذلك اذا أبصرت شخصاً فإني أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته والأشياء المحيطة به، فاذا اجتمعت هذه كلها صدقت الرؤية أي اعتبرتها محتملة، أما إن غاب بعضها فقد وجب الحذر. الشرط الثالث: امتحان التصورات في جميع تفاصيلها، مثال ذلك اذا أبصرت حبلاً وظننته ثعباناً فإني أضربه بالعصا فأعلم ما هو.

وقد استمرت هذه التجريبية ذات النهج السلبي، والتي تمثلها مدرسة الشكاك، عدة قرون. وبعد حوالى ثلثمائة عام من كرنيادس نشأت طائفة من الشكاك احترفوا الطب، وأخذوا بالنهج السلبي الذي هو تراث سلفائهم، وزادوا عليه نهجاً ايجابياً هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون الالتجاءالى العقل، فأقاموا الفن بديلاً من العلم، وعرفوا لذلك بالتجريبيين. أشهرهم سكستوس امبيريقوس sextus Empiricus أي التجريبي عاش في القرن الثاني للميلاد. نهجه السلبي في كتبه تكرار لمن سبقوه من الشكاك. أما نهجه الايجابي فهو ظاهر من عباراته. فهو يقول «لسنا نريد معارضة الرأي العام ولا الوقوف جامدين إزاء الحياة». ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة وهي ترجع الى ثلاثة أمور: 1 ـ الشاك يتبع الطبيعة فيأكل عند الجوع ويشرب عند

العطش. 2 ـ والشاك يتبع القوانين والعادات لأنها مفروضة عليه. 3 ـ والشاك يدرك الظواهر وترابطها فيكتسب تجربة تؤدي به عفواً الى توقع بعضها عند حدوث بعض.

وقد كان من بين المفكرين العرب دعاة للتجريبية مثل الحسن بن الهيثم في كتابه **المناظر** يبحث فيه عن انكسار الضوء، وتشريح العين، وكيفية تكوين الصور على شبكة العين. كل ذلك بمنهج تجريبي يعتمد على الملاحظة والتجربة. ولا أدل على ذلك من تحليل ابن الهيثم للادراك. فالادراك، عنده يتألف من: 1 ـ الاحساس. 2 ـ مقارنة احساسات كثيرة، أو مقارنة الاحساس الحاضر بالصورة التي تكونت على التدريج في الحافظة بفعل احساسات سابقة. 3 ـ الحكم الذي نعرف به أن الاحساس الحاضر يماثل الصورة التي في الحافظة.

وكان للتجريبية تأثير واضح في العصر الوسيط والعصر الحديث. روجر بيكون وتوما الاكويني في العصر الوسيط، وفرنسيس بيكون وجون لوك وديفيد هيوم وجون ستيوارت مل وجورج بركلي في العصر الحديث.

يحصر روجر بيكون 1214-1294 وسائل المعرفة في ثلاث هي النقل والاستدلال والتجربة. أما النقل فلا يولد العلم ما دام لا يعطينا علة ما يقول. وأما الاستدلال فلا نستطيع أن نميز به القياس البرهاني من القياس المغالطي الا اذا أيدت التجربة نتائجه. وللتجربة وظيفتان هما تحقيق النتائج التي تصل اليها العلوم بالاستدلال، واستكشاف حقائق جديدة، فتنتهي الى تكوين علم قائم بذاته هو العلم التجريبي scienta experimentalis، ويدل على علم يخولنا سلطاناً على الطبيعة بأن يتيح لنا عمل كل ما تعمله الطبيعة، ووسيلة الاستقراء أي الملاحظة وإجراء التجارب بحيث يتألف من جملتها القانون الكلي. وتمتاز التجربة العلمية على التجربة العادية بأنها تستعين بآلات، ولا تقتصر على ملاحظة الظواهر الواقعة، ولكنها تعمل على ايجاد ظواهر. بل إن روجر بيكون يذهب الى القول بأن العلم التجريبي يمكن أن يكون في خدمة الكنيسة يهيء لها أسباب النجاح في مهمتها. ويترتب على ذلك أنه لا يليق أن يضطلع بالتبشير الا العلماء.

أما توما الأكويني 1225-1274 فيرى أن فعل التعقل يتوقف على القوى الحاسة في تحصيل العلم، وفي مزاولته بعد تحصيله. ومعنى ذلك أننا مضطرون الى تحصيل المعرفة بالتجربة، ونرى الذي يحرم حاسة من أول أمره يحرم العلم بمدارك تلك الحاسة. ثم إن العقل لا يقدر أن يعقل المعقولات الحاصلة عنده دون أن يتجه الى الصور الخيالية: وهذه الصور بدورها مردودة الى المعرفة التجريبية. فالحق المطابق لماهية الانسان ان الاتصال وثيق بين العقل والحس، وأن العقل الانساني، وإن كان داخلاً في جنس العقل بالاطلاق، ليس عقلاً ملائكياً، ولكنه عقل معادل لماهية الانسان يستفيد المعقولات من المحسوسات. فمن حيث هو عقل انساني فله موضوع خاص معادل له هو ماهية الشيء المحسوس. فلا بد من وجود قوة في النفس تجرد الماهية من علائقها المادية الممثلة في الصورة الخيالية الحاصلة عن الاحساس، فتجعلها معقولة بالفعل، وقوة اخرى تتعقلها. القوة الأولى تسمى عقلاً فعالاً، وتسمى الثانية عقلاً منفعلاً. ومعنى ذلك أن توما الأكويني لم يكن تجريبياً خالصاً، لأن المعرفة، عنده، ليست كلها مستمدة من التجربة. فهو يبرهن على وجود الله بحجج خمس هي كلها حجج منطقية تدور على برهان واحد يقوم على تقدم الفعل على القوة أو تقدم الكمال على النقص.

هذا عن التجريبية في العصر الوسيط، أما عنها في العصر الحديث فيمكن القول بأنها وليدة الفلسفة الانكليزية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، عند بيكون ولوك وهيوم وبركلي.

فرنسيس بيكون 1561-1626

تجريبية بيكون تدور على تحديد دور العقل في ضوء الملاحظة والتجربة. ذلك أن العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة. فإذا ترك يجري على سليقته انقاد لأوهام طبيعية فيه، ومضى في جدل عقيم. ويحصر بيكون الأوهام في أربعة أنواع:

1 ـ أوهام القبيلة Idola tribus وهي ناشئة من طبيعة الانسان، لذا كانت مشتركة بين جميع أفراده. فنحن ميالون بالطبع الى أن نفرض على الطبيعة مايمليه عليه عقلنا لا ما تمليه الملاحظة والتجربة. ومن مظاهر هذا الميل أن العقل يعمم بالنظر الى الحالات المؤيدة دون الالتفات الى الحالات المعارضة. وهذا هو السبب في الاعتقاد بعلم التنجيم حيث لا يفكر العقل في الحالات التي تفشل فيها التنبؤات. ومن أمثلة فرض تصورات العقل على الطبيعة ميل الانسان الى البحث عن الوحدة في الطبيعة. إن العقل يشعر بما فيه تجانس فيتصور الطبيعة الخارجية متجانسة مثله، ويستدل من ذلك على تقرير وحدة جوهرية في الأشياء. كذلك يميل العقل الى تصور فعل الطبيعة على نمط الفعل الانساني، فيتوهم لها غايات وعللاً غائية.

2 ـ أوهام الكهف Idola specus وهي ناشئة من الطبيعة الفردية لكل منا. فإن الفردية بمثابة الكهف الافلاطوني، منه

نظر الى العالم، وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لوناً خاصاً. هذه الأوهام إذن صادرة عن الاستعدادات الاصلية وعن العادات المكتسبة بالتربية والعلاقات الاجتماعية والمطالعات. وهذه الأوهام تبين في مظاهر عديدة. فمن الناس من يسلم بالجديد دون فحص لمجرد أنه جديد، بينما آخرون يسلمون بالقديم ويكفيهم القدم ذاته علامة على الصدق. ومن الناس كذلك من تستأثر بعقله فكرة تصح في مجالها أو كشف يصدق في ميدانه، فلا يرى موضوعاً الا خلال هذه الفكرة أو هذا الكشف. وهذا الوهم شائع عند كثير من المفكرين. فأرسطو قد رد العلوم كلها الى المنطق، لأن المنطق كشف أرسطي، بينما هو لا يعدو أن يكون فناً من الفنون وليس علماً بالمعنى الدقيق. كذلك جعل افلاطون العلوم كلها فروعاً للعلم الإلهي.

3 ـ أوهام السوق Idola Fori وهي الناشئة من الألفاظ. فإن الألفاظ تتكون طبقاً للحاجات العملية والتصورات العامية، فتسيطر على تصورنا للأشياء، فتوضع الفاظ لأشياء غير موجودة، أو لأشياء غامضة. فمن أمثلة الألفاظ الغامضة ما يطلقه الانسان على صفات يدركها حين يلتفت الى بعض وجوه الشبه العابرة ويغفل عن الفوارق الأساسية. ويعطينا بيكون مثالاً على ذلك لفظ رطب. فقد كان يطلق في عصره على أشياء متباينة. كان يطلق على ما هو سريع الانتشار بين الأجسام، أو على خاصية الأجسام التي لا تتماسك عناصرها، أو على ما يبدد الأجسام ويشتتها، أو بالعكس على ما يجمع بينها ويوحدها. ومن أمثلة الألفاظ التي وضعت لأشياء غير موجودة الفاظ شاع استعمالها في الفلسفة الطبيعية لتدل على أشياء اعتقد بعض الفلاسفة في وجودها، ورأى بيكون أنها مجرد أوهام، وأن الألفاظ التي وضعت لها هي الفاظ بغير ما صدقات. من ذلك لفظ المحرك الأول الذي قال به أرسطو. ومن ذلك أيضاً لفظ الصدفة الذي قال به بعض الأرسطيين.

4 ـ أوهام المسرح Idola theatri: وهي الناشئة مما تتخذه المذاهب الفلسفية المتوارثة عن الفلاسفة من مقام ونفوذ. فهذه كلها يتلقاها الناس عن الفلاسفة القدماء كما يتلقى المشاهدون في المسرح كلمات الممثلين تلقى عليهم من عل. وهنا يحمل بيكون على افلاطون وأرسطو وغيرهما من الذين يفسرون الأشياء بألفاظ مجردة. فيقول عن افلاطون أنه شاعر ماجن ولاهوتي مفعم بالحماس، وأرسطو أسوأ السوفسطائيين. ثم يوجه بيكون اللوم الى التجربيين والعقليين: التجريبيون لأنهم يجمعون الوقائع كما تجمع النملة غذاءها، والعقليون لانهم بعيدون عن التجربة.

وجملة القول أن الأوهام، عند بيكون، ليست مغالطات سوفسطائية أو أغاليط استدلالية كالتي يذكرها أرسطو، وإنما هي عيوب في تركيب العقل تجعلنا نخطىء فهم الحقيقة، ويجب التحرر منها لكي يعود العقل «لوحاً مصقولاً» تنطبع عليه الأشياء دون تشويه من جانبنا، فيتمكن من تفسير الطبيعة ومن السيادة عليها. ولن يكون تفسير الطبيعة عن طريق القياس، لأن القياس يتألف من قضايا تتكون من ألفاظ. فاذا كانت هذه مختلطة في الذهن، كما رأينا في أوهام المسرح، كان القياس كله مختلطاً، ثم هو في اقتصاره على عرض القديم دون اكتشاف الجديد يكون منهجاً عقيماً.

كذلك لن يكون تفسير الطبيعة عن طريق الاستقراء الأرسطي، لأن هذا الاستقراء يرد في النهاية الى قياس تكون مقدمته الكبرى نتيجة لعملية احصاء يقوم على الأمثلة الايجابية، والأمثلة الايجابية بدون الأمثلة السلبية لا تعطينا يقيناً.

إن سيادة الانسان على الطبيعة لا تتأتى إذن الا باستكشاف صور الكيفيات، ولا سبيل الى هذا الاستكشاف سوى التوجه الى الطبيعة ذاتها، إذ لا يمكن السيادة عليها الا بالخضوع لها في بادىء الأمر. يقول بيكون في مفتتح كتابه **الاورجانون الجديد** *Novum organum*: **«إن الانسان من حيث هو خادم** للطبيعة ومفسر لها، يعمل في نظام الطبيعة ويدركه بقدر ما تتيح له ملاحظاته عن هذا النظام، سواء فيما يتعلق بالأشياء أم بالعقل، وهو لا يعلم ولا يستطيع شيئاً أكثر من ذلك». وملاحظات الانسان تعرض عليه الكيفية التي يبحث عنها مختلطة بكيفيات أخرى، فكيف السبيل الى استخلاص هذه الصورة مما عداها؟

لا يتسنى ذلك الا عن طريق الاستقراء الذي يفصل الطبيعة بواسطة عمليات الرفض والاستبعاد الصحيحة، ثم يخلص إلى النتيجة الايجابية بعد أن يكون قد جمع عدداً كافياً من الحالات السالبة. فالاستقراء، عند بيكون، يتميز بالرفض والاستبعاد، أي اسقاط كل ما تقضي بإسقاطه الأمثلة السلبية، لأنه السبيل الى تخليص الطبيعة التي نبحث عن صورتها من جملة الطبائع الأخرى المختلطة معها في ركام معقد. وآفة الاستقراء ما ذكر بين. «أوهام القبيلة» من الاكتفاء بالحالات التي نلاحظ فيها ظاهرة ما. والاعتقاد بأنها تكفي للعلم بطبيعتها. هذا النوع من الاستقراء يسمى استقراء بمجرد التعداد. ونتفادى هذه الآفة، ونصل الى العلم بالصورة، اذا اتبعنا الطرق الآتية:

1 ـ تنويع التجربة بتغيير المواد وكمياتها وخصائصها، وتغيير العلل الفاعلية مثل تطعيم الغابات كما نصنع في شجر الفواكه، ومثل تركيز أشعة الشمس باستخدام العدسات.

2 ـ تكرار التجربة مثل إعادة تقطير الكحول الناتج عن تقطير أول، ومثل إعادة وضع الزئبق في الرصاص المصهور لنرى أيتجمد ويصبح قابلاً للطرق أم لا.

3 ـ مد التجربة، أي اجراء تجربة على مثال تجربة أخرى مع تعديل في المواد.

4 ـ نقل التجربة من الطبيعة الى الفن، كايجاد قوس قزح بطريقة صناعية في مسقط ماء، أو من فن الى آخر كأن نصنع أداة تعين السمع كما صنعت العدسات لتُعين البصر.

5 ـ قلب التجربة مثل الفحص عما إذا كانت البرودة تنشر من أعلى الى اسفل بعد أن نكون عرفنا أن الحرارة تنتشر من أسفل الى أعلى.

6 ـ الغاء التجربة، أي طرد الكيفية المراد دراستها مثل الفحص عما اذا كانت هناك أجسام معينة تلغي الجاذبية حين توضع بين المغناطيس والحديد.

7 ـ تطبيق التجربة، أي استخدام التجارب لاكتشاف خاصية نافعة مثل تعيين مدى صحية الهواء في أمكنة مختلفة أو في فصول مختلفة بتفاوت سرعة التنفس.

8 ـ جمع التجارب، أي الزيادة في فاعلية مادة ما بالجمع بينها وبين فاعلية مادة أخرى، مثل خفض درجة تجميد الماء بالجمع بين الثلج والنطرون (ملح البارود).

9 ـ صدق التجربة وهي عبارة عن إحداث تغيير طفيف في شروط التجربة، مثل أن نحدث في إناء مغلق الاحتراق الذي يحدث عادة في الهواء الطلق. والتجربة هنا تجري لا لتحقيق فكرة معينة، بل لكونها لم تجر بعد، ثم ينظر في النتيجة ماذا تكون.

وبعد اجراء التجارب ينبغي توزيعها في جداول ثلاثة: جدول الحضور، جدول الغياب وجدول الدرجات، في جدول الحضور تسجل التجارب التي تبدو فيها الكيفية المطلوبة، فتستبعد الظواهر التي لا توجد في تجارب هذا الجدول. وفي جدول الغياب تسجل التجارب التي لا تبدو فيها الكيفية، والتي تكون أشبه ما يمكن بتجارب جدول الحضور فتستبعد الظواهر المائلة في هذا الجدول. وفي جدول الدرجات أو المقارنة تسجل التجارب التي تتغير فيها الكيفية فتستبعد الظواهر غير المتغيرة فتكون الصورة المنشودة في الباقي.

هذا هو منهج الاستقراء أو بالأدق، المنهج التجريبي عند بيكون، وهذه هي نتيجته. بيد أنها نتيجة مؤقتة. ولهذا يحاول بيكون أن يبلغ الى نتيجة أكثر يقيناً يكون الاستقراء بموجبها صحيحاً وكاملاً فيتناول بالبحث عوامل أخرى مساعدة للعقل في تفسير الطبيعة تصل الى تسعة، ولكنه لا يتناول الا الأولى منها، وهي التي يسميها شواهد مميزة، ويخصص لها بقية كتاب **الاورجانون الجديد**، وتنحصر وظيفتها في أنها تقتصر على تضييق المجال الذي نبحث فيه عن الصورة.

لوك 1632-1704

اتجه الى الفلسفة في شتاء 1670-1671 على أثر مناقشات مع بعض أصدقائه لم يوفقوا فيها الى حل المسائل التي أثاروها، ففطن الى أنه يمتنع إقامة «مبادىء الأخلاق والدين المنزّل الا بعد الفحص عن كفايتنا والنظر في أي الأمور هو في متناولنا وأيها تفوق ادراكنا». وهكذا نبتت عنده فكرة البحث في المعرفة فوضع رسالة في **العقل الانساني** 1671، ثم أتم كتابه الشهير بعد تسع عشرة سنة **مقالة في الادراك الانساني** 1690. والكتاب يقسم الى أربع مقالات:

الأولى في الرد على نظرية المعاني الغريزية. يقول لوك لو كان المذهب الغريزي صحيحاً لِما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار. ولو كانت المبادىء الأولية غريزية للزم أن توجد عند جميع الناس دائماً، ولكن الأقليين من الناس يعرفون هذه المبادىء مثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض. ثم ما الفائدة من هذه المبادىء؟ لكي نحكم بأن الحلو ليس المر يكفي أن ندرك معنيي الحلو والمر فنرى فوراً عدم الملاءمة بينهما دون التجاء الى المبدأ القائل «يمتنع أن يكون شيء غير نفسه». كذلك ليست المبادىء العملية غريزية: إن هذه المبادىء، من أخلاقية وقانونية، تختلف من شعب الى شعب ومن دين الى دين. واجماع فريق كبير من الناس على مبدأ ما دليل على أن المبدأ المقابل له ليس غريزياً. وما الضمير الا «رأينا فيما نفعل». ولو كان الضمير دليلاً على وجود مبادىء غريزية لكانت هناك مبادىء غريزية مختلفة متعارضة من حيث أن كلاًّ يصدر في فعله عن مبدأ. أليس المتوحشون يقترفون الكبائر ولا يبكّتهم ضميرهم؟ وليس يعني هذا أن المبادىء الأخلاقية عرفية. كلا، إنها طبيعية ولكنها مكتسبة، نتقبلها من بيئتنا ونألفها فتبدو غريزية.

وبعد أن ينقض لوك المذهب الغريزي في المقالة الأولى يعرض المذهب التجريبي، يبدأ، في المقالة الثانية، ببيان

الأصل التجريبي للمعاني فيرى أن النفس في الأصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادىء، والتجربة نوعان: تجربة ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية، أي احساس، وتجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية، أي تفكير (ولوك يؤثر لفظ تفكير على لفظ شعور). وليس هناك مصدر آخر لمعان أخرى.

والمعاني طائفتان: معان بسيطة ومعان مركبة. المعاني البسيطة مكتسبة بالتجربتين الظاهرة والباطنة، وهي طوائف ثلاث: أولاها المعاني المحسوسة بالحواس الظاهرة، مثل قولنا: بارد، صلب، أملس، خشن، امتداد، شكل، حركة. والطائفة الثانية المعاني المدركة باطناً، وهي التي ترجع الى الذاكرة والانتباه والارادة. والطائفة الثالثة المعاني المحسوسة والمعاني المدركة باطناً معاً، مثل معاني الوجود والوحدة والدوام والعدد واللذة والالم والقدرة. اللذة والألم يصاحبان جميع معانينا الظاهرة والباطنة تقريباً. والوجود والوحدة معنيان يمكن أن يثيرهما فينا كل احساس خارجي وكل فكرة نفسية. والدوام معنى ينشأ من ملاحظة الزمن الذي ينقضي بين معانينا في تعاقبها. وينشأ معنى العدد من تكرار الوحدة. ونشعر بالقدرة حين نفعل، وما الفعل الحر الا الفعل نفسه، فاذا لم نقدر على الفعل لم نكن احراراً، اذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل، وما اعتقادنا بالحرية الا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق. وهكذا تفسر جميع المعاني التي من هذا القبيل، فإن النفس في إدراكها تسجل الوقائع.

والمعاني البسيطة هي كذلك من حيث أنها موجودة في العقل، ولكنها كيفيات من حيث أنها موجودة في الأجسام. فالمعنى هو ما يدركه العقل في نفسه أو هو الموضوع المباشر للادراك، أما الكيفية فهي القوة التي تحدث المعنى في عقلنا. فكرة الثلج، مثلاً، تثير فينا معاني الأبيض والبارد من حيث أنها موجودة في كرة الثلج هذه.

والكيفيات طائفتان: الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية. الكيفيات الأولية هي الامتداد والشكل والصلابة والحركة، وهي واقعية موضوعية ملازمة للأشياء في جميع الأحوال. أما الكيفيات الثانوية فهي اللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وهي ليست للأجسام في أنفسها، وإنما هي انفعالاتها بتأثير الكيفيات الأولية في الحواس بحسب حجمها وشكلها وحركتها.

أما المعاني المركبة فالنفس فيها فاعلة إذ أنها هي التي تصنعها. وهذه المعاني طائفتان: طائفة تؤلف فيها النفس المعاني البسيطة بحيث تمثل مع ذلك أشياء متمايزة، مثل معاني الاضافة بالاجمال، كمعنى البنوة يجمع بين معنى الابن ومعنى الأب؛ وكمعنى العلة يجمع بين شيء موجد ومعنى شيء موجد منه. والأصل في هذا أن تعاقب الظواهر يخلق بيننا علاقات في العقل تحملنا على الاعتقاد بأنه اذا وقعت ظواهر معينة وقعت ظواهر اخرى معينة. ولكن هذا الاعتقاد ذاتي بحت، وليس للعلية من معنى سوى هذا التوقع الذاتي.

والطائفة الأولى بدورها تنقسم الى قسمين: قسم يشمل معاني الأعراض، وهو معاني أشياء لا تتقوم بذاتها، كالانسان. وتنقسم الأعراض الى أعراض بسيطة، وهي المركبة من معنى بسيط واحد مع نفسه، كالعدد المركب من تكرار الوحدة، والمكان والزمان المركبين من أجزاء متجانسة، والى أعراض مختلطة، وهي المركبة من معان بسيطة متنوعة، مثل معنى الجمال المركب من لون وشكل يحدثان سروراً في الرائي.

وللتركيب ثلاث طرائق: المضاهاة والجمع والتجريد. أما المضاهاة فتكون المعاني المندرجة تحت اسم الاضافة. وأما الجمع فهو التأليف بين المعاني البسيطة. وأخيراً التجريد وهو الانتباه الى الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئي، فنحصل على معان كلية ندل على كل منها بلفظ واحد يغنينا عن الفاظ لا تحصى للدلالة على كل جزئي، كما يغنينا عن حفظ صور الجزئيات وهي لا تحصى كذلك. فالمعنى الكلي معنى ناقص يحتوي على بعض خصائص الشيء دون بعض، وكلما كان أكثر كلية كان أكثر نقصاً. فمعنى الجنس جزء من معنى النوع، ومعنى النوع جزء من معنى الفرد، فالمعنى الكلي من صنع الفكر لا يقابله في الخارج صورة ثابتة كما يظن المدرسيون. أجل إن الطبيعة تحدث أشياء متشابهة، والفكر يكون معانيه الكلية بمناسبة المشابهات، ولكن المعاني الكلية خلاصات لما نعرف من كيفيات الأشياء، فكلما تغيرت المعرفة تغيرت الأنواع. والأشياء خاضعة للتغير، فكلما تغيرت الأنواع تغيرت المعرفة.

والمقالة الثالثة في اللغة ووجوه دلالة الألفاظ على المعاني وتأثير اللغة على الفكر، ومعارضة الفلسفة المدرسية باعتبارها فلسفة لفظية، وإبطال حقيقة معاني الأنواع والأجناس.

ويرى لوك أن الألفاظ اللغوية كلية، ذلك أنه من المحال أن يكون لكل شيء جزئي لفظ مقابل له. وحتى بفرض أنه أمر ممكن فإن هذا الممكن يتنافى مع الغاية العظمى من اللغة، ذلك أن كثرة الألفاظ المقابلة للأشياء الجزئية يمتنع معها تحقيق الاتصال الفكري بين بني البشر. ثم إن هذه الكثرة من الألفاظ ليست نافعة في تجريد المعرفة.

وكلية الألفاظ ترجع الى كونها دلالات على المعاني الكلية، وكلية المعاني الى خلوها من ظروف الزمان والمكان. ويخلص لوك من ذلك الى أن الكليات لا علاقة لها بالموجودات الجزئية، لانها من صنع العقل، ومع ذلك فأساسها كامن في تشابه الموجودات. وهذا التشابه هو مصدر الأجناس والأنواع.

أما المقالة الرابعة الأخيرة فهي في المعرفة، أي في اليقين الميسور لنا، فتبحث في علمنا بوجودنا، ووجود الله، وبوجود الماديات، وفي العقل والدين.

يرى لوك أن النفس مجموع معان بسيطة مدركة بالعقل، والأنا هو هذا الشيء المفكر المدرك لأفعاله، ووجوده موضوع حدس باطن لا يتطرق اليه شك ولا يحتاج الى دليل.

والله موجود، ولكن ماهيته مجهولة لايستطيع عقلنا أن يعيِّنها. ولسنا نؤمن بوجود الله بناء على معنى غريزي، بل بناء على برهان. إن المعنى الغريزي معدوم بالمرة عند الذين يقولون إنهم ملحدون، وعند بعض القبائل المتوحشة وهو إن وجد عند العامة فإنه مشبع بالتشبيه ولا يطابق حقيقة الله. فلو كان في النفس معنى غريزي عن الله لآمن بالله جميع الناس وأدركوه كما هو.

والأجسام موجودة، وعلمنا بوجودها محقق عملياً. يدل على وجودها، أولاً، إن الذهن لا يستطيع إحداث صورها من تلقاء نفسه. وكل فاقد حاسة فهو عاطل من المعاني المتعلقة بتلك الحاسة. ثانياً، إننا نميز المعنى الآتي من الحس والمعنى الآتي من الذاكرة. فالأول مفروض علينا والثاني تابع للارادة، وإن ما يصاحب الأول من لذة أو ألم لا يصاحب الثاني، ثالثاً، إن الحواس يؤيد بعضها بعضاً. فالذي يرى النار يستطيع أن يمسها إن شك في وجودها. وحينئذ يحس ألماً لا يمكن أن يحس مثله لو كان ادراكه مجرد تصور.

والخلاصة، عند لوك، أن معرفتنا مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة، فيتعين على الفلسفة أن تقنع بما يدرك بالملاحظة والتجربة، وأن تعدل عن الميتافيزيقا وعن المناهج العقلية.

بركلي 1680-1753

يأتي في المرتبة الثانية بين التجريبيين الانكليز. والغاية عنده تنقية فلسفة لوك من العناصر المنافية للتجريبية، فوضع أساساً لفلسفته مبدأ «الوجود ادراك»، أي أن المعرفة الحقة هي المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض حسية، وأن ما لا يبدو محسوساً وهم محض. وتأسيساً على ذلك يرفض بركلي نظرية التجريد. يقول في مفتتح كتابه **رسالة في مبادىء المعرفة الإنسانية، 1710**: «لست أدري إن كان لغيري تلك القوة العجيبة، قوة تجريد المعاني. أما أنا فأجد أن لي قوة تخيل معاني الجزئيات التي أدركتها، وتركيبها وتفصيلها على انحاء مختلفة... ولكن يجب على كل حال أن يكون لها شكل ولون. وكذلك معنى الانسان عندي يجب أن يكون معنى انسان أبيض أو أسود أو أسمر، مقوم أو معوج، طويل أو قصير أو متوسط. ومهما أحاول فلست استطيع تصور المعنى المجرد. ومن الممتنع عليّ أيضاً أن اتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك، لا هي بالسريعة ولا بالبطيئة، ولا بالمنحنية ولا بالمستقيمة. وقس على ذلك سائر المعاني الكلية المجردة». ويستند بركلي في رفضه للمعاني المجردة الى نظرية العين الجوانية. فالمعاني الوحيدة الموجودة في العقل إما أن تكون معاني الحس وإما أن تكون صوراً حسية مركبة من هذه المعاني. والعين الجوانية هي التي تدرك هذه الكيانات مثلما تدرك العين البرانية الأشياء الخارجية في تحديداتها الكيفية. فمعاني الضوء واللون من البصر، ومعاني الصلابة والنعومة، الحار والبارد، والحركة والمقاومة من اللمس. ومعاني الرائحة من الشم، والأصوات من السمع. وكل هذه الكيفيات تصاحب بعضها بعضاً ويطلق عليه اسم أو شيء. بيد أن ثمة شيئاً آخر هو الذي يدرك هذه المعاني أو الأشياء وهذا الكائن المدّرك يسميه بركلي العقل أو الروح أو النفس أو الذات. وهو متميز من المعاني. ويخلص بركلي من ذلك الى القول بأنه ليس ثمة معنى من غير عقل، وفي عبارة أخرى ليس من المعقول اقرار وجود مطلق لكائنات غير عاقلة من غير انتسابها الى كائن يدركها. ومن هنا مبدأ بركلي: الوجود ادراك Esse est Percipi.

وتأسيساً على ذلك ليس ثمة مبرر للتفرقة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية كما يزعم لوك، بدعوى أن الكيفيات الثانوية ليست مماثلة لأشياء موجودة من غير عقل يدركها. أما الكيفيات الأولية فهي صور لأشياء موجودة، من غير عقل يدركها، في جوهر غير عاقل يسمى المادة. ويقصد بالمادة جوهراً غير حسي ساكناً حاملاً للامتداد والشكل والحركة. ويرفض بركلي هذه التفرقة وما يترتب عليها من اقرار وجود المادة. فاستناداً الى مبدأ الوجود ادراك ينطوي القول بالمادة على تناقض. هذا بالإضافة الى أن الفلاسفة القائلين بالمادة يعترفون بأنهم لا يدركونها في ذاتها فما الفائدة من وضعها؟ وماذا عسى أن تكون؟ إنها معنى مجرد يمتنع تصوره بمعزل عن الكيفيات، فهي معنى باطل.

والى التدليل على أننا لا ندرك المادة قصد بركلي في رسالته **نظرية جديدة للرؤية. 1709**: فيبين أن البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتها، إذ إن المسافة أياً كانت، ما هي إلا خط أفقي يقع على نقطة واحدة من الشبكية. وكل ما يدركه البصر إن هو إلا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير. ذلك بأن ادراك الكيفيات الأولية يرجع في الأصل الى اللمس وحده، وبتكرار التجربة ينشأ تقارن بين مدركات اللمس وبين بعض الاحساسات البصرية، هي اختلافات الأضواء والألوان، أو بعض الاحساسات العضلية الناجمة من حركات العينين، فتصير هذه كافية لتقدير مسافات الأشياء وأوضاعها ومقاديرها ولا تدعنا العادة نشعر بذلك، بل نعتقد أننا نبصر الكيفيات الملموسة ونحن نستنتجها استنتاجاً من الكيفيات المبصرة التي هي علامات عليها. واذا افترضنا أنفسنا خلواً من هذه التجربة أشبهنا الأكمه الذي يستعيد البصر فلا يستطيع التمييز بين مكعب وكرة بالبصر وحده وقبل لمسها، اذ لا «تبدو له المبصرات الا كسلسلة جديدة من المعاني أو الاحساسات كلها قريب اليه قرب احساسات الألم أو اللذة»، أي كلها ذاتي داخلي. تظن العامة أن هناك نسبة بين الامتداد المبصر والامتداد الملموس لشيء بعينه، والحقيقة أن «معاني اللمس والبصر نوعان متمايزان متغايران» وليس بينهما ارتباط ضروري، بل كل ما بينهما تقارن تجريبي: «إن معاني البصر، حين نعرف بها المسافة والأشياء القائمة على مسافة، لا تدلنا على أشياء موجودة على تلك المسافة، وإنما هي تنبهنا فقط الى ما سوف ينطبع في ذهننا من معاني اللمس (أي الاحساسات اللمسية) تبعاً لأفعال معينة». أما المعاني اللمسية فهي وسائر المعاني سواء في كونها ذاتية.

على أن إنكار المادة، عند بركلي، لا يعني انكار الأشياء. إننا ندرك المحسوسات في الأماكن التي تبدو فيها. يقول: «إن من عبث الأطفال أن يعتبر الفيلسوف وجود المحسوسات موضع شك ريثما يبرهن عليه بالصدق الإلهي... لو قبلت هذه المقدمة لشككت للحال في وجودي الخاص كما أشك في وجود الأشياء التي أبصرها وألمسها الآن». إننا نرى الفرس نفسه، ونرى الكنيسة نفسها ونرى الحائط أبيض، ونحس النار حارة، ونعلم أن الأشجار هي في الحديقة، وأن الكتب هي على المنضدة، وهكذا «لا تقولن أن اللامادية تحيل الأشياء معاني، وإنما هي تحيل المعاني أشياء».

بيد أن بركلي قد واجه معضلة من جراء اقراره باللامادية، أي من اقراره أن جملة المعاني موجودة في العقل ليس إلا. فإما أن تكون المعاني موجودة وغير موجودة طبقاً لوجود عقل يدركها أو لايدركها، وإمّا أن تكون المعاني مدركة على الدوام بفضل عقل ما. وقد اختار بركلي الحل الثاني وقال بأن الله هو الضامن لاستمرار وجود المعاني أو الأشياء لأنه مدركها باستمرار. يقول بركلي: «لا أقول إني أرى الأشياء بإدراك ما يمثلها في الذات الإلهية المعقولة كما يقول مالبرانش، بل إن الأشياء المدركة مني هي معلومة من عقل لا متناه ومحدثة بإرادته». العقل الإلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها. ودوام الله هو الذي يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء، والارادة الإلهية هي التي وضعت العلاقات بينها.

المعرفة إذن، عند بركلي، تستند برمتها الى الاحساسات باستثناء وجود الله ووجود أنفسنا. وهذا هو مفتاح اليقين المانع من الانزلاق الى الشك المذهبي. بل هذا هو ما يتسق مع الفهم المشترك لأنه ينكر وجود موجودات مجاوزة للمعاني. وهذا شكل من أشكال التجريبية.

هيوم 1711-1776

تأثر بلوك في فهم طبيعة العلاقة بين المعاني، وحاول تنقية فلسفة بركلي من العناصر غير التجريبية فميز بين الانطباعات والمعاني. «وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحيوية اللتين يطبعان بها العقل ويلتمسان بهما الطريق الى فكرنا أو شعورنا: فأما الادراكات التي تردُ الينا بأبلغ القوة والعنف، فلنا أن نسميها بالانطباعات، وإني لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى في النفس؛ وأما لفظة المعاني فأعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صور خافتة لتلك الاحساسات والعواطف والانفعالات». ثم هو يقسم الادراكات الى بسيطة ومركبة. «الادراكات البسيطة ـ أي الانطباعات والمعاني ـ فهي تلك التي لا تقبل تمييزاً أو فصلاً (في عناصرها)، وأما المركبة فعلى خلاف ذلك ويمكن تحليلها الى أجزاء متميز بعضها من بعض». ولا شيء غير ذلك، واذا وجد فيجب الفحص عن أصله ويجب تبديده. ومن هذا القبيل المعاني المجردة، وهيوم يرفضها مثل بركلي، فيتحدث نفس حديثه ويسوق نفس الأمثلة. يقول: «لقد أثير سؤال بالغ الأهمية عن المعاني المجردة أو العامة: أتكون عامة أم جزئية في تصور العقل لها. ولقد نازع فيلسوف عظيم (يقصد بركلي) الرأي التقليدي في هذا الصدد وقرر أن كل المعاني العامة إن هي إلا معان جزئية رُبطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى ويجعلها تستثير ـ إذا لزم الأمر ـ أفراداً أخرى شبيهة بها... فواضح أننا في

تكويننا لمعظم معانينا العامة، إن لم يكن كلها، نجردها من الكم والكيف بجميع درجاتها الجزئية. وواضح كذلك أن الشيء (الذي نشير اليه بالمعنى العام) لا يُبطل انتماءه الى نوع معين ما قد يطرأ عليه من اختلافات يسيرة في امتداده المكاني أو الزماني أو غير ذلك من الخصائص. ولذلك فقد يقال إن ثمة إشكالاً صريحاً فيا يختص بطبيعة تلك المعاني المجردة التي أثارت كل هذا الذي أثارته بين الفلاسفة في تأملات نظرية. فالمعنى المجرد عن الانسان يمثل الناس على اختلاف احجامهم واختلاف صفاتهم، وهو تمثيل لا نستطيع القيام به إلا بأحد طريقتين، فإما أن يمثل دفعة واحدة كل ما يمكن تصوره من أحجام ومن صفات، وإما ألا يمثل فرداً جزئياً على الاطلاق. أما وقد عُدَّ سُخفاً أن نتصدى لتأييد الافتراض الأول لكونه يقتضي أن يكون العقل ذا قدرة لانهائية، فقد كانت النتيجة المستخلصة غالباً في صالح الافتراض الثاني. وبهذا كان الفرض هو أن معانينا المجردة لا تمثل كماً ولا كيفاً في أية درجة جزئية محددة. لكنني سأحاول بيان أن هذا الاستدلال خاطىء، وذلك - أولاً - بالبرهنة على أنه يستحيل استحالة قاطعة على انسان أن يتصور كماً أو كيفاً دون أن يكوِّن لنفسه معنى دقيقاً عن درجة ذلك الكم أو الكيف. وثانياً ببيان أنه وإن تكن قدرة العقل ليست باللانهائية، إلا أنه في وسعنا أن نكوِّن معنى عن كل الدرجات الممكنة للكم وللكيف دفعة واحدة».

لا شيء إذن مجاوز للانطباعات والمعاني. وهذه هي الفكرة المحورية في تجريبية هيوم. والعقل محكوم، في معرفته، بهذه الانطباعات والمعاني. ولهذا فإن هيوم يصف منهجه في الفلسفة بأنه منهج تجريبي. ومع أن هيوم قد تأثر بفلسفة بركلي إلا أن نتائجه جاءت منافية لنتائج بركلي. إذ أفضت الى الشك وليس الى اليقين بالنسبة إلى وجود النفس ووجود الله في مجال الميتافيزيقا، والى قانون العلية في مجال العلم.

فاذا تساءلنا من أي انطباع حسي أمكن فكرة النفس أن تجيء لكان من المجال أن نجيب عن هذا السؤال بغير وقوع في تناقض ظاهر وسخيف. فأي معنى لا بد أن ينشأ عن انطباع حسي معين، لكن النفس ليست انطباعاً من الانطباعات الحسية، بل هي ذلك الشيء الذي يفترض فيه أنه المرجع الذي تستند اليه انطباعاتنا ومعانينا. ذلك لأنه لو كانت النفس قد نشأت عن انطباع معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله إبان فترة حياتنا كلها، لكن ليس هنالك انطباع واحد متصف بالدوام. فالألم واللذة، والحزن والسرور، والعواطف والاحساسات كلها يتبع بعضها بعضاً، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة. وإذن فلا يمكن لمعنى النفس أن يُستمد من أحد هذه الانطباعات، وبالتالي فليس هنالك معنى كهذا.

ثم ينقد هيوم أدلة وجود الله فيقول إن دليل الغائية قائم على تمثيل الكون بآلة وتمثيل الله بالصانع الانساني. ولكن الصانع الانساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأي حق نمد التشبيه الى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندري إن كان متجانساً في جميع أنحائه؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الانساني، أو أنه جسمي وأنه يعمل بيديه. أما دليل المحرك الأول فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادي، إذ يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل مريد. وأما دليل الموجود الضروري فلا يستند الى اصل في تجربتنا من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً، وأن المخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود عن أي موجود كان. إن معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي تمد موضوع تجاربنا الى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها الى غير نهاية فنعتبرها الله؟

أما قانون العلية فهو ليس غريزياً، وليس مكتسباً بالحس الظاهر، أو الحس الباطن، أو الاستدلال، فالحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية، ولا تظهرنا على قوة في الشيء الذي يسمى علة يحدث بها الشيء الذي يسمى معلولاً: فأنا أرى كرة البلياردو تتحرك، فتصادف كرة أخرى، فتتحرك هذه، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية. والحس الباطن يدلني على أن حركة الأعضاء تعقب أمر الارادة، ولكني لا أدرك به ادراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر، ولا أدري كيف يمكن لفعل ذهني أن يحرك عضواً مادياً. وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلة مكتسبة بالاستدلال. وأن الفلاسفة الذين يدعون أن للشيء الذي يظهر للوجود علة بالضرورة والا كان علة نفسه أو كان معلولاً للعدم، يفترضون المطلوب، أعني استحالة استبعاد البحث عن العلة. يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة في الشيء الذي يظهر للوجود أو في العدم. وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض، ولا تناقض في تصور بداية شيء دون رده الى علة. إن معنى العلة غير معنى البداية، وليس متضمناً فيه. ثم إن معنى العلة ومعنى

المعلول متغايران، ويستحيل علينا أن نعلم مبدئياً معنى المعلوم من معنى العلة، **بل إن الاستدلال لا يخولنا الحق في توقع نفس** المعلولات بعد نفس العلل، إذ ليس في وسع العقل أن يبرهن على «أن الحالات غير الواقعة في تجربتنا يجب أن تشابه الحالات التي جربناها» كما أنه ليس في وسع التجربة أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضي، من حيث إن التجربة نفسها قائمة على هذا الافتراض. وكل ما هنالك «أن العلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر حتى أن حضور الأول يجعلنا دائماً نفكر في الثاني». ويخلص هيوم من ذلك الى أن علاقة العلية مجرد عادة. وما يزعم لها من ضرورة ناشيء من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه اذا ما تصور السابق. يقول هيوم في كتابه **بحث في العقل الانساني** (1748): «إننا حين نستخدم هذه الكلمة (العادة) فإننا لا ندعي بأننا قد وقعنا بذلك على العلة التي لا علة وراءها.. بل إننا لا نفعل بذلك سوى أن نبرز مبدأ من مبادىء الطبيعة البشرية، يعترف به كل انسان... وقد لا يكون في مستطاعنا أن نمضي في طريق البحث وراء هذه النقطة، أو ندعي بأن في مقدورنا أن نعينِّ علة لهذه العلة؛ لكننا لا بد أن نرضى بهذه النهاية مطمئنين، على أن نعدها المبدأ الذي لا مبدأ وراءه من مبادىء تفسر كل ما يُنْتَهى اليه من نتائج في حدود خبراتنا... وليس من شك أبداً في أننا ها هنا نقدم قضية معقولة جداً على أقل تقدير، إن لم نقل عنها إنها قضية صادقة، وهي القضية التي نثبت بها بأنه اذا ما ارتبط شيئان ارتباطاً لا تخلف فيه - كالحرارة واللهب مثلاً، أو الثقل والصلابة - فإن العادة وحدها عندئذ تقتضينا أن نتوقع أحد الشيئين اذا ما ظهر الآخر... العادة إذن هي المرشد العظيم للحياة البشرية. فهذا المبدأ وحده (أي العادة) هو الذي يجعل خبرتنا ذات نفع لنا، ويتيح لنا أن نتوقع في المستقبل سلسلة من الحوادث شبيهة بسلسلة الحوادث التي ظهرت فيما مضى. وبغير تأثير العادة نكون على جهل تام بكل أمر من امور الواقع فيما يجاوز الحاضرات حضوراً مباشراً أمام الذاكرة والحواس».

وتستند نظرية المعرفة، عند هيوم، الى نوعين من العلاقات: علاقات بين معنى ومعنى، أو علاقات بين أمور الواقع. العلاقات الأولى تتجلى في الرياضيات، أما العلاقات الثانية فتتجلى في العلوم الطبيعية. واليقين قائم في الرياضيات، والاحتمال قائم في العلوم الطبيعية. وفي عبارة أخرى يقول هيوم إن اليقين يكون في دائرة الفكر ولا يكون في مجال الحس؛ لأننا في الحالة الأولى لا نضيف علماً جديداً، إذ نحلل فكرة معينة مثل فكرة المثلث لنبرز بعض عناصرها ثم نبين الرابطة بين هذه العناصر الفرعية والفكرة الرئيسية التي حللناها، فكأنما نحن نكرر ما قد اثبتناه في الفكرة الرئيسية. أما في الحالة الثانية فحيث تكون التقريرات عن خبراتنا الحسية المكتسبة من مسنا لظواهر العالم الطبيعي بحواسنا فالأمر على خلاف ذلك، لأننا عندئذ نقرر ما قد خبرناه فعلاً. فإذا أردنا أن نتخذ من هذه الخبرات السابقة ذريعة للحكم على خبرات شبيهة بها ينتظر لها أن تحدث مستقبلاً، جاوزنا بذلك حدود المنطق، لأننا عندئذ سنكون بمثابة من يقضي بأن المستقبل ستأتي حوادثه على غرار الماضي، وهذا في ذاته زعم ليس لدينا ما يبرره من داخل الخبرة نفسها. وإذن فلو حكمت على خبرة المستقبل بما حكمت به على خبرة الماضي، كان ذلك على سبيل الاحتمال لا اليقين.

بيد أن هيوم يرى أن المعارف الاحتمالية نفسها ليست على درجة سواء. **فهو يقسمها قسمين: ما هو قائم على اساس البرهان، وما هو قائم على اساس التخمين. وبهذا تصبح درجات الاثبات ثلاثاً: أعلاها اليقين المنطقي، ويتلوها درجة** الاحتمال البرهاني، وأدناها درجة الاحتمال التخميني. والانتقال من الاحتمال التخميني الى الاحتمال البرهاني إنما يتم على خطوتين: احتمال المصادفات ثم احتمال الاسباب. والمقصود باحتمال المصادفات احتمال يتعلق بالحوادث ووقوعها، حين تقع الحادثة بغير سبب معلوم، وحين يكون هنالك أكثر من سبيل واحدة لمجرى الحوادث، كلها سواء في إمكان الوقوع، إذ لا يكون لدينا أساس معلوم نستطيع أن نعتمد عليه في ترجيحنا لسبيل منها دون سائر السبل. أما احتمال الأسباب فهو ذلك الذي يحكم به الانسان بناء على اطرادات سابقة وقعت الحوادث على نسقها. فكلما اطرد وقوع الحوادث التي من نوع معين على نسق معين، تكوَّنت لدى الانسان. عادة تميل به الى توقع نفس هذا الاطراد من جديد. ولما كانت العادة تزداد مع التكرار رسوخاً وثباتاً فإن الانسان كلما ازداد مشاهدة الوقوع المطرد لحادثة معينة على نسق معين ازداد مع التكرار يقيناً بأن الحادثة ستقع على نفس الاطراد في المستقبل كما حدث لها في الماضي، وبذلك ينتقل الانسان بحكمه من مرحلة التخمين الدنيا الى مرحلة اعلى من مراحل الاحتمال، وهي ما أُطلق عليه إسم الاحتمال البرهاني، وعلاقة العلية نموذج للاحتمال البرهاني.

وتأسيساً على ذلك يقال إن تجريبية هيوم تفضي الى الشك في العلوم لأنها تعتقد بضرورة القانون. وقد حاول كانط أن يُوَفِّقَ هذه التجريبية والمذهب العقلي. والذي لفت انتباه كانط

الى هيوم رأيه في مبدأ العلية، وفي أن التجربة لا تولد الضرورة. وقد سلّم كانط بذلك، ولكنه فطن إلى أن العلم قائم على هذه الضرورة، وأن قيام العلم أمر واقع يمنع من قبول الشك ومن الاكتفاء بالتجربة فحسب، فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدأ قَبْلياً في العقل. بيد أن القَبْلية محكومة بالتجريبية، بمعنى امتناع استخدام المعاني القَبْلية خارج حدود التجربة.

جون ستيوارت مِل 1806-1873

من أبرز التجريبيين في القرن التاسع عشر. عارض المذهب الحدسي، كما يوجد عند وليم هملتون، بالمذهب التجريبي القائل بأن الأفكار آتية كلها من التجربة، وأن جميع النسب والعلاقات تفسر بقوانين التداعي، وأن المعاني المجردة مستحيلة، إذ ليس في الامكان تصور انسان لا بالكبير ولا بالصغير، لا بالنحيف ولا بالبدين، لا بالأبيض ولا بالأسود، وهو كل ذلك معاً؛ وهو ليس شيئاً من ذلك. ويرى مِل أن أصل الاعتقاد في المعاني المجردة مردود إلى أننا نقصر انتباهنا على بعض عناصر الصورة الجزئية ونمضي في سلسلة من الاستدلالات خاصة بهذه العناصر دون سواها كما لو بإمكاننا أن نتصورها منفصلة عن الباقي. ونحن نستطيع ذلك باستخدام الاشارات، وبخاصة الألفاظ، فنوجد رباطاً صناعياً بين العناصر التي تشترك فيها طائفة من الأشياء وبين صوت ملفوظ، حتى إذا ما طرق الصوت سمعنا قامت في ذهننا فكرة شيء حاصل على هذه العناصر.

ويرتب مِل على هذه الأفكار نتائج: منها أنه لا ينبغي التحدث عن مفهوم المعاني وماصدقها، بل الاقتصار على القول بأن اللفظ يدل denote على أفراد الطائفة ويتضمن connote العناصر. ونتيجة أخرى هي أن الحد قضية معلنة دلالة اللفظ، لا أنه قضية معبرة عن ماهية الشيء. واذا كان ذلك كذلك فإن الحكم لا يفتقر الى المعنى المجرد، إذ ليس الحكم الواقعي إلا جمعاً بين إحساسين. والأحكام التي تسمى ضرورية تفسر بتداعي المعاني، أي بالتجربة، وذلك أن التداعي يوثق الصلة بين ظاهرتين حتى لا نستطيع تصورهما منفصلتين. ومن ثم فقد أنكر مل فطرية مبادىء المنطق الصوري. فمبدأ العلية، مثلاً، لا يمكن أن يكون فطرياً، لأن معنى المعلول لا يمكن استنتاجه من معنى العلة، وإنما يشاهد الناس ظواهر يتبع بعضها بعضاً فينتهي بهم الاعتقاد بأن السابق علة اللاحق. ومثل هذا يمكن أن يقال في تفسير سائر المبادىء الضرورية التي ظنها الحدسيون فطرية في النفس بمعنى أنها لا تجيء اكتساباً.

وتأسيساً على ذلك، يرى مِل أن ليس هناك سوى الاستدلال بالجزئي على الجزئي. ولهذا كان عليه أن يفسر لنا طبيعة الاستقراء العلمي وهو استدلال بالجزئي على الكلي، وتفسير مِل أن التجربة تعلمنا أن في الطبيعة نظام تعاقب لايتغير، وأن كل ظاهرة مسبوقة بأخرى، فندعو السابق المطرد علة، واللاحق المطرد معلولاً. وبموجب قانون التداعي تميل المخيلة الى استعادة الظواهر على النسق الذي تعاقبت عليه. وهذا أصل الاعتقاد بقوانين علمية ومبادىء كلية ضرورية.

وقد وضع مِل قواعد تساعد على تحديد العلة في سياق التلازم والتعاقب، وهي قواعد الاستقراء، وذلك في كتابه الشهير **نسق المنطق القياسي والاستقرائي**، 1843. وهذه القواعد هي التي تمكن العالم من التثبت من صواب الغرض الذي يصنعه تفسيراً مؤقتاً للظواهر التي يدرسها، وعندئذ يصبح الغرض نظرية علمية، وهذه القواعد هي على النحو التالي:

1 ـ قاعدة الاتفاق أو التلازم في الوقوع، ومفادها أن العلة متى وجدت وجب أن يوجد معلولها.
2 ـ قاعدة الاختلاف أو التلازم في التخلف، وهي عكس القاعدة السالفة، لأنها تقرر بأن غياب العلة يستتبع غياب معلولها. وتقضي القاعدة بمنع وجود العلة مع وجود الظروف كلها إذا امتنع المعلول. فإن حدث هذا، دل على وجود علاقة علية بين الظاهرتين.
3 ـ قاعدة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، وهي تجمع بين القاعدتين السالفتي الذكر، بمعنى أن العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً.
4 ـ قاعدة التغير النسبي أو التلازم في التغير، وهي تنشد تكميم النتائج، وتحديد العلاقة العلية بين الظواهر تحديداً رياضياً يقوم على افتراض أن كل تغير يلحق بالعلة يتعين أن يؤدي الى تغيير مشابه له يطرأ على معلولها.

وبهذه القواعد يؤسس مِل منطقاً جديداً للعلم يخلو من المعاني القَبْلية، ويحذف التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم العقلية. فقد أوضح مِل أن البديهيات والقضايا الرياضية ليست إلا استقراءات من التجربة. يقول «نحن لا نرى ما يدعو إلى الاعتقاد بإمكان وجود أي موضوع لمعرفتنا، سواء أكان تجربتنا أو ما يمكن أن يستخلص من تجربتنا بالتمثيل، أو

بوجود أية فكرة أو شعور أو قوة في العقل الانساني، تحتاج لتبريرها إلى أن تُرد الى أي شيء عدا تجربتنا».

واستناداً إلى هذه التجريبية تحدد موقف مل من نظرية المعرفة وذلك في كتابه **مراجعة فلسفة السير وليم هملتون** 1865. يتفق مع هيوم في نظرية الحزمة إذ يعرف العقل بأنه، سلسلة أحاسيسنا كما تبدو في الوعي، وأن هذه الأحاسيس واعية بذاتها من حيث هي ماض أو مستقبل، بحيث يكون علينا إما أن ننظر الى الأنا على أنه شيء يختلف من حيث المبدأ عن سلسلة الأحاسيس، أو أن نقبل الموقف الغريب الذي يوجد فيه شيء هو حسب تعريفه مجرد سلسلة من الأحاسيس، ويكون في الوقت ذاته واعياً بذاته باعتباره سلسلة. ولم يستطع مِل أن يتخلص من هذا المأزق. فهو يكتفي بتقريره، ويرفض محاولة تفسيره.

واستناداً أيضاً الى هذه التجريبية أسس مِل نظريته الأخلاقية وذلك في كتابه **في النفعية**، 1861. يبدأ بالقول بأنه لم يكن للانسان في الأصل من سبب للعمل سوى المنفعة أي توخي اللذة وبخاصة تفادي الألم، ثم عمل ترابط الأفكار عمله فصارت الأفعال التي كانت وسيلة لخير تعتبر خيرة في ذاتها كما يعتبر البخيل المال غاية وخيراً وهو وسيلة الى الخير. غير أن مل يستدرك فيقول: ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها، كما اعتقد بنتام، وإنما هناك لذات تابعة للكيفية أي لاعتبارات معنوية. فمما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوته رتبة وقيمة، وأن حياة الوظائف العليا اشرف من حياة الوظائف الدنيا. يدل على ذلك أن ما من انسان يرضى أن يستحيل حيواناً أعجم. إن الانسان البائس لخير من خنزير شبعان، وإن سقراط معذباً لخير من جاهل راض. ويدل على ذلك أيضاً أن الانسان يؤثر المنفعة العامة على منفعته الخاصة، إذ أن النفعية تقتضي من الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يجب أن يعملوا له. وهذا الايثار شرط الحياة الاجتماعية التي هي شرط المنفعة الشخصية.

الكسندر بين 1818-1903

أبرز تلاميذ مِل. ألف عدة كتب طبق فيها أصول المنطق الاستقرائي الذي أسسه مِل. ويبدو هذا أوضح ما يكون في كتابيه **الحواس والعقل**، 1855،و **الانفعالات والارادة**، 1859، رمى فيهما الى اقامة علم النفس على مثال العلوم الطبيعية التجريبية كما يبدو بنوع خاص في التاريخ الطبيعي والفيزيولوجيا. وهذه عين فكرة مِل. فنراه يجتهد في وصف الظواهر النفسية، وخصوصاً عند المرضى، ثم يصنفها ويستخلص القوانين التي تربط بينها. وقد انتفع في ذلك كله بالنتائج الفيزيولوجية التي قدمها يوهانس مولر، وبذلك وضع الفيزيولوجيا في خدمة علم النفس، وبحث في العلاقات بين الظواهر النفسية وبين نظائرها في الدماغ والجهاز العصبي. ورد العمليات النفسية العليا الى اسسها الغريزية وشروطها العضوية، كل ذلك دون أي دافع من النظر الفلسفي الخالص، بل مع التزام حدود العلم الدقيق. ومع أن بين يرفض استخلاص أية نتائج مادية إلا أنه يرد الحياة العقلية برمتها، والوعي كله الى عمليات مادية الى الحد الذي يصبح فيه مهدداً بالوقوع في هوة المادية. ولا يعصمه في ذلك الا تحويله علم النفس الى علم طبيعي دقيق، وتجنبه أي قرار فلسفي نهائي.

وليم جيمس 1842-1910

في مطلع كتابه **معنى الحقيقة**، 1909، يقول وليم جيمس إن اهتمامه بالنظرية البرغماتية للحقيقة مردود الى أنها سند قوي لتدعيم تجريبيته الجذرية وهي «تتألف أولاً من مصادرة ثم من قضية واقعية، وأخيراً من نتيجة عامة».

المصادرة هي أن كل الموضوعات التي يدور عليها الجدل الفلسفي هي الموضوعات التي تحددها التجربة.

والقضية الواقعية تعني أن العلاقات بين الأشياء سواء كانت هذه العلاقات متصلة أو منفصلة مدركة بالتجربة المباشرة، ومثلها في ذلك مثل الأشياء ذاتها.

أما النتيجة العامة فهي أن العلاقات التي تتألف منها أجزاء التجربة هي ذاتها أجزاء من التجربة. ومن ثم فإن الكون المدرَك ليس في حاجة الى سند مجاوز للتجربة، وليس في حاجة الى إضافة من عندي لبنائه أو تدعيمه. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن العالم يجيئني في تجربتي قائماً في بنائه مدعماً بعلاقاته.

والمسألة بعد ذلك هي في معرفة مكانة الذات الواعية من التجربة البحتة، وقدرة هذه الذات على التمييز بين ذاتها وتصوراتها وبين الأشياء الخارجية. جواب جيمس أن هذه الذات الواعية ليست موجودة. وجاء هذا الجواب في مقال لجيمس بعنوان «هل للوعي وجود؟» ظهر في **مجلة الفلسفة وعلم النفس والمناهج العلمية** عام 1904، واعيد نشره في **مقالات في التجريبية الجذرية**، 1912. بيد أن إنكار جيمس لوجود الوعي لا يعني إنكاراً للمعاني والعواطف، كما لا يعني أن هذه مردودة الى حالات فيزيقية، وإنما يعني أن الوعي ليس

كياناً قائماً بذاته، وإنما هو يدل على وظيفة، والوظيفة هنا هي المعرفة. ولهذا فإن جيمس يقتفي أثر هيوم في القول بأن الأنا «حزمة من الادراكات»، وفي القول بأن ليس ثمة مبرر في اقرار وجود أنا خالص أو نفس أو جوهر عقلي. إن هذا الاقرار لا يمكن تبريره علمياً. والنتيجة بعد ذلك أن العقل ليس ذاتاً روحانية، وأن المادة ليست مادية، وإنما ثمة عنصر أولي في العالم منه يتكون أي شيء. وهذا العنصر الأولي يسميه جيمس التجربة البحتة، وهو ليس عقلياً أو فيزيقياً. ويزيد جيمس الأمر إيضاحاً فيأتي بمثال الادراك الحسي، ويتساءل: ماذا يحدث عندما يدرك الإنسان محتويات الغرفة التي يقيم فيها؟ قد يقال له إن ادراكه لهذه الأشياء المادية ليس إدراكاً مباشراً، وإنما هو انطباع ذاتي يستدل منه على وجود هذه الأشياء. والدافع إلى هذا القول هو استحالة تصور شيء في مكانين مختلفين في آن واحد، أي في العالم الخارجي، وفي عقل الانسان. بيد أن هذه الاستحالة وهمية. ذلك أو وجود الشيء في مكانين مختلفين لا يعني انتسابه الى مجموعتين متباينتين، وإنما الى عمليتين متباينتين. العملية الأولى خاصة بالسيرة الذاتية للانسان، والثانية خاصة بتاريخ المنزل الذي تكون الغرفة جزءاً منه.

ويخلص جيمس من ذلك الى أن العالم متكثر، وهذا هو عنوان إحدى مؤلفاته، أي أن العالم قوامه كائنات كثيرة لا كائن واحد. فكما أن جيمس يرى أن المظهر الواحد من مظاهر الشيء المعين قد يكون جزءاً من الشيء الذي يوصف بالمادية والموضوعية، أو أن يكون جزءاً من الادراك الحسي لشخص مدرك، ومن ثم فهو حالة من مجموعة الحالات الشعورية لذلك الشخص التي توصف بأنها عقل، فكذلك المدرك الحسي الواحد قد يكون حالة شعورية في أكثر من عقل واحد، إذ قد يكون المدرك الحسي لهذه المنضدة، مثلاً، حلقة من حياتي الشعورية، وحلقة من حياتك الشعورية؛ بل قد يكون المدرس الحسي المعين جزءاً من الحياة الشعورية لفرد من الناس، ويكون في نفس الوقت جزءاً من الحياة الشعورية لعقل أشمل من ذلك الفرد بحيث يشمل كل هذا العقل الفردي بجميع حالاته، مضافاً إليه مدركات أخرى، وعندئذ، يكون المدرك - أو المعنى - حالة من حالات عقل أصغر، وحالة من حالات عقل أكبر، فيكون لها بذلك وضعان مختلفان، مع أنها هي هي المعنى. ومن ثم يصبح من المحتمل أن يكون العالم كله محتوى في عقل واحد بحيث يكون كل ادراك من ادراكات العقول الفردية ادراكاً في العقل الإلهي. وعندئذ يتكون لدينا معنى عن إله يختلف عن المعنى التقليدي؛ وهو معنى برغماتي يتجاوز الجدل النظري. ذلك أن البرغماتية، وأساسها التجريبية البحتة، هي عبارة عن تحويل النظر عن الأوليات والمبادىء الى الغايات والنتائج. خذ مثلاً المادية والروحية فلا ترى فرقاً بينهما من جهة الماضي، إذ أن المؤمن يبين أن الله خلق العالم، ويبين المادي أن العالم تكوَّن بفعل القوى الطبيعية. ولما كانت الحجج تتعادل قوة. فنحن نحكم بأن لا فرق بين النظريتين. أما إذا نظرنا إلى العالم من جهة أن له مستقبلاً فإن الاختيار بين المادية والروحية ينقلب أمراً غاية في الخطورة، ذلك بأن منافعنا ليست فقط حسية، ولكن لنا منافع عليا ترجع الى حاجتنا العميقة لنظام خلقي دائم، والنهاية التي يتنبأ العلم بأن الأشياء ستبلغ اليها بعد تطورها الآلي هي فناء القوة وهي العدم، وليس للمادية غير هذه النتيجة. فنحن نأخذ عليها أنها لا تكفل لنا منافعنا العليا، على حين أن لفكرة الله أفضلية عملية كبرى؛ إذ معناها أن العالم قد يهلك بالنار أو بالجليد دون أن ينالنا أذى لثقتنا بأن الله سيرعى منافعنا العليا على كل حال ويوفر لأمانينا وسائل إرضائها في عالم باق، فالمذهب الروحي صادق بهذا المعنى. كذلك نصنع في حسم الجدل القائم بين أنصار الحرية وخصومها، فنقول إن الاعتقاد بالحرية مصدر قوة وإقدام لأنه يتضمن إمكان البلوغ إلى الكمال، بينما المذهب الآلي يقول إن العالم خاضع للضرورة، وإن فكرة الإمكان ناشئة من جهل الانسان بأسباب أفعاله، فمعاني النفس والله والحرية ملأى بالمواعيد من جهة العمل، ولكنها تنقلب ألفاظاً جوفاء إذا نظرنا إليها مجردة. وإذن فليس لها من معنى غير معناها البرغماتي.

تجريبية منطقية

أسسها ريشنباخ وكارناب ونيرات وفرانك في بداية الربع الثاني من القرن العشرين عندما كانوا أعضاء في حلقة فينا وهي تحوير لنظرية ماخ عن العناصر أو الاحساسات، أو الانطباعات الحسية. فبدلاً من هذه المصطلحات استعمل هؤلاء العلماء مصطلح قضايا أولية أو قضايا ذرية، وهو العمود الفقري للتجريبية المنطقية. ويقصد بالقضية الذرية القضية التي تكون مكتفية بذاتها ولا تكون نتيجة مستدلَّة من قضية أخرى، لأنها لو كانت نتيجة مستنبطة من سواها كان صدقها متوقفاً على صدق ذلك الأصل الذي استنبطت منه. فكل ما تعتمد عليه القضية الذرية في صدقها هو أن تكوَّن لدى قائلها خبرة حسية مباشرة. فالقول مثلاً بأن هذه بقعة بيضاء هو قضية ذرية؛ فهأنذا أنظر الى الورقة التي أمامي وأقول: هذه

بقعة بيضاء فيكون قولي هذا قضية ذرية عمادها في الصدق هو هذا الانطباع اللوني المباشر الذي أخبره الآن ببصري.

وثمة شرط آخر ينبغي توفره في القضية الذرية وهو ألا تكون مما يمكن أن نجد له نقيضاً ينقضه وينفيه. ومعنى ذلك أن أي قضيتين ذريتين لا يمكن أن يتناقضا إذا كانتا مستمدتين من إدراكين حسيين مختلفين.

بيد أن التجريبية المنطقية، وبالأخص كما هي عند كارناب ونيرات، لا تذهب الى القول بأن القضايا الذرية ترقى الى مستوى المطلق، أي أن هذه القضايا لا يمكن أن تكون أساساً ثابتاً لنسق علمي، إذ أن اللغة والمعرفة والنظرية العلمية في تطور مستمر. وإذا قيل إن القضايا الذرية هي أساس البناء العلمي فينبغي أن يكون مفهوماً أن هذا القول لا يعني فقط إمكان استكمال هذه القضايا وتوسيع نطاقها، ولكن يعني أيضاً إمكان تحويرها. ذلك أن كل قضايا العلم، بما في ذلك القضايا الذرية التي نتخذها محكاً لصدق ماعداها، إنما تساق نتيجة لقرارات إرادية يقررها زاعمو تلك القضايا، ولهم أن يغيروها. وكل ما يراعونه في كل حالة هو أن تكون مجموعة القضايا العلمية المزعومة على اتساق بعضها مع بعض. فإذا قلنا عن قضية علمية معينة إنها باطلة كان أساس حكمنا هذا هو أننا وجدناها متناقضة مع بقية القضايا العلمية، لا تتسق معها في بناء فكري واحد. فبدل أن يكون لدينا نسق واحد من القضايا بحيث نقول عنه إنه النسق الذي لا نسق سواه يمكن أن نبني نسقات عدة، كل واحد منها تتسق أجزاؤه، لكنها في جملتها يختلف الواحد منها عن سواه، أما أي هذه النسقات هو الذي ينطبق على العالم فذلك أمر يقرره السلوك العملي ولا يقرره المنطق، لأن النسقات كلها عند المنطق سواء. وقد نشر همبل هذا الرأي في مجلة **التحليل** في عدد يناير 1935. وفي هذا المقال يروي لنا همبل عن كارناب رأيه القائل بأنه ليس هنالك في بناء العلم أوليات مطلقة تكون هي المقدمات الصادقة التي ليس غيرها مقدمات، والتي تأتي القضايا العلمية كلها بعد ذلك نتائج لها. فللعرف العلمي أن يتفق على أي أساس شاء المشتغلون بالعلم، لأن العبرة في النهاية هي بأن تجيء مجموعة قوانينهم وقضاياهم بناء متسقاً. وليس معنى هذا ـ كما يقول همبل ـ أن كارناب ونيرات ينكران أن يكون إلى جانب عالم اللغة عالم آخر من واقع عيني، بل الأمر على الضد من ذلك، لأن العبارات اللغوية نفسها عندهما هي جزء من الواقع التجريبي. فكل ما أراده هو أن يجعلا الناس على وعي تام بأن العبارة اللغوية المعينة إذا قيل عنها إنها تعبر عن واقعة خارجية معينة، فلا يجوز أن نخلط بين الطرفين بحيث تنمحي الفوارق بينهما، حتى لنظن أن الأولى هي نفسها الثانية، مع أن الأولى لغة والثانية واقعة. وعالم اللغة ـ وإن يكن هو نفسه جزءاً من عالم الواقع ـ إلا أنه قائم بذاته وله خصائصه التي تميزه من سائر أجزاء عالم الواقع.

ولهذا ألف كارناب ثلاثة كتب في السيمنطيقا، أي البحث في مدلولات الألفاظ: **مدخل الى السيمنطيقا**، 1942، **صورة المنطق**، 1943، **المعنى والضرورة**، 1946. وهو يعلن في هذه الكتب أنه يقيم منهجاً جديداً لتحليل معاني العبارات اللغوية، وأساساً سيمنطيقاً للمنطق. ويفرّق كارناب في بحثه السيمنطيقي بين ما يسميه بالسيمنطيقا الوضعية، وما يسميه بالسيمنطيقا الخالصة، أما الأولى فتتناول اللغات التي وجدت فعلاً، والتي تمَّ بها التفاهم فعلاً بين أبناء هذه الأمة أو تلك ـ سواء ما كان منها قائماً إلى اليوم وما انقضى ـ وهذه الدراسة كأية دراسة تجريبية أخرى، إن هي إلا بحث في كائن موجود، نسجل أوصافه وقوانينه وفق ما نلاحظه. وأما السيمنطيقا الخالصة، فهي التي لا تتعلق بلغة معينة بذاتها، بل تصدق على كل لغة يمكن أن يتصورها الانسان أداة للتفاهم. وإذن فهي بحث منطقي لاتجريبي يتناول كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ، كما يتناول البحث في معنى الصدق، والبحث في الاستنباط المنطقي. ولكي نبحث في كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ يفرق كارناب بين لغة الأشياء ولغة الشرح. لغة الأشياء هي اللغة التي يستخدمها الناس ليتحدثوا عن الأشياء التي يريدون أن يتحدثوا عنها. وأما إذا تحدثنا عن هذه اللغة نفسها كانت هذه اللغة الجديدة لغة شارحة. والسيمنطيقا من حيث هي بحث في دلالات الألفاظ والعبارات ومعانيها، تشتمل على الدراسات التي تترجم لغة الأشياء الى لغة شارحة، بل إنها تشتمل على بحث المدلولات الخارجية للعبارات اللغوية لنرى هل التركيبة اللغوية المعينة تصور أو لا تصور شيئاً من الواقع. وهنا يفرق كارناب بين شيئين هما: الوصف الشامل لحالة العالم ومدى صدق الجملة.

الوصف الشامل لحالة العالم قد يكون وصفاً للحالة الواقعة فعلاً في لحظة زمنية معينة، وقد يكون وصفاً لحالة ممكنة الوقوع في أية لحظة زمنية. وسواء كان هذا أو ذاك فلا بد أن يكون الوصف قوامه جملة مركبة من قضايا بسيطة كثيرة، كل واحدة منها تصف فرداً من أفراد الكائنات بما له من صفات أو علاقات. فافرض مثلاً أن اللغة التي نستخدمها ليس فيها إلا ثلاثة أسماء لثلاثة أفراد، هي أ، ب، جـ، وأن هنالك في العالم صفتين اثنتين هما صفتا أزرق وبارد، إذن فمن الممكن أن تكون صورة العالم متمثلة في الوصف الشامل الآتي: أ أزرق

ولكنه ليس بارداً، ب أزرق وبارد معاً، جـ لا هو أزرق ولا هو بارد. فإذا كان هذا هو الوصف الشامل لحالة العالم، فهنالك جمل تصدق فيه وجمل أخرى تكذب فيه. فمثلاً الجملة القائلة بأنه إما أ بارد أو جـ بارد صادقة، بينما تكذب جملة كهذه أ، جـ كلاهما بارد.

وهنا تأتي فكرة المدى. فلكل جملة مدى من الصدق يتسع لبعض الجمل ويضيق لبعضها. ومدى صدق الجملة يقرره عدد الأوصاف الشاملة لحالة العالم التي تكون الجملة صادقة فيها. فمثلاً مدى صدق الجملة أ إما أزرق أو بارد أوسع من مدى صدق الجملة أ أزرق وبارد معاً، لأن عدد الأوصاف الشاملة لحالة العالم التي يمكن تصورها، والتي تصدق فيها الجملة الأولى أكثر من تلك التي تصدق فيها الجملة الثانية.

ومن هذه الزاوية يفرق كارناب بين الصدق التجريبي والصدق المنطقي. الصدق التجريبي هو مطابقة الجملة التجريبية لحالة واقعية واحدة. أما الصدق المنطقي فهو أوسع نطاقاً، من الصدق التجريبي، إذ أنه يكون حين لا يمكن تصور حالة من الحالات الممكنة تنقضه. فالجملة الصادقة صدقاً منطقياً تصدق في أي وصف يمكن تصوره للعالم. فقولنا مثلاً: إذا كانت أ أكبر من ب، ب أكبر من جـ، كانت أ أكبر من جـ قول صادق صدقاً منطقياً لأنه يصدق في كل حالة ممكنة من حالات العالم. فليس هناك وصف شامل لحالة العالم بحيث تكذب فيه هذه العبارة.

وتأسيساً على ذلك فإن كارناب ينتهي إلى أن الألفاظ الميتافيزيقية خالية من المعنى فمثلاً لفظ مبدأ الوارد في مبدأ الوجود. يثير الميتافزيقيون هذا السؤال: ما هو مبدأ العالم، ومبدأ الأشياء، ومبدأ الوجود. ويكون الجواب: الماء أو العدد أو الحركة أو الحياة أو الروح أو الفكرة أو اللاشعور أو الخير. وعندئذ نسأل الميتافزيقيين: ما هي شروط صدق القضية «س مبدأ ص» أو ما هي شروط كذبها؟ وأغلب الظن أن جوابهم هو على النحو التالي: «إن س مبدأ ص» يعني أن «ص مستمد من س» أو أن «وجود ص يستند الى وجود س». بيد أن هذا الجواب ليس دقيقاً. فنحن لا نقول إن ص مستمد من س إلا إذا لاحظنا أن ثمة ظواهر هي س تليها ظواهر هي ص. ومعنى ذلك أن ثمة علاقة سببية. وفي هذه الحالة يكون الأمر واضحاً ودقيقاً. بيد أن الميتافزيقيين ينكرون إمكان هذه العلاقة تجريبياً، إذ أنهم يتناولون لفظ مبدأ بمعزل عن أي علاقة زمنية، أي بمفهوم ميتافيزيقي. ومن هذه الزاوية فإن لفظ مبدأ خال من المعنى.

مثال آخر: لفظ الله، إن لهذا اللفظ ثلاثة معان: معنى اسطوري ويقصد به موجودات جسمية كالتي تقيم فوق جبال الأولمب وتتصف بالحكمة والخير والسعادة. أو يقصد به موجودات روحية تتجسد في العالم الحسي. والمعنى الثاني هو المعنى الميتافزيقي، أي مجاوزة الله لما هو تجريبي، ومن ثم فهو لا يتصف بأنه جسمي أو روحي، أي أن الله خال من أي معنى. وبين المعنى الأسطوري والمعنى الميتافزيقي يأتي اللاهوتي، وهو خليط من المعنيين وبالتالي فمصيره مثل مصير المعنيين الآخرين.

والنتيجة التي يخلص إليها كارناب أن القضايا الميتافزيقية التي تحتوي على ألفاظ من هذا القبيل هي بلا معنى. إنها لا تقول شيئاً ومن ثم فهي قضايا زائفة.

مراد وهبه

التجريبية

Empiricism
Empirisme
Empirismus

التجريبية أو المذهب التجريبي، Empirisme, Empiricism أحد المذاهب في نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا Epistemology، وهذه النظرية احدى ميادين البحث الفلسفي الرئيسية تضاف الى الميادين الأخرى في البحث الفلسفي وهي الميتافيزيقا، ومبحث الوجود أو الأنطولوجيا، ومبحث القيم أو الاكسيولوجيا الذي يضم البحث في قيم الحق ومجاله علم المنطق وقيم الخير ومجاله علم الأخلاق وقيم الجمال ومجاله علم الجمال. ويمكن فهم المذهب التجريبي كمذهب في نظرية المعرفة اذا قوبل بالمذهب العقلي Rationalism: هذا ينادي بأن كل معرفة انسانية إنما تتألف من أفكار وتصورات فطرية innate أو قبْلية a piriori تضاف الى الأفكار التجريبية التي نكتسبها عن طريق الحواس، وأن تلك الأفكار الفطرية أو القبْلية قائمة في عقل الانسان بفطرته حتى قبل أن يلجأ الى التجربة الحسية واستخدام الحواس، وأن أفكارنا القبْلية أو الفطرية هي أساس اليقين والموضوعية في معرفتنا بينما ليس في أفكارنا التجريبية يقين وإنما هي احتمالية الصدق فقط بل قد تنطوي على خداع الحواس. والآن يمكننا تحديد أهم مواقف المذهب التجريبي في النقط الآتية:

(أ) كل معرفة انسانية إنما تبدأ بمعرفة حسية أي باستخدام الحواس فنحصل على أفكار وتصورات تجريبية، وأن ليس في العقل أفكار فطرية أو قبْلية وإنما كل أفكارنا مكتسبة بالتجربة. ولذلك يهاجم الفلاسفة التجريبيون كل الفلاسفة الذين ينادون بالأفكار الفطرية أو المبادىء القبْلية، ولذلك يقولون قولهم المشهور إن العقل صحيفة بيضاء ليس فيها شيء وأن الخبرة الحسية هي التي تنقل فيها أفكاره المكتسبة. هذا الموقف التجريبي ليس موقفاً حديثاً وإنما يرجع الى بعض مدارس الفكر اليوناني القديم مثل فلسفة ديموقريطس والمدرسة الأبيقورية والرواقية. لكن هذا الموقف بدأ يتضح ويتحدد في الفلسفة الحديثة على أيدي جون لوك في القرن السابع عشر الميلادي الذي يقال في تاريخ الفلسفة إنه مؤسس الفلسفة التجريبية الانكليزية في العصر الحديث، وتابعه في هذا الاتجاه جورج بركلي وداڤيد هيوم وجون ستوارت مل وكثير من الفلاسفة المعاصرين. وقد وضح جون لوك وأتباعه معنى الأفكار التجريبية - نقطة البدء في المعرفة الانسانية - بحصولنا على أفكار أو انطباعات Impressions بعضها مكتسب من الحس كأفكارنا عن الأشياء الجزئية المادية مثل فكرتي عن القلم أو المنضدة أو الباب أو الشجرة الخ. . . وبعضها الآخر مكتسب من استبطاننا لأنفسنا. نصل الى أفكارنا المكتسبة من الحس بطريق أفكارنا عن الصفات الحسية للأجسام كأفكارنا عن الألوان والأصوات والملمس والأشكال والأحجام والصلابة والحركة أو السكون. أما أفكارنا الاستبطانية فالمقصود بها وعينا وشعورنا بإحساسات اللذة والألم والادراك الحسي والتذكر والتخيل والتفكير والانفعالات والرغبات والعواطف ونحو ذلك. من مجموع هذه الأفكار التجريبية عن الأشياء تتألف معرفتنا الانسانية عن تلك الأشياء. ومن مجموع أفكارنا التجريبية عن قدراتنا العقلية وحالاتنا النفسية تتألف معرفتنا عن أنفسنا.

(ب) ثاني مواقف المذهب التجريبي متأثر بالمذهب العقلي الذي يصر على أن المعرفة الانسانية بالمعنى الدقيق هي المعرفة الموضوعية الثابتة بينما المعرفة الاحتمالية المتغيرة نوع من المعرفة أقل قيمة من المعرفة الموضوعية. ولذلك جاء المذهب التجريبي ليجد أن النوع الوحيد من المعرفة الذي يتسم بالموضوعية واليقين هو معرفتنا لأفكارنا التي حصلنا عليها بالخبرة الحسية. أما فيما عدا ذلك - أي معرفتنا للعالم من حولنا - فمعرفة استدلالية أو مشتقة من وعينا بأفكارنا. معرفتنا لأفكارنا - بعبارة أخرى - يقين لا شك فيها بينما معرفتنا للأشياء في العالم الطبيعي فقد لا يكون فيها يقين بل هي احتمال وقد تكون موضوع شك. ولذلك يتحدث التجريبيون عن تمييز بين عالم الأفكار وعالم الأشياء. الأول نحن على يقين منه أما عالم الأشياء فمعرفتنا به مشتقة استدلالية. ولقد أدى هذا الموقف الى مفارقة أو نتيجة غير متوقعة: نعني أنه بينما بدأ الفلاسفة العقليون بالاعتماد على الأفكار الفطرية أو القبْلية كمعيار لصدق معرفتنا تاركين العالم المادي الطبيعي في المرتبة الثانية، لكن حين تعمقوا في مدلول الأفكار التجريبية ويقيننا بها، وجدوا أن معرفتنا للعالم التجريبي ليست بديهية وإنما مستمدة من معرفتنا لأفكارنا وبذلك لا نستطيع أن نعرف عن العالم الا ما يصل الينا عن طريق أفكارنا عنه، ويصبح عالم الأفكار ستاراً حديدياً بيننا وعالم الأشياء. ومن ثم فلا يقين في معرفتنا بعالم الأشياء وإنما معرفتنا به احتمالية، بل يصبح وجوده موضع شك.

(جـ) على الرغم من اصرار الفلاسفة التجريبيين على نقطة البدء التجريبية في معرفتنا، غير أنهم يرون أن هنالك علوماً صورية لا تقاس معرفتنا بها ويقينها بالالتجاء الى أفكارنا التجريبية وإنما تقاس الى أفكار قبلية مثل علوم المنطق والرياضيات البحتة. قضايا هذه العلوم يقينية ولا يعتمد يقينها على مطابقتها لتجربة وإنما على فهمنا لمعاني ألفاظها وعلى خضوعها لمبدأ عدم التناقض. ومن ثم نادى الفلاسفة التجريبيون المحدثون والمعاصرون بأن قضايا المنطق والرياضيات قضايا قبْلية وتحليلية لا تعتمد على تجربة، ولم يشذ عن هذه القاعدة الا جون ستوارت مل الذي جعل قضايا تلك العلوم تجريبية.

محمود فهمي زيدان

التجريدية (الفن التجريدي)

(Absracted art)
(Art abstrait)
(Abstrakt Kunst)

ان ما عرف بالفن التجريدي - أو اللاصوري non figuratif، أو اللاموضوعي non objectif - هو تيار فني عالمي، كان قد ظهر في الغرب مع بداية القرن العشرين، وتأكد فيما بين الحربين، وتكرس من ثم بعد الحرب العالمية

الثانية، حيث بلغ قمة ازدهاره في السنوات الأولى من الخمسينات، وبقي، بعد ذلك، ظاهرة مميزة للنشاط الفني في عالمنا المعاصر. وهذه الظاهرة لا تقتصر على جماعة محددة تتبع برنامجاً واحداً وأهدافاً واحدة، فهي من الشمول والانتشار عالمياً بحيث أن تنوع أشكال التعبير يجسد، كما يقول ميشال سوفور، «إحدى خصائص التصوير التجريدي الأشد تمييزاً». فالتجريد، المعبر عن تبدل عميق في المفاهيم الفنية، في ظروف اجتماعية جديدة، يدخل في السياق العام للتطور الفني الذي بدأ بالانطباعية مع نهاية القرن التاسع عشر، وبلغ، من ثمة، درجة متقدمة جداً مع التكعيبية التي كان لها الدور الأساسي في تخطي المفاهيم التقليدية للمدى التشكيلي كما كان متبعاً منذ عصر النهضة، وفي إعادة بناء فضاء اللوحة على أسس جديدة. وقد يشكل التجريد، الذي يلي التكعيبية ويعاصرها في مراحله الأولى، قمة هذا التطور العام، حيث تكرس بعد ذلك، في أنماط مختلفة من أشكال التعبير الفني التي لم يكن يجمع بينها أحياناً سوى غياب الصورة المستمدة من العالم المرئي: كالتشكيلية المحدثة Néo-plasticisme، وحركة دوستيل De stijl، في هولندا، والبناءوية constructivisme، والتفوقية Suprématisme، في روسيا... اضافة إلى تعبيرية كاندانسكي وما شهده العالم الغربي، بعد الحرب العالمية الثانية من حركات فنية اختارت طريق التجريد أو كانت على صلة مباشرة به: كجماعة كوبرا Cobra، والتصوير الفعلاني أو التحركي Action Painting، والفن البصري Opart، والفن الحركي Art cinétique.

1 ـ ظاهرة التجريد:

من البديهي أن التجريد ليس على صلة بالظواهر الخارجية، «ولا يتضمن ـ حسب تعبير الفنان الهولندي فان دوسبرغ ـ أي تذكير بالواقع المرئي، أو أية اشارة إليه، سواء كان هذا الواقع منطلقاً للفنان أو لم يكن...»، ومن البديهي أيضاً، أنه ـ في مجالي التصوير والنحت ـ يسعى إلى تخطي الصورة والتمثيل الصوري figuration, représentation figurative، رافضاً المحاكاة والتقيد بالمنظور أو الطبيعة التي كانت التيارات الفنية تدعو، منذ بداية القرن، إلى تخطيها أو السيطرة عليها بواسطة اشارات ورموز بدلاً من الغوص فيها أو التوقف عندها. فالعمل التجريدي، المعبر عن تحرر الفنان ازاء ضرورة تمثيل الأشياء كما هي في الطبيعة، لا يتطلب من المشاهد البحث فيه عن أشياء يمكنه التعرف إليها، لأنه لا يتكون إلا من مسطح، أو فضاء، أو حجم، تكاد تقتصر عناصره الأساسية، حسب طبيعة العمل الفني، على خطوط، أو مساحات، أو أشكال وألوان يشكل تقابلها وتجاورها وتداخلها موضوع العمل الفني، وغايته الأساسية. غير أن ذلك لا يعني أن التجريد يقتصر ـ كما يقول دوفرين ـ «على اجتناب الصورة المحسوسة»، فهو يسعى إلى أن يستخلص من المحسوس شيئاً هو منه بمثابة الحقيقة، أو العمل الفني قيمه التصويرية pictural أو النحتية Sculptural، كما لا يفقده مضمونه الخاص الذي ينطوي عليه. أي أن الفن الذي كان، في السابق، يحاكي الطبيعة ويصور العالم المرئي كي ينقل الينا نموذجاً عنه، مثالياً أو واقعياً، بات الآن يتعامل مع الفكرة والشعور، أو ما يسميه كاندانسكي «الضرورة الداخلية».

والفن التجريدي «ظاهرة وليس مجرد تيار»، حسب تعبير دورافاليه؛ لكنها ظاهرة معاصرة بل مرحلة متقدمة في تاريخ الفن في اعتقاد بعض المؤرخين الغربيين. وبروز هذه الظاهرة هو، في نظرهم، نتيجة لتطور بطيء لا لتبدل مفاجىء في المفاهيم الفنية: أي أن حركة متصاعدة ودائمة، يرجعها دوفرين M. Dufrenne إلى نهاية عصر النهضة، قد أدت، خلال الحقبة الطويلة الممتدة من القرن السابع عشر إلى يومنا، إلى تحول في الرؤية الفنية وفي مفهوم اللوحة، وقادت، من ثم، إلى نفي التمثيل الصوري، وإلى استنباط تقنيات تتفق مع أشكال التعبير الجديدة. وإذ اعتبر التجريد نهاية المطاف لمسار التطور الفني في العصور الحديثة، فلأنه يقابل في ذلك الحركة التي قادت الفن الغربي ـ من القرون الوسطى إلى النهضة ـ نحو قطبية أخرى تمثلت في تكامل الشكل والصورة. أي أن ما يسميه دوفرين «التكامل الصوري»، كما بلغته الكلاسية الغربية ـ وفنون أخرى كالفن المصري القديم ـ قد رفضته الفنون الحديثة، كما جعلته أو تجاهلته فنون أخرى قبلها. وان تكن هذه الغاية الصورية قد بقيت قائمة زمناً طويلاً، إلا أنها انتقلت تدريجاً من المقام الأول ـ بعد ان اكتسب التصوير كل وسائل التمثيل الصحيح ـ إلى المقام الثاني، وانتقل معها الاهتمام من العالم الممثل إلى العالم المستقل للوحة، حيث فقد الموضوع مكانته، أو نظر إليه بمنظار جديد، فحوّر واختزل وشوّه أحياناً، ثم استبعد وعزل تماماً أحياناً أخرى.

لكن التجريد الذي يشكل بالفعل ظاهرة مميزة ارتبطت بالتحولات الكبرى التي شهدها المجتمع الغربي منذ نهاية القرن التاسع عشر، لا يقتصر على زمن محدد أو مجتمع محدد.

ففي كتابه **تجريد واعتناق** *Abstraction und Einfühlung*، الصادر في ميونخ، سنة 1908، يحاول فورنغر Worringer ان يتخذ من مفهوم التجريد منطلقاً أساسياً لدراسة الفن، معتبراً أن التطور الفني انما يخضع دائماً لقطبية زمنية. فالتقيد بالظواهر الخارجية للموضوع، بهدف تمثيلها ونقلها إلى المشاهد، يقابله، في عصور أخرى، تجنب للموضوع أو اختزال له يدفع به إلى حدود التجريد، فتُقدم عليه معانيه ومضامينه التي لا يمكن سوى للعقل وحده أن يدركها. وهكذا يحاول فورنغر قلب المفاهيم الجمالية، منطلقاً لا من الشيء المرئي وتحليل اشكاله الخارجية، بل من الذات، ليتناول الشكل من الداخل بوصفه غاية، بدلاً من النظر إليه من الخارج من حيث هو نتيجة. لذلك فهو يعيد النظر في مجمل تاريخ الفن، ويرى في التجريد قطباً مقابلاً للصوري، مناظراً له، ومقبولاً فناً، مشدداً على الدلالة الداخلية للشكل، ومعتبراً ثانوياً قراءة ما يمثله. واستناداً إلى هذا المفهوم الجمالي، يصبح الفن محاولة للتعبير عن العلاقة، الأكثر شمولاً، ما بين الإنسان والعالم الخارجي، ويصبح من الضروري تخطي ما يسميه الكاتب «وجهة النظر الأوروبية الضيقة» التي لا ترى الشكل الا من خلال الفن الكلاسيكي. فهنالك فنون أخرى ـ ويقصد بها فورنغر الفنون الأوروبية الشمالية ذات الطابع الخطي التجريدي: كالارلندية والكلتية والميروفنجية ـ تختلف تماماً عن النهضة الايطالية في رؤيتها ومفاهيمها، وتحتفظ، مع ذلك، بقيمها الجمالية.

وللتعبير عن رؤيته للعالم والإنسان، لجأ الفن الاسلامي إلى استخدام صيغ هندسية تجريدية، وجعل من الكتابة، بما تمتاز به من تواصل خطي ذي قيم زخرفية، عنصراً تشكيلياً مستقلاً بذاته. وباستخدام مثل هذه العناصر الخطية، التزم الفن الاسلامي مبادىء اصطلاحية تنظم العلاقة القائمة بين الأشياء وتعيد صياغتها ـ داخل المساحة التشكيلية ـ انطلاقاً من مفاهيم جمالية خاصة لم يكن همها تمثيل العالم المرئي أو محاكاته، بل تفسيره والتعبير عنه بأشكال مجردة. فالمساحة المزخرفة تبنى بواسطة أشكال هندسية خطية لا تمثل شيئاً سوى حركة الخط في الفضاء. ذلك أن النقطة، المدركة بمعزل عن الخط، هي التعبير الأولي عن الخط، وحركتها في الفضاء تولد الخط الذي يدرك أيضاً بمعزل عن المساحة التي يمكن أن تدرك هي أيضاً على أنها عنصر مستقل قائم بذاته. غير أن الحركة تبدل من طبيعة النقطة والخط والمساحة وتجعل منها عناصر أساسية في بناء الفضاء التشكيلي، وتنقلها ـ بفضل تداخلها وتراكمها ـ من حالتها الأولية الساكنة إلى حالة أكثر ديناميةً.

هذه العناصر الخطية، المصورة، أو المحفورة في الجص أو الحجر أو الخشب، تكتسب أهمية خاصة لأنها تدخل في ما لا حصر له من التآليف الخطية، وتكسو، في حالات كثيرة، مساحة الجدار كلها، فتحوله إلى شاشة تشكيلية متحركة يتجلى فيها بوضوح ما عرف باسم فن الرقش العربي Arabesque. ففي هذا العالم اللاصوري الذي يفترض فيه أن يكون ثابتاً، ساكناً، تبدو الأشكال الهندسية، بفضل تداخلها وتراكمها، متحركة في نظر المشاهد. وأنها لمفارقة أن يعبر هذا الفن الرافض للصورة، الرافض لمظاهر الحياة، عن الحركة ودينامية الحياة، وأن يصل إلى ما وصل إليه اليوم الفن البصري أو الفن الحركي المعاصر، باستخدام وسائل إيهامية متنوعة، أكثر تعقيداً. فإذا ما تركز البصر على أحد هذه الأعمال الزخرفية، تولد لدى المشاهد احساس بأن تلك الدوائر والمضلعات المتداخلة، أو المتراكمة، تدور وتتحرك كخيالات ضبابية. وقد يضاعف من قوة هذه الإيهامات البصرية أثر النور والظل الذي يكسب المساحة المزخرفة قيماً تشكيلية جديدة، ويحولها إلى صفحة متحركة.

هكذا يفقد الخط قيمه الذاتية، من حيث هو عنصر هندسي، ليتحول إلى جزء مكون في التأليف العام المعقد والمضلل للعين، فالناظر لا يرى خطوطاً وأشكالاً بقدر ما يشعر، أمام هذه الزخارف، بمناخات روحانية صوفية لا حدود لها. ثم إن تحديد الأطر الخارجية للمشهد غالباً ما يكون اصطلاحياً، كأنما عناصره الزخرفية قطعت فجأة، وكيفياً، وبشكل يخالف مفهوم الفن الغربي، حيث تُنظم المساحة التشكيلية عقلانياً، وتُرسم أطرها العامة المحددة لعناصرها التأليفية. فالخطوط المتشابكة تبدو، هنا ـ كما لاحظ باباد وبولو في كتابه: **الاسلام والفن الاسلامي** ـ كأنها تمثل بنية الطبيعة المعقدة، وتقدم لنا نماذج عنها اختيرت كيفياً من بين مجموعات لا حصر لها توحي بأن لحمة الكون هي في حركة دائمة لا تتوقف عند حد. هذا التنوع الشكلي الناجم عن تداخل العناصر الخطية وتشابكها يشرح غنى القيم الجمالية التي يمكن بلوغها من خلال مثل هذه المشاهد اللاصورية التي اكتسبت، بفضل ذلك، قيمة الأعمال الفنية التجريدية، وليس الأعمال الزخرفية بالمعنى الغربي للكلمة.

صحيح أن الفن الزخرفي الاسلامي يرتبط بمختلف أنواع الحرف، كما يرتبط بالعمارة خاصة، فيلازمها ويشكل أحد مظاهرها الأساسية؛ غير أن وظيفة هذا الفن لا تقتصر على

كونه زخرفياً، لأن علاقته بالعمارة علاقة عضوية تسهم في تحديد سماتها الأساسية وتضفي عليها طابعاً خاصاً ومميزاً. فعندما ننظر إلى هذه المساحات الزخرفية تكاد تمحي جدران البناء، ولا يبقى منها، في نظر المشاهد، سوى الأثر الذي يولده هذا الكساء الرقشي، الأثر الذي يقودنا إلى التأمل، وينقلنا من الساكن إلى المتحرك، من عالم المادة إلى عالم روحاني لا حدود له.

وفي حالات أخرى، قد تخلو جدران البناء، من الداخل، من أي نسق خطي، هندسي أو كتابي، وتقتصر الزخرفة على مرايا صغيرة تكسو السقوف والجدران، فتحولها إلى مرآة كبيرة تنعكس على وجوهها التي لا حصر لها الأنوار الآتية من النوافذ، فتضفي على فضاء المسجد الداخلي طابعاً غير مألوف. فرغم أننا لا نرى، هنا، شيئاً مما تعودنا أن نراه يلفت الانتباه، يبقى الناظر مأخوذاً بما لا يحس ولا يرى، مشدوداً إلى كل زاوية من زوايا المسجد. فالمرايا الصغيرة المتلاصقة والمتواصلة هي، بلا شك، اختراق للجدار الملصقة به، والغاء له ولقيمه البصرية الجمالية. فنحن لا نرى العمارة المؤلفة من أعمدة وقناطر وعقود بقدر ما نرى، أو نشعر، بفضاء كوني لامتناه. وهنا يبلغ الفن الاسلامي أقصى مظاهر التجريد التي لا نجد ما يقابلها الا في ما عرف اليوم باسم التصوير الأحادي، أو المونوكرومي، الذي جعل من المساحة ذات اللون الواحد مصدراً للتأمل. ولعل أقصى ما توصل إليه هذا الاتجاه الأحادي تمثل في عمل الفرنسي ايف كلين الذي اهتم بهذا الجانب التأملي للون، وجعل مساحة اللوحة كلها تقتصر على لون واحد، الأزرق. غير أن هذا الاختزال الكبير في عمل كلين وغيره من الفنانين الغربيين غالباً ما يقودنا إلى المجال الهامشي لما هو فن، لأن موضوع التأمل من خلال مساحة لونية، صافية، لا يصل، رغم قياسات اللوحة الكبيرة، إلى عمق الفكرة كما تجسدها الأعمال الزخرفية الاسلامية المشار إليها.

2 ـ الظروف الاجتماعية والتاريخية:

صحيح أن فورنغر كان أول من أدرك أن للتجريد في الفن مضموناً ما، ووجد فيه منطلقاً جمالياً. بيد أن ما كتبه حول هذا الموضوع ـ وإن لم يصل إلى درجة التكهن بدور التجريد الحاسم في فن القرن العشرين ـ لم يكن ممكناً، بل لم يكن ليفهم لولا التطور المهم الذي شهدته أوروبا منذ نهاية القرن التاسع عشر على الصعيدين النظري والعملي. فالحركة التي وجهت الفنون التشكيلية ـ وبخاصة التصوير ـ نحو التجريد لم تكن بمعزل عن واقع ظروف تاريخية واجتماعية لمرحلة محددة. فهي، بلا شك، ترتبط بها وتعكس بعض ملامحها الأساسية. كما أن التحولات العامة التي أدخلها تقدم العلم والتقنيات في الوسط الانساني، وما رافقها من تبدل في الأعراف والمفاهيم، قد مهدت، بدورها، لهذا التطور الكبير على صعيد الفنون التشكيلية، وباعدت ما بين فن عصر النهضة والفن الحديث. وإذا ما أخذنا بنظرية فرانكاستل، واعتبرنا الفنون لغة نوعية مجسدة لرؤية عالم خاص بعصر ما، يصبح من الضروري أن نربط بين الحدث الفني وبين الآراء التي يحملها هذا العصر. فالفن التجريدي، الذي يتطابق مع مفهوم جديد للإنسان ولعلاقته بالعالم، يعبر عن رفض لواقع اجتماعي وللتقاليد البرجوازية الممثلة له، بتأكيده على حرية التعبير التي طالبت بها تيارات أخرى معاصرة ودافعت عنها. وكي يعبر الفنان عن هذا السلوك الفني الجديد لجأ إلى عفوية الحركة وطرافة الارتجال وحتى إلى مصادر المصادفة أو الاحتمال، وتخلى عن الابعاد الخطية التي تحدد للناظر نقطة مراقبة ثابتة على مسافة من اللوحة، وبات همه أن ينقل المشاهد إلى اللوحة كي يجعل منه شريكاً فيها بدلاً من أن يكون حكماً عليها.

ومع تطور المجتمع الحديث وتطور العلم والتقنيات الجديدة، بدأ الفنان يعي استقلاليته ويطالب بها. فمن قبل، أخضع الفن، زمناً طويلاً، لرغبات حماة الفنون ورجال الدين والأمراء؛ كما أخضع، في المجال التقني، للمحترفات والمعلمين، وبات يشكل وسيلة اتصال، بالمعنى العام للكلمة، في خدمة الدين والمجتمع. لكن الفن لم يتحرر من وظيفته الاخبارية إلا في العصور الحديثة، وبعد ظهور وسائل اتصال أكثر ملاءمة، حيث أصبح لا نفع له، بالمعنى المادي للكلمة، وانزوى بشكل متصاعد في صفته اللامادية. وإن يكن الفن قد تخلى عن دوره التسجيلي، وأخضع لعملية العرض والطلب في الأسواق التجارية، إلا أنه من الصعب أن يتخلى فعلاً عن دوره الاتصالي الاجتماعي. غير أن تحرر الفن ازاء هذا الجانب من الوظيف الفنية قاده، كما لاحظ بعض مؤرخي الفن، إلى تقصي مجالات كانت ما تزال هامشية، كالزخرفة التي أخذت أهمية كبرى لدى بعض الشعوب ـ وبخاصة الرقش والكتابة لدى العرب والشعوب الاسلامي عامة ـ التي عبرت عن تجربتها الخاصة بواسطة خطية لاصورية. لكن هذا المجال الزخرفي لم يصبح، في الغرب، هدفاً فنياً بحد ذاته الا في

العصور الحديثة، عندما تقدم هذا الجانب، الهامشي أصلاً، على التمثيل الصوري نفسه، وتوقف الفن، في قسم كبير منه، عن خدمة أية غاية تمثيلية. ولعل الاهتمام المتزايد بالوسائل التعبيرية واستنباط أشكال فنية جديدة بلغت حد التشويه، قد أفقد التمثيل ما كان قد اكتسبه مع فنون عصر النهضة، ولم يعد، بالضرورة، معياراً فنياً. وبقدر ما كان الفن يتجه نحو التجريد ويبتعد، في الوقت نفسه، عن الطبيعة، بقدر ما كان المفهوم الجمالي قد تبدل، حيث لم تعد حقيقة الفن تكمن في أمانة المحاكاة، بل في عملية الابداع نفسها. وحسب هذا المفهوم الجديد، لم يعد الموضوع التصويري بالضرورة على علاقة بالأشياء المرئية، فهو ـ كما يقول دوفرين ـ «يوجد لذاته، وله في ذاته معياره الخاص... وهو بذاته صورة لنفسه، وشكله لم يعد شكلاً لمضمون غريب عنه لأنه يملك مضموناً داخلياً...».

وبداية هذا التحول في المفهوم الفني تعود، كما أسلفنا، إلى الانطباعية التي موهت معالم الأشياء، وحاولت التحرر نسبياً من قوانين التمثيل المتعارف عليها. ذلك أن تفكيك الضوء، بواسطة الضربات اللونية المستقلة، قد أفقد الموضوع الممثل ـ بخاصة في لوحات مونيه الأخيرة ـ شيئاً من علاقته بالواقع، اذ بدت جميع العناصر الموضوعية في اللوحة ضبابية مفككة. غير أن تخطي مسألة التمثيل لم يتحقق فعلاً الا في السنوات العشر الأخيرة من القرن التاسع عشر، عندما تكونت حركة الفن الجديد Art Nouveau، أي الحركة التي وجهت الاهتمام نحو القيم التزيينية للأشكال الخطية والمسطحات، لما تقدمه هذه العناصر من امكانات التعبير التلقائي عن التوترات الدينامية. فالفن الجديد، الذي كانت ميونخ أحد مراكز ازدهاره، يستمد عناصره التشكيلية من العالم المرئي، لكنه يحوِّرها ويحوِّلها إلى أشكال مقروءة، بل في ترجمتها وتأويل أشكالها واختزالها في مساحات وألوان وخطوط مبسطة، لأن في تناغم الألوان، وفي موسيقية العلاقات الخطية، ما يكفي لايجاد لغة تعبيرية. وهذا الاتجاه الجديد تمثل في أعمال بعض فناني نهاية القرن التاسع عشر من الذين حوروا الأشياء وأفقدوها، أحياناً، هويتها وصلتها المباشرة بأصولها التي لم تعد ترتبط بها إلا بشكل نواردي، في غياب أي مظهر من مظاهر الفضاء الإيهامي كما يحدده المنظور، ومن دون مبالاة بالتجسيم ووسائل تنفيذه. غير أن هذا التوجه العام نحو التجريد لم يتوضح، في مجال التصوير، إلا مع الحركات الفنية التي شهدها القرن العشرون منذ بدايته، ولا شك في أن التكعيبية كانت الحركة الأكثر حسماً وجذرية، إذ باختيارها أجزاء معزولة من العالم المرئي، وبتفكيكها العناصر الموضوعية وتحويلها إلى مسطحات صغيرة متداخلة يتكون منها فضاء اللوحة، إنما أرادت أن تعيد صياغة هذا العالم الموضوعي انطلاقاً من المخيلة والفكرة المجردة لا من الظواهر الخارجية. فالعناصر الهندسية المجزأة، الموضوعة داخل أطر هندسية تجريدية، هي أشبه بالنعوت أو الإشارات التي تذكرنا بالأشياء المرئية من دون أن تمثلها فعلاً.

وقد تلتقي مع هذا التوجه العام محاولات بعض الفنانين ـ أمثال الفرد كوبان ـ الذين انطلقوا، في تجاربهم الخاصة، مما يقدمه لهم المجهر والصور الفوتوغرافية من أشكال جديدة، غنية، يكتشفها الفنان، بفضلها، في الطبيعة. فالأشكال التي لم تكن موجودة في وعينا البصري، قد أصبحت الآن مرئية، بل ترسخت في الوعي العام صورها غير المرئية سابقاً. وقد لوحظ أن الأشكال التي يستنبطها فنان لا صوري يجهل هذه النماذج، تقابلها أحياناً أشكال مماثلة في الطبيعة. وهذا ما يؤكد، حسب تعبير هوفستاتر، «أن المخيلة الفنية ليست محدودة، بل أن الفن الموضوعي والفن اللاموضوعي هما أكثر ارتباطاً مما كان يُعتقد طيلة نصف قرن».

3 ـ تيارات الفن التجريدي الأولى:

التجريد العاطفي

منذ السنوات الأولى لظهور التجريد، تعددت أشكاله التعبيرية وتنوعت، وتميزت بالعفوية والتلقائية تارة أو بالصرامة البنيوية تارة أخرى. ولقد حاول كاندانسكي، بتقصيه اللون والشكل، أن يعبر عما أسماه «الضرورة الداخلية»، معتمداً لا التمثيل الصوري بل الأشكال المجردة التي وجد فيها قوة ايحائية تعبر عن الجوهر والمضمون الكامنين خلف الظواهر. غير أن كاندانسكي لم يكن ليصل إلى مثل هذه النتائج ـ منذ عام 1910، تاريخ أول عمل تجريدي له ـ لولا الظروف التاريخية التي مهدت لظهور فن لم يعد بالامكان اعتباره مطابقاً للتمثيل الصوري البرجوازي. فكان الفنان على صلة بالفن الجديد والتيارات المعاصرة، وتعرف على بعض أعمال الانطباعيين، وجاراهم في استخدام الألوان المضاءة، ونظر إلى الأشياء من حيث هي ألوان وجد فيها «سلطة الموسيقى نفسها». ثم ان اطلاعه على أعمال روبير دولوني، الممثل الرئيسي لما عرف باسم الأورفية، قد ثبت لديه تجربته العاطفية مع اللون الذي استخدمه لذاته مستقلاً عن الشيء ومنفصلاً

عنه. وهو إذ يستخدم ألوان الطيف والتدرجات اللونيات انما كي يعبر عن هذا المضمون العاطفي الذي يجعله على صلة بالأورفية ويبعده، في الوقت نفسه، عن التكعيبيين الذين انحصر همهم الأساسي باللونية الاحادية كي يسهل عليهم تحويل المساحة المصورة إلى مجموعة كبيرة من المسطحات المتداخلة.

التشكيلية المحدثة

صحيح أن كاندانسكي قد تخطى مظاهر الأشياء وتجنب محاكاة العالم المرئي، وذهب بعيداً في مجال الفن اللاموضوعي، إلا أنه بقي أميناً، مع ذلك، لمبدأ «الضرورة الداخلية». وبقيت لوحته، في حالات كثيرة، ذات مناخ عاطفي، تأثري. فنانون آخرون اتبعوا في الوقت نفسه، طريقاً آخر هدفه تخطي ضرورات الوجود الفردية، والوصول إلى فن صاف متحرر من المأساة الانسانية. ففي الوقت الذي كان يسود الغرب فيه شعور بالخوف من حرب قادمة، كان الفن، في جزء منه على الأقل، يتجه باتجاه مناقض تماماً لهذا الواقع، منطلقاً من أسس بنيوية صارمة لعمل فني بعيد عن أي أثر عاطفي. والحق أن التكعيبية كانت قد مهدت، من خلال برنامجها لاعادة تنظيم العالم المرئي المصور، لظهور فن لاموضوعي أكثر عقلانية. وبدورها، اتبعت الأورفية Orphisme ـ وهي الحركة التي تناقض التكعيبية بالرغم من أنها انبثقت عنها ـ أسلوباً يتجنب الصورة المرئية أو يجعلها هامشية، ولا يتعامل إلا مع اللون الذي يصبح العنصر التشكيلي الأساسي في اللوحة، ويرى فيه دولوني «الشكل والمضمون معاً». وبواسطة اللون يحاول دولوني تجسيد الضوء والتعبير عن الحركة التي توهمنا بها الدوائر اللونية المتجاورة والمتداخلة. وفرانك كوبكا، الفنان التشيكي الأصل، اهتم هو أيضاً باللون وجعل من المساحات اللونية المتباينة وسيلة للتعبير عن الحركة.

بيد أن الصورة النموذجية، المبنية بناء عقلانياً، بعيداً عن أي تأثر عاطفي، لم تتحقق إلا مع الفنان الهولندي بيت موندريان Piet Mondrian، الذي وصل بمبدأ التجريد إلى أقصى درجات المنطق. وكان الفنان قد انتقل من الواقعية الأكاديمية إلى الانطباعية فالوحشية، وأعجب بالتكعيبية التحليلية، وتوصل أخيراً إلى التجريد، بعد بحث دؤوب عن حقيقة كامنة خلف الموضوع. وموندريا ينطلق من اختزال العالم الموضوعي ليصل ـ خلافاً لكاندانسكي الذي يحرر لون الشيء ليحوله إلى مجرد أثر مستقل عنه ـ ليصل إلى نموذج أساسي بني وفاقاً لهيكلية مبسطة من المساحات الهندسية والقيم اللونية. وتؤكد أعماله من سنة 1914 أنه قد حقق، منذ البداية، الشيء الأساسي في بناء لغته التشكيلية الخاصة. فانطلق، في بادىء الأمر، من اختزال البنى التأليفية لدى التكعيبية، وعمد بعد ذلك إلى تقسيم اللوحة إلى مساحات صغيرة، مستطيلة أو مربعة، ليصل، مع بداية العشرينات، إلى اكتشاف الشكل المصور، المبسط، المعبر عن مقدرة الفنان التأملية وعن مفهومه الخاص للإنسان والعالم. فلوحته ذات المسطح الواحد، تكاد تقتصر على خطوط عريضة سوداء، رأسية وأفقية، وضعت على خلفية بيضاء. وغالباً ما يُدخل الفنان إلى هذه الهيكلية، القائمة على تباين الأسود والأبيض، ألواناً اقتصرت على الأحمر والأصفر والأزرق ـ أي الألوان الأساسية ـ والرمادي.

ووصف موندريان أسلوبه باسم التشكيلية المحدثة Néo-plasticisme، رغم أن هدفه كان التوصل إلى تكوينات مسطحة يغلب عليها الطابع الهندسي. إلا أن هذا التوجه نحو التجريد والاشكال المبسطة لا ينفي تجربته مع الصورة واللون. وهذه التجربة قادته إلى «التشكيل الصافي»، المميز بنقائه، ووضوحه، وتقشفه؛ والمجسد لهذا التوازن التام بين الحرية والانضباط. «فالتشكيل الصافي» هو، في نظر الفنان، «اتحاد الفردي والعام»، و«على الفن أن يصل إلى توازن صحيح باكتشاف وسائل تشكيلية صافية في تقابل مطلق». لذلك فهو يمقت «كل ما هو مزاجي، والهامي، ونار مقدسة، وكل النعوت المميزة للعبقري، والتي لا دور لها سوى حجب فوضى الفكر»؛ ويطالب، كي يحرر الإنسان من فرديته، بأن «يصبح محيطنا المادي ذا جمال صاف، سليم وعملي» وأن لا يكون مجرد «انعكاس لمشاعرنا الشخصية الأنانية». وهو يطالب أيضاً بجمالية مبنية على العلاقات الصرفة للخطوط والألوان النقية، لأن «تقابل الأفقي والرأسي هو معادلة»، ولأن «العلاقات الصافية والعناصر البنيوية الصافية وحدها كفيلة ببلوغ الجمال الخالص». فالتجريد، كما يفهمه موندريان ويسعى إليه، يقضي بتخطي ظواهر الأشياء، والإبقاء فقط على الصورة الجوهرية اللامتغيرة؛ أي الصورة المثالية، حيث لا وجود، عملياً سوى للشكل الهندسي المثل بمساحة مسطحة لا تحمل سوى مساحات لونية محددة وخطوط أفقية ورأسية. فهو إذن يسعى إلى تحويل الفن، أو «تحييده»، لأن ذلك يمثل، في نظره، أقصى ما يتوصل إليه التطور البشري، ولأن الفن بحد ذاته وجه من وجوه ظاهرة أكثر شمولاً.

حركة دوستيل

في سنة 1917، أصدر تيوفان دوسبرغ T. Van Doesburg، بالاشتراك مع موندريان وبارت فان درلك، مجلة **دوستيل De Stijl، لشرح آراء مؤسسي هذه الحركة الهولندية** التي حملت الاسم نفسه. واتبع فان دوسبرغ، مع زملائه في الحركة الجديدة، خطا مماثلاً للخط الذي سار عليه موندريان، بيد أن أحداً منهم لم يصل إلى ما وصل إليه موندريان من عمق الفكرة ومقدرة على استنباط الاشكال وقوة الاقناع. فإننا نشعر أمام أعمالهم التصويرية الاختزالية بشيء من الجفاف قد يكون مصدره اصرارهم على ايجاد تناغم هندسي قائم على المساحات المسطحة.

غير أن حركة دوستيل لم تقتصر على التصوير، بل كانت تبحث عن روابط جديدة بين الفنان والمجتمع، وتهدف إلى ما يوحد بين جميع الفنون، إذ لا تناقض جوهري، في نظر أتباعها، بين العمارة وأي شكل من أشكال الإبداع الفني. فانضم اليها مهندسون معماريون، أمثال أود Oude، وفان هوف، وريتفلد، من الذين بدت مساهمتهم أساسية في تطور هذه الحركة. ولعل هذا الموقف العام لممثلي دوستيل يشرح أسباب التوجه نحو الاشكال الهندسية في مجال التصوير. صحيح أن موندريان قد تخطى، بنتاجه وأسلوبه، هؤلاء الفنانين الذين اتبعوا الطريقة نفسها، إلا أن غاية هذا العمل الجماعي لم تكن تهدف إلى مثل هذه الأعمال المعزولة، بل تبحث عن إرادة فنية جماعية كان موندريان قد أسهم بقسط كبير فيها.

ولعل أبرز ما حققته حركة دوستيل، من خلال تكويناتها الهندسية المظهر، هو تجربتها مع الصورة المسطحة وبنائها الهندسي، وتحديد وظيفة اللون. وهذا اللون الذي استخدم بشكل يعبر عن المدى الفضائي ويوهم الناظر بالحركة في أعمال دولوني، وحتى في بعض أعمال كاندانسكي، يأخذ مع حركة دوستيل دوراً جديداً. فتحديد البقع أو المساحات اللونية الصافية تحديداً هندسياً دقيقاً، والفصل الواضح بينها، وتجاورها على مسطح واحد ـ بأعماق متفاوتة مصدرها طبيعة الألوان المستعملة ـ لا يهدف إلى إيهامنا ببعد منظوري، بل يولد لدينا انطباعاً بالتقسيمات الزخرفية كما نجدها في واجهات البيوت، وكذلك في الأثاث والمنحوتات.

التفوقية

في هذا الوقت، كانت موسكو بدورها، على غرار باريس وميونخ، مركزاً لنشاط فني همه التجديد. ففي سنة 1912، **ترجم كاندانسكي إلى الروسية فصلاً من كتابه الروحاني في الفن، الفصل الذي يتناول فيه «لغة الشكل واللون»**. وفي موسكو، نشأت أيضاً تيارات عدة كانت على صلة بحركة التطور الفني في الغرب، لكنها تباينت في اتجاهاتها ونتائجها. ولعل أقرب هذه الحركات إلى تيار الفن اللاموضوعي الغربي هي الحركة التي أسسها، عام 1913، كازيمير ماليفتش، وأطلق عليها اسم التفوقية Suprématisme، أو المعرفة الصافية، وأراد ماليفتش بهذه العبارة التأكيد على «أن الحقيقة في الفن ليست شيئاً آخر سوى أثر اللون على الحواس»، وان المعرفة الصافية تبعد التواردات والتأثرات ولا تعترف بغير المطلق. وكي يتخطى الأشياء ويختزل جميع أشكال التمثيل، ذهب ماليفتش إلى أقصى حدود الاختزال، اذ جعل من المساحة المسطحة للوحة الفضاء الوحيد المعتمد في التصوير، حيث بني الشكل، المسطح أيضاً. وللبرهان على نظريته، وضع مربعاً أسود وسط مربع أبيض يشكل مساحة اللوحة. فالانطباع الذي يولده هذا التباين، الناتج من تقابل المربعين الأسود والأبيض، هو، في نظره، أساس لكل فن. لذلك اعتبر ماليفتش هذه اللوحة بمثابة «نقطة الصفر» في التصوير، وسماها «الايقونة العارية بدون اطار زمني»، كأنما الغاية منها ايجاد مادة تفكير صافية وموضوع للتأمل الخالص. ويبرر ماليفتش عمله بقوله: «إن تمثيل موضوع بحد ذاته، هو شيء لا علاقة له البتة بالفن، بيد أن استخدام التمثيل لا ينزع بالضرورة عن العمل الفني احتمال أن يكون من مستوى رفيع جداً. فالوسيلة الملائمة، بالنسبة إلى التفوقية، هي تلك التي تعبر تماماً عن الشعور الصافي الذي يجهل الشيء كما هو متفق عليه عادة. فالشيء بحد ذاته لا دلالة له بالنسبة إلى ذاته، وآراء الفكر النير لا قيمة لها. فالشعور هو العامل الحاسم... والفن يصل بهذه الطريقة إلى تمثيل لاموضوعي ـ إلى التفوقية».

وفي أعمال أخرى، ينطلق مالفنش من الأشكال الدائرية، **أو المعني ليضع القواعد الأساسية للأشكال البنائية والبنى** التكعيبية. وعن طريق هذا الاختزال المبني استناداً إلى مبادىء حسابية، أراد ماليفتش أن يسجل عاطفة انسانية أو أن يوقظها، وأن يقود المشاهد لأن يتحرك ويتأمل. لكن عمل ماليفتش تنقصه، على الرغم من اسهامه في عملية التطور الفني في العشرينات، قوة الاقناع، ويعتريه نوع من برودة الآلة وجفائها.

وفي أعمال أخرى، ينطلق مالفنش من الأشكال الدائرية،

أو المعين، ليضع القواعد الأساسية للأشكال البنائية والبنى التكعيبية. وعن طريق هذا الاختزال المبني استناداً إلى مبادىء حسابية، أراد ماليفتش أن يسجل عاطفة انسانية أو أن يوقظها، وأن يقود المشاهد لأن يتحرك ويتأمل. لكن عمل ماليفتش تنقصه، على الرغم من اسهامه في عملية التطور الفني في العشرينات، قوة الاقناع، ويعتريه نوع من برودة الآلة وجفائها.

البناءوية الروسية

إلى جانب هذا الاتجاه الصفائي، الذي مثله ماليفتش، ونظريات كاندانسكي الأكثر فردية، شهدت موسكو أيضاً تياراً فنياً كان هاجسه الأساسي تحديد وظيفة الفن ودوره الاجتماعي، والمدافعون عن هذا الاتجاه، المعروف باسم **البناءوية** Constructivisme، فنانون اختلفت آراؤهم وتباينت، وبدت متناقضة أحياناً. إلا أن مصير هذه الحركة قد ارتبط بعمل النحاتين: فلاديمير تاتلين، ونعوم غابو، اللذين حددا مسارها العام رغم تباين آرائهما.

البناءوية تمثل تياراً فنياً ولد من التجاوب مع متطلبات مجتمع جديد. فالموقف من الفن وعلاقته بالمجتمع ومتطلباته الآنية كان له أثر مهم جداً في تحديد المفهوم الجمالي لهذه الحركة التي اعتبرت المسائل الجمالية ثانوية ولم تأخذ بالاعتبار الا المبدأ الوظيفي للفن. لذلك كان لا بد لها من الوقوف ضد جمالية التيار التجريدي الأول، 1910-1915، ومواجهة الآراء التي اصطبغت بشيء من التأمل الصوفي، كما في الروحاني في الفن لكاندانسكي، وفي تصوفية ماليفتش، والتيوزوفية التي تبنى موندريان نظرياتها منذ 1909. بيد أن البناءوية التي جاءت لتلبي متطلبات عصر بحاجة لمنجزات مادية هي، على الصعيد العملي، التطبيق الحسي لما توصل إليه كل من ماليفتش وموندريان في مجال التجريد الصافي.

لكن النقاش الحاد الذي رافق معارض هذه المرحلة، بخاصة في بطرسبورج (لينينغراد لاحقاً) قد أوضح فكرة فن المستقبل الذي كان عليه أن يبقى واقعياً وحديثاً، وذلك باستيعاب الوسائل الجديدة للتصوير التجريدي ووضعها في خدمة الايديولوجية المادية. ثم ان ارتباط البناءوية، في بدايتها، بالحركة الماركسية للثورة، قد جعل منها التعبير المثالي للأفكار المادية. لذلك، فهي تطالب بموقف «لاجمالي»، كما تطالب بفن يرتبط بانتاج يرفض اللغة السطحية لدى المستقبليين «فالتحديث هو في الانتاج»، ومسار الفن يتحدد من خلال «وحدة الايديولوجية والشكل» والشرط المادي.

وهنا تعددت الآراء وتباينت ازاء المفهوم الفني. فكان تاتلين وردشنكو أبرز المدافعين عن الدور الوظيفي للفن، مطالبين بأن يقتصر النشاط الفني على المجال العملي وحده. لذا سمي هذا الاتجاه بـ الانتاجي **Productiviste**. شعاره «الفن مات، يحيا فن الآلة» هو التطبيق الفعلي للأفكار الاشتراكية المعاصرة، ولا علاقة له بالشعارات الدادائية العبثية. وهذا التطرف، بل هذا التمسك الحرفي بالمفاهيم المادية، دفع تاتلين وردشنكو، وحتى ماليفتش، لوضع نماذج فخارية لثياب العمال وأثاثات نوادي الشغيلة. وهكذا بدت البناءوية، في نظر الطليعة السوفياتية، النشاط الفني الوحيد الذي يتفق مع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الصعبة في بداية الثورة.

الباوهاوس

لم تكن أهداف الباوهاوس، المدرسة التي أسسها غروبيوس في المانيا سنة 1919، بعيدة عن أهداف حركة دوستيل في هولندا، أو البناءوية في روسيا، أو ما كان يسعى اليه لوكوربوزيه في فرنسا. ذلك أن أفكاراً مماثلة كانت، منذ بداية هذه المرحلة، قد انتشرت في المانيا، داعية إلى الجمع بين الفنون ضمن اطار العمارة، «الهدف الأسمى لكل ابداع فني» في نظر غروبيوس. فالعمل الفني التزييني المرتبط بالبناء، وليد هذا النشاط المشترك للمصورين والنحاتين والمعماريين، يصبح، على غرار ما شهدته القرون الوسطى، المهمة الأرفع شأناً في الفنون التشكيلية. لذلك توجه غروبيوس، في بيانه، إلى المعماريين والمصورين والنحاتين ليطالبهم بالعودة إلى أصول المهنة، لأنه لا يوجد «فن موهبة»، في اعتقاداته، ولا يوجد فارق كبير بين الفنان والحرفي: «الفنان هو تسام للحرفي... ولا بد لكل فنان من قواعد المهنة»، حيث «المنبع الأصيل لكل نشاط مبدع». وعلينا «أن نؤسس اتحاداً جديداً للحرفيين، بعيداً عن الاعتداد بالنفس الذي أدى إلى اقامة جدار كبرياء بين الحرفيين والفنانين عن طريق الفصل بين الطبقات» (من **البيان الافتتاحي**، 1919).

على الصعيد العملي، ضم الباوهاوس، طيلة أربعة عشر عاماً 1919-1933 من النشاط الخصب، فنانين ينتمون إلى مختلف التيارات، أمثال: موهولي ناجي، وشلمّر، وفاينيغر، وكلي، وكاندانسكي، من الذين ارتبطوا بهذه المدرسة ومارسوا التدريس فيها. لكن، على الرغم من هذا الانفتاح، فقد

انتهت الروح العقلانية بأن سيطرت على مناهجها التعليمية، وبات التجريد يشكل أحد أبرز اتجاهاتها الفنية. ولا شك في أن معلمين أمثال كاندانسكي وكلي قد مارسوا تأثيراً أكيداً في تحديد المسار الفني العام للمعهد. ولكن، في المقابل كان للباوهاوس دور مهم جداً في تطور الحركة الفنية حتى لدى بعض المشرفين عليه. فأعمال بعض ممثلي الباوهاوس، وبخاصة أعمال بول كلي، تعكس هذا التأثير الذي مارسه الباوهاوس بفضل تبادل الأراء في هذا الوسط الفني بعد أن تحول إلى ما يشبه مركز أبحاث الفن المعاصر خلال ما بين الحربين.

لكن طموحات الباوهاوس الكبيرة اصطدمت بواقع سياسي لم يحد من نشاطه وحسب، بل كان العامل الأساسي في توقفه، بعد أن قمعت، في المانيا نفسها، الأفكار التي نادى بها، ولم يكن لها بسبب ذلك، من نتائج مباشرة في الثلاثينات. لكن الباوهاوس أصبح رمزاً لكل ما هو بنّاء وخلّاق، وأخذت الأفكار التي صاغها أهمية خاصة بعد الحرب. ولعل أهمية هذه المؤسسة ليست فقط في النظام المهني والمنهجي الذي قدمه لفنانين مبدعين، بل في التعاليم التي وضعها جوهانس ايتن، وجوزف البرس. فللمرة الأولى، «وُضع - كما يقول هربرت ريد - تقابل أساسي بين مبادىء الفن التجريدي، ومبادىء الانتاج الكمي»، وأولت هذه التعاليم أهمية خاصة التجارب المهنية الأساسية في تعاملها مع المواد الخام الأولية. «فالمصور - يقول ايتن - مدير هذه الدروس التحضيرية - يمتلك، كوسائل تعبيرية، خطوطاً وأشكالاً، ونوراً وظلمة، وألواناً. ومهمته، بصفته فناناً، هي أن يحقق عالماً ينبض حياة، معبراً وذا أثر. ومن هذه الوسائل المستخدمة، حسب المقاييس، كوسائل تعبير، ينبثق بالنهاية العمل العبقري». وفي تقويمه لتعاليم الباوهاوس، يرى هوفستاتر أنها «الأغنى في نتائجها»، إذا ما أخذ بالاعتبار التطور الذي شهده العالم الغربي منذ ذلك الوقت، و «هذا الغنى في النتائج مرده ليس فقط لكون الفن بعد الحرب العالمية الثانية قام في جزء كبير منه على هذه التعاليم، بل لكون التعليم الفني في المدارس التي أرادت أن تكون تقدمية قد تغير حسب مناهجه، مما جعل منه قاعدة عريضة لفهم الشكل والفن بوجه عام».

4 - الفن اللاموضوعي بعد الحرب العالمية الثانية:

كان من المنتظر، في السنوات الأولى التي تلت الحرب، أن يتحول الجزء الأكبر من النشاط الفني، بتأثير الحالة الاجتماعية السائدة، نحو الواقعية الموضوعية، الواضحة في أشكالها ووسائلها التعبيرية، بهدف تصوير المأساة التي أوجدتها الحرب. غير أن مثل هذا التيار الفني المجسد للمأساة لم يكن آنذاك من الأهمية ليجسد فعلاً حركة التطور الفني المواكبة لحركة التطور العام؛ بينما بدا الفن اللاموضوعي المتناقض، في الظاهر على الأقل، مع هذا الواقع، أكثر تفتحاً وتنوعاً، وأكثر قابلية لاستيعاب مختلف الآراء الفنية المعاصرة. وهذا الفن الذي يشكل استمراراً وتطوراً للتيارات التي شهدها الغرب منذ العقد الثاني للقرن العشرين، واقتصر آنذاك على أوروبا، ولم يُقْبَل أو يُقَوَّم إلا من قبل أقلية مثقفة، احتل، مع نهاية الأربعينات، المقام الأول، وتحول من كونه ظاهرة أوروبية إلى حركة عالمية واسعة الانتشار، كان لأميركا فيها الدور الأساسي. فعلى الرغم من أنها بقيت طويلاً، ازاء الفن الأوروبي، تتلقى ولا تعطي، أصبحت أميركا، في هذه المرحلة، مسرحاً لقسط كبير من النشاطات الفنية التي تحولت نحو نيويورك بدلاً من باريس ولندن وميونخ وسواها من العواصم الأوروبية.

الفن اللاشكلي

ومع تطور الفن اللاموضوعي، دخلت قاموس اللغة الفنية التشكيلية عبارات شتى تعكس مختلف مظاهر هذه الحركة التي شكلت، في تاريخ التصوير، ما يشبه الثورة الفنية، لأنها غيرت من طبيعة الصورة العامة للفن، كما غيرت من مفهومنا له. إلا أن الصفة العامة الملازمة لمختلف هذه التيارات هي التجريد أو اللاموضوعية، لأن غايتها تتخطى العالم الموضوعي بما يمثله من أشياء مرئية يمكن ادراكها حسياً. وقد وصفت بعض هذه التيارات بالتعبيرية التجريدية Expressionnisme abstrait أو التجريد الغنائي Abstrait lyrique لما فيها من قوة انفعال وحركة تلقائية؛ كما وصفت، أحياناً أخرى، بالآلية Automatisme، لتجنبها المراقبة العقلانية، أو البقعية - Tachisme، اشارة إلى النقاط أو البقع التي تظهر على اللوحة؛ وأطلق عليها، في حالات أخرى، بخاصة في أميركا، اسم التصوير الفعلاني، أو التصوير التحركي Action Painting، علماً أن العبارة العربية - كما الصيغة الفرنسية Peinture gestuelle - لا توضح ما يراد بالمصطلح الاميركي من تدليل على طبيعة أو فعل حركة الفنان النشطة، شبه البهلوانية أحياناً، أثناء العمل. بيد أن فنانين أميركيين من الذين تصنف أعمالهم تحت عنوان التعبيرية التجريدية، يفضلون عبارات أخرى: كالانطباعية التجريدية، أو السريالية التجريدية، اعترافاً منهم

بما يدينون به للفنان الفرنسي مونيه، أو تأكيداً على اهتمامهم بالمضمون وما يتطلبه من تلقائية آلية.

وثمة عبارات أو مصطلحات أخرى لها دلالتها الخاصة داخل هذه الحركة الفنية الشاملة، مثل: الصور الجدران Images-murs، واللوحات البنيوية، واللون الاحادي Monochromie، والتصوير الدلالي Sémantique. لكن التعبير الأكثر شمولاً الذي يجمع بين مختلف هذه الظواهر هواللاشكلي Informel، لأن هذا الفن لا يرتبط، في مفهومه العام، بشكل أو إشارة، بقدر ما يرتبط باللون والطريقة المتبعة في استخدام هذا اللون المعبر عن الانفعالات المباشرة. وهي الطريقة التي قادت الفنان إلى أعمال تصويرية قد يكون ما تتضمنه شبيها بأشكال أو اشارات ما، إلا أنه لا يرتبط بأي شكل محدد. فالفنان الذي تخلى عن التصاميم والدراسات الأولية المعدة سلفاً، لا يهتم إلا بما يولد أثناء العمل، وفقاً لطبيعة المادة وطريقة استخدامه أو اختياره لها. «عندما أكون منهمكاً في عملي التصويري - يقول الفنان الاميركي بولوك - لا أعي ما أفعله: لكن بعد برهة من الاطلاع، أرى ما صرت إليه... وانني لا أفشل إلا عندما أفقد صلتي باللوحة...».

هذه الطريقة في العمل، العفوية والانفعالية أحياناً، قادت إلى اللاشكل الذي يصبح كما يقول هوفستاتر، عملية «لبلوغ الصورة في اطار ما قبل الشكل، الشكل الذي لم يتكون بعد...» واللاشكلي يتطلب، كما يشير بولان، عجلة في التنفيذ، ينتج عنها اختلاط وتشويش، وقلب لمفهوم الحاسة التي توجه عملية الابداع في مفهومه التقليدي. وهو حسب تعبير داميش، «الرفض لكل تداول، لكل فكرة مسبقة، والاستسلام للمزايا غير المنظورة نسبياً للحركة والمادة: البقع لدى فولس، العجينة الكثيفة، المرصوصة... لدى دوبوفيه، العجينة السميكة، والكتل، والطرش، والمساحيق لدى فوتربيه». كل هذه الوسائل لا تخضع سوى لعزيمة واحدة تتطلب من المصور نشاطاً مشابهاً لنشاط الوسيط الذي يجمع بين مختلف هذه العناصر ويحولها إلى نتاج فني.

المرحلة الأولى من تطور الفن اللاشكلي كانت على صلة بما توصل إليه كاندانسكي الذي تعتبر أعماله اللاصورية الأولى لاشكلية؛ وإن ما وصف بعد ذلك بالتعبيرية التجريدية كان امتداداً وتطوراً لهذه المحاولات اللاشكلية الأولى، وعلى صلة بالحركة السريالية ومصادرها النفسانية. لكن، على الرغم من أن الفنانين الاميركيين - أمثال: بولوك، وتوبي، ودو كونينغ، ومازرول - قد أعجبوا بالسريالية وانطلقوا منها، لما وجدوا فيها من تمرد وتعبير عن أزمة ذاتية، لم يكن همهم الوصول إلى هذا الفن الغريب بروءاه وعالمه الخاص، بل التعبير عما أسماه بولوك «الاحساسات التصويرية الملموسة». صحيح أن اللاوعي كان مصدراً أساسياً للعمل الفني في نظر السرياليين والفنانين اللاشكليين على السواء، إلا أن السرياليين جعلوا منه مصدراً لاستعارات رمزية غالباً ما كانت في صور واضحة يمكن التعرف اليها، اذ لا تختلف عن الأشياء المرئية الا في تأليفها اللامنطقي - كالجمع بين أشياء غير متجانسة - وفي مناخها اللاواقعي؛ بينما لم يكن هدف بولوك، مثلاً، من عودته إلى اللاوعي الا التوصل إلى اشارات تشكيلية هي بمثابة كتابة آلية مصدرها الوعي الباطني، ولا علاقة لها بالادراك البصري للعالم الخارجي.

وللتعبير عن هذه «الاحساسات التصويرية» لجأ بولوك إلى تقنية الصب والتنقيط، أي صب اللون السائل على القماشة، من دون الاستعانة بالريشة أو أي من الأدوات التقليدية، حيث تتكون فوق سطح اللوحة مجموعة من الخطوط المتشابكة والمتراكمة، المتنوعة في كثافتها وألوانها. وقد تبدو هذه الكتابة، الموجهة للادراك البصري بالدرجة الأولى، كأنها من عمل المصادفة، لكن الفنان يعرف كيف يتحكم بها ويجعلها لغة تعبيرية. وبفضل هذه التقنية المميزة، يجمع بولوك، في العمل الواحد، بين الخط والمساحة الملونة اللذين يؤلفان معاً المشهد الفني بألوانه وخطوطه وما يوحي به من أشكال معقدة قد تبدو قريبة أحياناً من بعض أعمال ماتيس والأعمال الأخيرة لمونيه. إلا أن أعمال الفنان الاميركي قد تخطت، نظراً لمقاييسها الكبيرة غير المألوفة، مفهوم اللوحة التقليدية، وبدت أقرب إلى الفنون الجدارية التزيينية القديمة. ولعل ما يلفت الانتباه في مثل هذه الأعمال التي نجدها لدى عدد كبير من الفنانين المعاصرين، ليس فقط مقاييسها الكبيرة، بل كونها تحمل «مشهداً» واحداً مترابطاً، يغطي مساحة اللوحة كلها، وله وقعه المباشر بعيداً عن القصة أو الرواية.

فنانون آخرون - أمثال: كلاين وفرنسيس - يلتقون مع بولوك سواء في وسائل التعبير الآلي غير الخاضع للمراقبة العقلانية أو في رؤيتهم العامة للوحة. بينما تمثل عالم آخر أعمال مارك توبي لأنها، رغم ارتباطها بالتطوير التحركي والتزامها به، لا تعتبر املاء نفسانياً لاواعياً ولا تنبثق عن أية حركة انفعالية، بل تولد من عملية تفكير وتأمل عميقين. فالفنان يتجنب المبالغات الحركية ويكتب الخط بحيث يبقى متواصلاً لا يفقد سياقه وتماسكه داخل الشبكة الفضائية للوحة.

أما في أوروبا، فكان الاتجاه السائد في السنوات الأولى بعد الحرب قد تمثل بالنشاطات الفنية ذات الطابع التعبيري مع برنار بوفيه وجماعة «الانسان الشاهد» في فرنسا، ومع فرنسيس بيكون في انكلترا، وفي المقابل، كان الفن التجريدي قد تمثل في أعمال مجموعة من الفنانين الجدد الذي تنوعت اتجاهاتهم وأساليبهم. فكان الفرنسي جان فوتريه يعالج موضوعاته المستمدة من الواقع المأساوي بأسلوب يجمع، في آن، بين التمثيل الصوري والتجريد، متبعاً مبدأ الارتجال النفساني الذي مهد له السرياليون. وبفضل أسلوبه الخطي التلقائي، الموازي في تطوره للتعبيرية التجريدية الاميركية، اعتبر الفنان الألماني فولس، مع فوتريه، من الممهدين لما عرف باسم البقعية الأوروبية. فأعمال فولس ذات أحجام صغيرة وطابع شاعري توحي بعالم يتكون من صور سديمية غامضة كأنها تسجيل لرؤى داخلية في شبكة خطية معقدة.

ظاهرة جديدة هي الحركة أثناء العمل. لكن، يبدو أنه ليس ما يبرر هذه الحركة المسرحية لدى الفنان الفرنسي جورج ماتيو سوى رغبته في لفت الأنظار إليه بخاصة عندما يظهر على شاشة التليفزيون. وفي مثل هذه الحالة، يظهر الفنان بلباس **العدَّاء، يحمل وعاء اللون والريشة، من على مسافة بضعة أمتار** من اللوحة، ينطلق نحوها، ركضاً، وقفزاً، ليخط عليها ضربات سريعة خاطفة، ثم يعيد الكرة. وهكذا تولد اللوحة: مجموعة من الخطوط المتداخلة على خلفية أحادية اللون. ولكن على الرغم من هذه المظاهر البهلوانية، فإن جزءاً كبيراً من أعماله ـ وبخاصة تلك التي صورها بعيداً عن هذا الاخراج المسرحي ـ ذو خطية متناسقة، يعكس تأثير الفنون الشرقية والخط العربي. لذلك يرى البعض أن القيمة الحقيقية لماتيو ليست في عمله التصويري بقدر ما هي في الدور الذي قام به على صعيد الحركة الفنية، إذ كان من الأوائل الذين أدركوا أهمية الفن الاميركي الجديد، واهتموا باكتشاف مصادر الخطية الشرقية.

وهذه الحركة التي تولدها الكتابة الخطية، بما فيها من تسجيل للتتابع التلقائي، تشكل أحد العناصر البارزة في عمل الالماني هوندر تفاسر. فالخط ينطلق في لوحته من نقطة مركزية، ثم يدور حولها في موجات متتالية، تفصل بينها أحياناً مساحات مسطحة تحمل ألواناً ساطعة. وبفضل هذا السياق الخطي، وما يجسده من حركة، وما يتضمنه من حس باطني، تتكون في اللوحة صورية خاصة لم يكن يقصدها الفنان، تتعارض مع اللاشكلي، وتقود إلى التأمل.

إن تقصي الحركة قاد الفن اللاموضوعي، منذ 1947، إلى ما عرف باسم التجريد الغنائي الذي شغل ـ رغم تناقض الآراء حول هذا التيار الفني ـ مكاناً بارزاً في التصور الأوروبي في نهاية الأربعينات وفي الخمسينات. وقد مثل هذا الاتجاه فنانون من مختلف البلاد الأوروبية، أمثال: سولاج، وبازين، ومانيسيه، وميساجيه في فرنسا، وهارتونغ، وباوميستر... في المانيا، وفيدوفا في ايطاليا، وسورا في اسبانيا... إلا أن ما يؤخذ على بعض هؤلاء الفنانين هو السهولة والرتابة والتكرار.

وفي مجال اختبار المادة، توصل فنانون آخرون ـ أمثال شوماخر وفاتونتر في المانيا، ودوبوفيه في فرنسا ـ إلى تقنية جديدة تتلخص بوضع طبقة لونية كثيفة على اللوحة، يعود بعدها الفنان إلى نزع أجزاء منها أو حفر خطوط فيها بواسطة السكين أو أية اداة حادة. ثم يضيف ألواناً جديدة إلى اللوحة التي تحولت، بفضل هذه العمليات المتتالية، إلى ما يشبه الجدران القديمة التي مر عليها الزمن. من هنا كانت عبارة الصورة ـ الحائط Image-mur التي أطلقت في أواخر الخمسينات على هذه الأعمال الفنية. فنان آخر يقترب من مفهوم الصورة ـ الحائط هو الاسباني انطوني تابييس، لأن ما يميز لوحاته هو المساحات المتآكلة، الممزقة، المشققة، التي تولد انطباعاً بالقدم ومرور الزمن.

إن تتبع مختلف مظاهر الفن اللاشكلي ـ الممثلة بالتعبيرية التجريدية، والبقعية، والصورة ـ الحائط ـ يقودنا إلى ملاحظة هامة، وهي بروز الصورة التي ولدتها المصادفة على نحو يتعارض مع المفهوم اللاشكلي، لأنها تؤدي إلى موضوعية لم يكن الفنان يبحث عنها. ومصدر هذه الظاهرة هو ما يمكن أن يتراءى لنا في هذه الأعمال من أشكال شبحية تشبه الصور الاحاجي التي لم يكن يقصدها الفنان، لكن عين المشاهد تتوصل إلى جمعها انطلاقاً من صيغ سديمية مبهمة كان التحليل النفساني قد اهتم بها وحاول الافادة منها. بيد أن بروز مثل هذه الصور لم يكن دائماً لاواعياً. فهي تأخذ أحياناً صفة موضوعية رغم ضربات الريشة العريضة السريعة التي تموهها وتجعلها ضبابية غامضة، على غرار ما يلاحظ في أعمال اندريه ماسون، وانطونيو سورا، وويليم دوكونينغ، واسجير جورن، وغيرهم من الذين يعبرون بتلقائية وعفوية مباشرة عن أشكال تنبثق، في مجال الفن اللاصوري، عن تذكر لصور طبيعية لم تفقد دلالتها.

التجريد الجديد

مع نهاية الخمسينات، واجه الفن اللاشكلي اعتراضات عدة، وقوبلت التعبيرية التجريدية بشيء من النفور حتى بين الفنانين الذين يدينون بتحررهم من التمثيل الصوري التقليدي لهذا التيار اللاشكلي. وكان من شأن هذا الموقف من التعبيرية التجريدية ـ الموقف الذي يدينها ويأخذ عليها انفعالها المسرحي حيناً، والمفتعل حيناً آخر ـ أن مهد لحركات جديدة تجريدية تنتقل من غياب الشكل في اللاشكلي إلى فن منظم شكلياً، يخضع المساحة المصورة للمراقبة الواعية، ويستبعد عامل المصادفة والبراعات الفنية والحركية، ويتجنب مهارة اليد من حيث هي عملية مرتبطة بالمهنة. وهذه المطالبة بالعودة إلى القاعدة والنظام قد وجدت صدى لها في الأوب آرت والفن الحركي الذي انبثق عنه، وفي الأعمال التصويرية التي ارتبطت بتقاليد العشرينات، كالتصوير الاحادي، والتصوير البنيوي، والفن الأقلّي Minimal Art، وما عرف باسم التجريد الجديد New Abstraction الذي وصف بالفن البارد Cool Art لتجنبه المقصود لأي شكل من أشكال الانفعال.

لكن هذا التحول في اطار الفن اللاموضوعي كان قد طرح مسائل معقدة بسبب السيل من الكتابات المعبرة عن تباين في تقويم هذا الفن وعن تناقض المواقف ـ الشوفينية أحياناً ـ ازاء مصادره التي أرادها البعض أوروبية، بينما يرجعها آخرون إلى التعبيرية أو إلى بعض مظاهرها. فالحركة التجريدية الجديدة ترتبط، بلا شك، بتطور الفن الاميركي، إلا أنها لا تنفصل عن التطور العام للحركة الفنية في الغرب، وعما كانت قد توصلت إليه بعض التيارات الفنية الأوروبية الممثلة بالتكعيبية والفن التجريدي الأول والباوهاوس. فأعمال جوزف البرس ـ وهو أحد ممثلي الباوهاوس الذين هاجروا إلى أميركا ـ تشكل صلة الوصل بين تيارات العشرينات والاتجاهات المعاصرة في الستينات، وتمهد، بفضل اهتمامها باللون وبالأثر الحركي الناجم عن تقابل الألوان، للفن البصري، الذي ظهر في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية.

ويمثل هذا التيار الجديد، ضمن نطاق التجريد، فنانون أميركيون ـ أمثال: كيلّي، لويس، أوليتسكي، نولاند، ستيلا ـ اهتموا بمسائل اللون وأسهموا اسهاماً كبيراً في تطور الفن التجريدي في أميركا. فكان السورث كيلّي قد اختار لوحات ذات مقاييس كبيرة وحولها إلى مساحات لونية صافية واضحة الحدود، كي يتوصل من خلالها إلى ظواهر بصرية من دون اللجوء إلى الايهامية القريبة من الفن البصري. أما موريس لويس فقد انتقل فجأة من تقنية خاصة بالتعبيرية التجريدية إلى أسلوب جديد لاشخصاني يقوم على تجاور الألوان في خطوط عريضة متوازية لا أثر فيها لانفعالات ذاتية. وبدوره يحول كينيت نولاند اللوحة إلى مجرد خطوط لونية متوازية تخضع لتناظر دقيق. وهو إذ يعمد أحياناً إلى وضع خطوط أفقية على لوحات كبيرة جداً، فذلك كي يبقي العين في حركة دائمة من دون تركيز على نقاط محددة. وقد تبدو أكثر صرامة أعمال فرانك ستيلا، وبخاصة أعماله الأولى التي تقترب من الفن البصري وتعبر عن نمط جديد في التفكير. لكن ستيلا اشتهر بفضل مجموعة من الأعمال الأحادية المبنية أيضاً على خطوط أو أشرطة مسطحة متوازية تغطي مساحة اللوحة كلها وتأخذ الشكل الذي اختاره الفنان لهذه اللوحة. ففي عدد من هذه الأعمال التصويرية المجسدة ضمناً لأفكار نحتية، يأخذ شكل اللوحة نفسه أهمية خاصة، حيث يقترب ستيلا من أفكار جماعة النحت الأقلّي.

الفن البصري

لا شك في أن حركة التطور الفني المتواصلة قد أدت، في نهاية الأمر، وفي مجال الفن اللاموضوعي، إلى أشكال جديدة للتعبير على علاقة بالتطور العلمي والتكنولوجي في الستينات وما رافقه من تحول في متطلبات الحياة الجديدة، القائمة على الاقتصاد الاستهلاكي ووسائل الدعاية والنشر، والتلفزيون. . . فالتيارات الحديثة التي تعود بجذورها إلى ما قبل الخمسينات أحياناً، وتجمع بينها عناصر مشتركة، وتلتقي عند أهداف متشابهة، سميت بأسماء شتى: كالفن البصري، والبنى المبرمجة، والفن الحركي، والفن السبراني. ولعل المنطلق الأساسي لها يكمن في محاولة الفنان استثمار معطيات الاحساسات البصرية، وفي البحث عن الأثر الذي يتركه المشهد المصور في عين الناظر وما يولده فيها من ايهامات بصرية مضللة. فالاتجاه الجديد يرتبط إذن ـ كما يقول بوبر، في كتابه، **الفن الحركي** ـ بمسألة «العلاقة الجدلية بين رؤية موضوعية ورؤية ذاتية، بين ظواهر فيزيولوجية وأخرى نفسانية»، كما يرتبط «بادخال هذا الجدل العلمي في السياق الفني».

المحاولات الأولى، التي قام بها فنانون أوروبيون، ممن التزموا بالفن الحركي في مفهومه الشامل، اقتصرت على استخدام الأسود والأبيض لأن تباين هذين اللونين في

مساحات متقابلة يولد انطباعاً بالحركة. ثم شاع في اميركا استخدام مساحات وبنى ملونة ينتج عن تقابلها نوع من الحوار بين الألوان الحارة المتقدمة (تبدو أنها متقدمة) والألوان الباردة المتراجعة. هذان النمطان من الاختبارات البصرية الهندسية، اللذان مورسا منذ فترة طويلة، يلتقيان ويتفاعلان من خلال المعرض الكبير، **العين المستجيبة** ***The Responsive Eye***، الذي أقيم عام 1965 بمتحف الفن الحديث في نيويورك. ومنذ ذلك الحين دخل تعبير أوب آرت **Op Art** ـ مصدرها **Optical Art** ـ أي الفن البصري ـ في اللغة الفنية السائدة لتعريف هذه الأعمال البنيوية ذات المصادر النفسانية الفيزيولوجية البارزة.

وقد اتسع نطاق هذه التجارب البصرية بحيث أدى تراكم البنى الهندسية، وتجاور الخطوط، وتوزيع الألوان المسطحة والمتفاوتة الأعماق إلى ظواهر بصرية متنوعة: كالالتماع أو التموج، وتوهج الألوان، وانتشارها وتداخلها وتقلصها وامتدادها، وما ينتج عن تقابلها من تباينات متزامنة ومتتالية... كل ذلك يقود ـ من خلال هذا الحوار الدائم بين الألوان الحارة والألوان الباردة، ونتيجة للمزج البصري، واللبس الشامل، والتقلب الدائم للعناصر التشكيلية ـ إلى تهيجات الشبكية وتشنجاتها، بحيث يتحول معها المشاهد إلى شريك في اللوحة.

وفي تقصيه لهذه النتائج في مجال الفن البصري، ينطلق فازاريلي، أحد أبرز فناني هذه الحركة، من مفاهيم تأخذ بالاعتبار القيمة الوظيفية للفن والواقع الانساني المعاصر ضمن هذه الشبكة الحديثة لعالم اليوم. لذلك ينظر فازاريلي إلى اللوحة من خلال موقعها وعلاقاتها الفنية والاجتماعية والاقتصادية، ويحدد مبدأ الوحدة الفنية على أساس أن الخلفية والشكل يتألفان من توترات متقابلة يكمل بعضها بعضاً، جاعلاً من المربع ـ وهو العنصر الأكثر أهمية في العمارة ـ الوحدة التشكيلية والهندسية، أو العنصر الأساسي الذي أضاف إليه أشكالاً هندسية أخرى غنية في تنوعها ووظائفها. وبادخال اللون إلى كل وحدة بنيوية، يتكون عدد لا حصر له من امكنات التمازج التي يولدها تباين الألوان المتجاورة وتناغمها، وتقابل المساحات المتألقة والمساحات الساكنة. هذه النتائج التي توصل إليها فازاريلي تبدو وكأنها أول محاولة لبرمجة تشكيلية بنيوية تقترب من السبرانية.

فنانون آخرون، من الذين تبنوا أفكار فازاريلي، أسهموا في وضع أسس الاتجاه الجديد، وأجمعوا، رغم غموض أهدافهم العامة، على ضرورة مشاركة المشاهد مشاركة فعالة في العمل الفني وابراز الظواهر النفسانية الفيزيولوجية للحركة. فالفن البصري يقوم على مبدأ التبادل بين الفنان وشريكه المشاهد، لما يقدمه الأول للثاني من احساسات بصرية ومادة تبرز مواهبه، ويؤكد على أهمية العلاقة بين الشيء التشكيلي والعين الانسانية، ويبحث عن علاقة ثابتة تربط بين الصورة والحركة وعنصر الزمن.

وفي هذا المجال استخدمت أيضاً وسائل أخرى كانت الغاية منها الوصول إلى ظواهر بصرية يولدها تجاور الخطوط وتراكم المساحات وما يطرأ على هذه المساحات أو السطوح الشفافة من تعديل أو تفاوت يحدث حركة على شكل تموج مضلل للعين. فكانت الانكليزية بريدجت ريلي قد تمكنت، منذ 1961، من إحداث آثار مشابهة باستخدام وحدات هندسية ـ مربعات، أو مثلثات، أو دوائر ـ أو شبكة من الخطوط المتوازية المستقيمة أو المتموجة. فنانون آخرون اتبعوا هذه الطريقة التي أمكن التثبت منها حتى بواسطة الأبيض والأسود. فالخطوط المتجاورة توهم بالحركة، كالخطوط الدائرية السوداء على خلفية بيضاء في أعمال الفياني. وبانطلاقهم من هذه الترجرجات البصرية التي تثيرها، على المساحة المصورة، العناصر اللونية والضوئية، توصل سوتو، وويلدينغ، وسواهما، إلى الظاهرة الحركية الثلاثية الأبعاد.

وهكذا، فإن التقصي البصري لهذه الانطباعات الحركية قاد بعض الفنانين إلى ارتباط وثيق بدراسة هذه الظواهر اللونية منهجياً، بحيث تلتقي هذه الاهتمامات مع الاختبارات السبرانية و «تصبح الصورة والمنهج مرادفين» على حد تعبير بوبير، أحد أبرز المدافعين عن الفن الحركي. وانطلاقاً من هنا، يتوجه الفن البصري نحو نمطين في التعبير، تربط بينهما منهجية واحدة، هما: البنية المبرمجة، والصورة المتبدلة حركياً. وباستخدام الآلة والتخلي عن اللوحة المسطحة ووسائل التصوير التقليدية، تصبح البنية المبرمجة، مع بداية الستينات، إحدى وسائل التعبير الفني. وفي هذه البنية المبرمجة، الموضوعة بشكل متناسق ومنتظم تبعاً لتصميم حدد مسبقاً، تتجسد المعطيات البصرية موضوعياً في تتابع الأشكال، بعيداً عن أي انفعال أو حدث أو ذكريات. فهذه الأشكال الموزعة بنسب محددة على مساحة ما، لا تخضع إلا لبعض قوانين التناغم وأنظمته الخاصة. لكن استخدام العقل الالكتروني يعيد طرح موضوع العلاقة بين الإنسان والآلة. ففي المجال الفني، «لا تبدو هذه العلاقة، كما يشير هوفستاتر، بمثل هذا التشاؤم»

الذي اعتقد بـه البعض، لأن العقل الالكـتروني الذي يسخـر أحداثاً انسانية ويرتبط بوتيرة العلاقات الانسانيـة، لا يسعه أن يتخطى نتائج المعطيات التي نقلت إليه والـبرنامـج الذي يحـدد مجال نشاطاته والوظائف التي يقوم بها.

مصادر ومراجع

— Barrett, C., *POP Art*, London, 1970.
— Bouret, J., *L'Art abstrait*, Paris, 1957.
— Bru, C.P., *Esthétique de l'abstraction*, 1955.
— Couffignal, L., *La Cybernétique*, 1965.
— Delaunay, R., *Du Cubisme à l'art abstrait*, Paris, 1957.
— Dufrenne, M., *Art et politique*, U.G.E., Paris, 1976.
— ————, *Phénoménlogie de l'experience esthétique*, P.U.F. Paris, 1953.
— Gray, C. *The Great Experiment-Russian Art, 1863-1922*, London, 1962.
— Hunter, S., *American Art of the 20th Century*, Abrams, New York, 1975.
— Jaffé, H.L.G., *De Stijil, 1917-1937*, Amsterdam, 1956.
— Kandinsky, W., *Concerning the Spiritual in Art*, New York, Dover Publications, 1977; *Du Spirituel dans l'art*, Paris, 1954.
— Klee, P., *Ecris dur l'art: I, La Pensée créarice; II, Histoire naturelle infinie*, Dessin et Tolra, Paris. 1977,1980.
— Kuppers, H., *La Couleur: Origine, méthodologie application*, Office du Livre, Fribourg, 1975.
— *Moles, A.A., Art et ordinateur*, Tournai, Begique. 1970.
— Parola, R., *Optical Art, Theory and Practice*, New York, Amsterdam, London, 1969.
— Popper,. *L'Art cinétique*, Gauthier-Villars, Paris., 1970.
— Prown, J.D. & Rose, B., *La Peinture américaine, Skira*, Genève, 1969.
— Scuphor, M., *L'Art abstrait*, Maeght, Paris, 1971.
— *Utopies et réalités en URSS 1917-1937* (catalogue et l'exposition au Centre Georges Pompidou), Paris, 1979.
— Vallier, D., *L'Art abstrait*, Livre de poche, Paris, 1967.
— Vasarely, V., *Notes brutes*, Denoël, Paris, 1972.
— ————, *Plasti-cité*, Casterman, 1970.
— Worringer, W., *Abstraction and Empathy*, I.U.P., New York. 1967.

محمود أمهز

التحليلية (فلسفة التحليل)

Analytical Philosophy
Philosophie analytique
Analytische Philosophie

تمهيد

القـرن العشرون عصر التغيير السريـع، اندفـع فيـه العلم بقوة كان يصعب ـ من قبل ـ تصورها، فقد حدثت انقلابـات جـديـدة هـامـة في التكنـولـوجيـا والفن حتى في السلوك والأخلاقيات ولم تكن الفلسفـة استثناء، فقـد عانت تغيـيراً في المحور لا يزال نبضه حياً، ولكن هـذا التحول لم يكن منقـطع الصلات بالماضي، وإنما يمتد فيه بجذوره. ومع ذلك فبإمكـاننا الـزعم بأنـه لم يكن مجـرد استمـرار لهذا المـاضي، ومـا نعنيـه بالتحول هو ظهور الفلسفـة التحليلية، والحق أن الإلمام بشيء من الفكـر التحليلي يعـد امـراً حيـويـاً لفهم المـوقف الفلسفي اليوم، وذلك على كل مستويات الفاعلية الإنسـانية من منـطق ونظرية معرفة، ونظرية في الواقع والخبرة، الى الأخلاق ونظرية القيمة، ولا نبالغ لو اضفنا النظريات الفنية والجمالية. فعصرنـا على حد قول مورتن وايت عصر التحليل والمعنى.

ولكن مـا هو المـاضي الذي تضرب فيـه الفلسفة التحليليـة بجذورها. وبعبارة أدق هل يمكننا ان نحدد أصولاً لها؟

قد يكون من الصـواب القول أنـه من الخطأ البـين الحديث عن فلسفـة تحليلية وكـأنها تيار متجـانس، فليس هناك فلسفـة تحليلية واحدة، لأن كلمـة تحليلية إنمـا نستخدمهـا لنجمع بهـا عـدداً من الفلاسفـة مختلفين يشـتركون في اهتـمامات ومنـاهـج معينـة، وهـذا هـو عنصر الاتفاق الـذي ينبغي عزلـه والتركيـز عليـه، ولعل هـذا ما يـدعـونـا الى تسميتهـا حـركـة التحليـل Movement افضـل من تعبير مـدرسة School، لأن في هـذا تـأكيداً لحقيقـة ان الفلسفة التحليليـة عـلى الـرغم من سـماتهـا المميزة الواضـحة فإن منابعها وتياراتها متعددة.

وإذا كان المؤرخون يؤرخون لهذه الفلسفـة بكتابـات جورج مـور Moore ورسل Russel، إلا ان هـذا يعد ـ في نـظرنا ـ إنكـاراً لحقيقة بينـة، وهي أن هنـاك فـلاسفـة كبـاراً مـارسـوا التحليل بكفاءة ومهارة واضحتين، ابتداء من السوفسـطائيين، وسقراط وأفلاطـون وارسطو، وصـولاً الى ديكارت، وبيكـون ولوك وباركلي وهيوم ثم كانط.

لقـد كان هـدف السوفسـطائيين تحليـل المعرفـة والبحث في إمكـانياتهـا في وقت كانت تسـيطر فيه النـزعة المـطلقة المعـرفـة والأخـلاق، ثم ان افلاطـون قد ذكـر ـ على حـد قـول بـوبـر Popper ـ أن السوفسطائي بـروديقوس Prodicus كـان مهتماً بالتميز بين المعاني المختلفة للكلمات، وقد اطلق فيما بعد على هذه الحاجة مبدأ بروديقوس. ولعل المكانة الكبرى التي يحتلهـا سـقـراط في تاريـخ الفكر الإنسـاني مـردهـا استخـدامـه منهج التحليل، وخاصـة تحليل التصـورات الأخلاقيـة المختلفة مثـل التقـوى والشجاعـة والعدالـة. أمـا أفـلاطـون، فتكفي نـظرة لمحاوراته لنتبين كيـف كان يمارس التحليل بكفاءة عاليـة، ففي

خارميدس يحلل قيمتي العفة والاعتدال، وفي ليسياس يحلل قيمة الصداقة، أما في لاخوس فهو يتناول الشجاعة بالتحليل، وفي مينون يحلل الفضيلة، والتحليل يظهر عنده بوضوح خاصة في بارمنيدس التي تتألف من أجزاء في كل منها يحلل فرضاً ميتافيزيقاً مستهدفاً استخراج ما فيه من مضامين، ثم ماذا يكون منطق ارسطو اذا لم يكن محاولة جبارة أصيلة في التحليل.

أما في الفلسفة الحديثة فقد انشغل فرنسيس بيكون في الاورغانون الجديد بتحليل اخطاء العقل الانساني واستطاع في النهاية أن يحددها فيما أسماه بالأوهام أو الاصنام. ونذكر كيف كان أحدها وهو «وهم السوق» موضوعه اللغة والأخطاء التي تترتب على سوء استخدامها، وهذا هو الموضوع الاساسي عند التحليليين خاصة الذين يهتمون منهم بتحليل اللغة العادية Ordinary Language ـ وقد حاول جون لوك تحليل القضايا التي يقولها الناس مستهدفاً تحليل معانيها، ففي كتابه مقالات جديدة في الفهم الإنساني يؤكد على أن عمل الفيلسوف هو إزالة ما يعيق المعرفة الإنسانية. ويتضح التحليل عنده في تحليله لفكرة القوة Power وتمييزه بين الصفات الأولية والثانوية وطبيعة المعرفة اليقينية البرهانية. وباركلي هو الآخر في نقده للأفكار المجردة والعنصر المادي كان يمارس التحليل. وقد حلل هيوم السببية Causality في حدود تصورات العرضية وتماثل الأحداث، ففلسفة هيوم من وجهة نظر مور Moore كانت محاولة لاكتشاف مدى وقوة الفهم الانساني، ثم التحليل الدقيق لقوى ونطاق الفهم الإنساني. وديكارت الذي جعل من التحليل سبيلاً للوضوح، حين أوصانا بتحليل المعضلات التي نبحثها ما استطعنا الى القسمة سبيلاً من أجل حلها على أحسن الوجوه. أما كانط فقد كانت فلسفته النقدية كلها تحليلية، فقد بلغ التحليل الفلسفي معه حداً بعيداً من الدقة والعمق، وكان أول من استخدم لفظة التحليل، فهو بلا شك أضخم رجال التحليل في تاريخ الفكر كله.

ولكن لماذا تعد الفلسفة التحليلية تغييراً في المحور، إذ كان لها كل هذه الأصول الممتدة في الماضي؟

إن ما نعنيه بالتغيير في المحور هو أن الأدوات التحليلية أصبحت تسود الفكر الفلسفي وتسيطر على كثير من الفلاسفة، وأصبح ينظر لهذه الأدوات على أنها أكثر أدوات الفكر فعالية وإيجابية في تناول قضايا الفكر الفلسفي، فمنذ بداية القرن الحاضر، ذهب كثير من الفلاسفة الى أن التحليل هو كل عمل الفلسفة، أو هو الفلسفة بأكملها، من حيث أن الفلسفة لا تتكون على النحو الذي تتكون عليه العلوم الأخرى، إذ هي لا تقوم على أساس محاولة توسيع معرفتنا، بل على أساس نوع آخر من النشاط يوضح ما نعرفه فعلاً من قبل، وذلك بحل المشكلات التي لا تنتج عن جهلنا بالواقع نفسه بقدر ما تنتج عن الخلط العقلي وسوء الفهم، فالفلسفة اصبحت بمعنى من معانيها تحليلية.

وهذا يدفعنا الى السؤال التالي، ما مدى انتشار هذه الفلسفة التحليلية؟ إذا كان أغلب الفلاسفة المعاصرين، يتفقون فيما بينهم على قيمة التحليل في تناول المشاكل الفلسفية وحلها، فإن هناك من يرى أن الفلسفة التحليلية تسود إنكلترا وأميركا واسكندنافيا، ولكننا نقول أننا لا نستطيع أن نأخذ بهذا الرأي مأخذ التسليم الجاد، ذلك لأننا نستطيع أن نجد في هذه البلدان الناطقة بالانكليزية فلاسفة ليسوا تحليليين، بل الأكثر من هذا أن بعضهم قد اسس مذاهب ميتافيزيقية كبرى مثل الكسندر صاحب المكان والزمان والألوهية، ولويد مورغان صاحب الحياة والذهن والروح وفلاسفة آخرون قدموا مذاهب غير تحليلية كما عند سورلي صاحب القيمة وفكرة الله، وهذا ما يعارضه التحليليون، فالفلسفة التحليلية في البلاد الناطقة بالانكليزية ليست إلا مدرسة من مدارس فلسفية أخرى ذات تأثير، ولكن الذي حدث هو أن التحليليين أنفسهم هم الذين لم ينتبهوا الى هذه المدارس الفلسفية، الى جانب أن هناك من هؤلاء التحليليين من تراجع عن كثير من أفكاره الأساسية مثل فتغنشتين وآير.

ثم إننا نجد أن هناك اهتماماً بالتحليل في البلدان غير الناطقة بالانكليزية مثل فرنسا والمانيا وروسيا ومصر وغيرها، علماً بأن المذاهب الفلسفية التي تسود هذه البلاد هي التومائية والوجودية والماركسية، ثم اننا نستطيع أن نجد في هذه البلاد فلسفات تجريبية كالتي قدمها جون لوك في إنكلترا.

وبعبارة أخرى، الأصح رفض الزعم الذي يربط بين انتشار مذاهب فلسفية معينة وبين بلدان معينة، لأنه لا توجد شواهد كافية علمية، والدليل على هذا هو أن أحد مصادر الحركة التحليلية دائرة فيينا، وهي جماعة نشأت من بين الفلاسفة الناطقين بالألمانية، وعلى الرغم من أن افرادها قد اضطروا لمغادرة فيينا تحت وطأة النازية والفاشستية في الثلاثينات، فذهب بعضهم الى انكلترا والبعض الآخر الى أميركا، حيث اصبحوا فلاسفة ناطقين بالانكليزية، ولكن على الرغم من ذلك فإن كثيراً من مؤلفاتهم الكبرى كانت بالألمانية، فمؤلفات فتغنشتين مكتوبة صفحة بالألمانية تقابلها أخرى بالانكليزية.

وهناك زعم آخر لا يصمد امام النقد، وهو الذي يلجأ إليه

من يربط بين الفلسفة التحليلية والبلاد الناطقة بالانكليزية، وهو أن اللغة الانكليزية أكثر ملاءمة لهذا النوع من الفلسفة. وبعبارة أخرى أن مقاومة اللغة الانكليزية لتكوين الأسماء المجردة تجعلها أكثر قدرة على التعبير عن أفكار الفلسفة التحليلية من غيرها من اللغات الأخرى، كالألمانية بمواهبها الطبيعية على توليد التجريدات. ولكننا نرى مع الآن مونتفيوري Alan Montefiore أن الأمر كله لا علاقة له باللغة الانكليزية، وذلك لأن الالمانية كانت أحد المصادر الأساسية لهذه الفلسفة، والحق أن الفلسفة التحليلية قد كتبت منذ ذلك الحين بعدد كبير من اللغات فهناك كتب بالأسبانية في التحليلية، كما ظهرت دوريات لهذه الفلسفة بهذه اللغة، وكذلك باليابانية والإيطالية، وهناك فلاسفة روس كتبوا عنها بالروسية، على الرغم من أنهم لم يمارسوها إلا أنهم على كل حال قد كتبوا عنها بالروسية، بل هناك كتابات فيها بالعربية كما قلنا، والأمر لا يتعلق باللغة الانكليزية بحال.

لعلنا الآن في موقف يسمح لنا، ان نتحدث عن المقصود بالتحليل، إن هذه الكلمة في استخدامها الفلسفي لا تختلف في كثير عن استخدامها في اللغة العادية، فهي في **لسان العرب** تردّ الى حلل، وفي **مختار الصحاح** الى ردّ، فهي تعني حل الشيء أوفك المركب الى عناصره التي يتكون منها. فإن تحلل معناه هو أن تفكه من اجل ان تحصل على فهم افضل لما يتم تحليله. فالكيميائي يهتم بتحليل العناصر الطبيعية المركبة إلى أجزائها المكونة، وعالم النفس يحلل الشعور الإنساني، والفيلسوف ينبغي أن يكون موضوع اهتمامه تحليل الوحدات اللغوية او التصويرية، وهكذا نجد معاني كثيرة للتحليل الذي قد يكون عقلياً فيكون موضوعه فكرة أو قضية، أو مادياً فيكون موضوعه عنصراً او شيئاً من الأشياء فالتحليل في النهاية يتحدد بموضوعه.

فالتحليل عملية يراد بها اكتشاف عناصر موضوع معين من أجل فرض معين؛ ولئن كان هذا التحليل لمعنى الكلمة غير دقيق، فشأنها في ذلك شأن كلمات هامة كثيرة ككلمة العلم والفن وما إليها من الكلمات التي ليس عليها اتفاق قاطع بين من يستعملونها من المختصين، فهي ليست بعد في دقة استعمالها كالكلمات التي تدل على مسمياتها المحسوسة مثل كلمة أحمر التي لا يمكن أن يكون هناك خلاف حول مدلولها، طالما كان هناك اتفاق بين العلماء على معناها.

إلا أن كلمة تحليل وإن لم تكن قد فاتتها هذه الدقة في تحديد المعنى، فهي ليست خلواً من كل تحديد من حيث انطباقها على عدة معانٍ، قد تكون مختلفة فيما بينها بعض الاختلاف، الا انها متشابهة تشابهاً يبرر جمعها تحت هذا الإسم. فالاستعمالات المختلفة لهذه الكلمة، والمعاني المختلفة التي يأخذ بها الفلاسفة المعاصرون، تتشابه وتتجه كلها وجهة واحدة بحيث تكون افراداً من أسرة هي التي يُطلق عليها اسم التحليل الفلسفي؛ أي الاهتمام بفهم بناء اللغة عن طريق الدراسة الدقيقة لعناصرها والعلاقات التي تقوم بين هذه العناصر، حتى أن الفيلسوف التحليلي انما يتميز عن الفيلسوف التأملي بتركيزه على دراسة اللغة، لأن الفيلسوف التأملي إذا ما درس اللغة فإنما يفعل ذلك بهدف تسهيل إنجاز آخر، وهو تفكيره في الأساس الميتافيزيقي للكون، فنحن نجد أفكاراً عن اللغة في فلسفات أفلاطون وأرسطو ولكنهما لم يركزا عليها في ذاتها، وهناك دراسات حديثة عن البنية في علم اللسانيات أو البنية اللغوية كما يظهر عند فرديناند دي سوسير، وليونارد بلومفيلد ولكننا لا نقول عنها إنها فلسفة تحليلية.

إن التحليل في اللغة، لا ينبغي ان يختلط في أذهاننا بالدراسات الأخرى التي تأخذ اللغة موضوعاً لها، وذلك على الرغم من أهميتها، حيث أن علماء اللغة والنحويين والبلاغيين والقاموسيين، كل هؤلاء لا يهتمون بدراسة اللغة، ومع ذلك نستطيع أن نقول أن اهتماماتهم مركزة على البحث التجريبي، أي اكتشاف الوقائع المتعلقة بكيفية استخدامها، ومعاني الكلمات وكيف تبدأ اللغة وتتغير ثم تموت.. الخ، هذه المشاكل التي تتعلق باللغة لا تحل الا باستخدام المنهج العلمي. أما الفيلسوف التحليلي فيدرس اللغة ليس بهدف صياغة فروض علمية تخص اللغة، وإنما لاعتقاده أن هذه الدراسة ذات قيمة كبرى في حسم المشاكل الفلسفية، فمهمة الفلسفة التي توحد بين التحليليين هي توضيح اللغة على حد قول فتغنشتين «ان موضوع الفلسفة توضيح الأفكار منطقياً»، فليس هدف الفلسفة الوصول لعدد من القضايا، إنما جعل القضايا واضحة بأن تزيل الخلط الذي ينشأ عن إساءة استخدام الإطارات التي تصاغ فيها أفكارنا، اي اللغة.

وهكذا أصبح تحليل اللغة هو العمل الاساسي للفلسفة ـ لا من حيث هي مجرد الفاظ ـ بل من حيث ما تشير اليه من افكار ومعرفة وخاصة تلك المتعلقة بالعلوم، دون ان تتدخل في وظيفة العلماء، فهي تحلل قضاياهم، وقضايا اللغة بصفة عامة بقصد توضيح غوامضها دون أن تتعرض للضرب في مجاهل الغيب، وهذا ما دعا فتغنشتين الى القول بأن الفلسفة التقليدية بمشكلاتها وحلولها، تنشأ عن الجهل بمبادىء الرمزية وسوء استخدام اللغة.

وعلى ذلك نستطيع القول ان التحليل اما ان يكون تحليلاً للمفاهيم والتصورات كما كان عند سقراط وأفلاطون في محاوراته وأرسطو في اخلاقه، أو للمعرفة الإنسانية وردها الى عناصرها، أو تحليل الوجود لبيان مكوناته كما عند ديكارت ولوك وهيوم، أو تحليل الاطارات التي تصعب فيها المعرفة، وهي اللغة كما عند مور، ورسل، وفتغنشتين، وكارناب، ورايل، وستراوسون، واوستن، وويزدم.

ولكن على الرغم من اتفاق كل هؤلاء على ضرورة التحليل اللغوي، إلا أنهم يختلفون فيما بينهم حول اللغة التي تكون موضوعاً للتحليل، فقد تمسك بعض التحليليين بأن التحليل الفلسفي ينبغي أن تكون مهمته تأسيس انساق لغوية جديدة اصطناعية Artificial، تسمى في بعض الأحيان بالحساب لصلتها بالأنساق الرياضية، كما هو الشأن عند رسل، وفتغنشتين في مرحلته المبكرة، وكارناب، شرط أن تكون قواعد هذه اللغة المكونة اصطناعياً أكثر وضوحاً واكتمالاً وتحديداً من القواعد التي تهيمن على استخدامنا للغة العادية. فكما يحدث في العلم بمعناه الدقيق عندما ينحت حدوده الفنية الاصطلاحية مثل القوة والكتلة والطاقة، والتي تكون اكثر تحديداً من تلك الحدود التي يقدمها المعنى المشترك Common-sense، فإننا نجد هؤلاء الفلاسفة يؤكدون على ضرورة أن تطور الفلسفة مصطلحاتها الخاصة وتضع تصوراتها، وذلك من أجل أن تنجح في حل مشاكلها.

ولكن هناك من التحليليين من يرى أن اللغة الاصطناعية تكون قليلة العون في معالجة المشاكل الفلسفية، حيث أن أفضل طريقة لمعالجة هذه المشاكل هي - في رأيهم - التحليل الدقيق للغة الطبيعية العادية Natural Ordinary Language التي نستخدمها في الحديث والتواصل Communication وهؤلاء هم فلاسفة اللغة العادية مثل مور وفتغنشتين واوستن Austin.

ولانجانب الصواب إذا ما قلنا: ان أفضل وسيلة للتمييز بين هذين الاتجاهين هي أن نشير الى أصحاب تحليل اللغة الاصطناعية بالوضعيين المناطقة، والى الآخرين بالتحليليين اللغويين Linguistic Analysis. وعلى الرغم من أن بعض التحليليين لا يندرج تحت هاتين المقولتين، تشومسكي Chomsky مثلاً، فإن اغلبهم يمكن تصنيفه في حدودهما، وسيتضح الفرق بين الوضعية المنطقية والإتجاه التحليلي اللغوي عندما نتناول التطور التاريخي للتحليل بالعرض والمناقشة.

الفلسفة التحليلية
من الوجود الى المعنى

إذا كان مقال جورج مور Moore «تفنيد المثالية Refutation of idealism» يعد في نظر الدارسين بداية لحركة الواقعية الجديدة New Realism وحجر الأساس فيها، فإن أهميته في نظرنا تكمن في انه استحدث فيه منهجاً جديداً في تناول المشاكل الفلسفية، وموقفاً فريداً في نوعه، قد يكون نتيجة لهذا المنهج او سبباً له. ويجوز لنا أن نقول أنه أدخل نمطاً فلسفياً جديداً، إن كان له أوجه شبه مع مفكري التراث الانكليزي الكلاسيكي، إلا انه يختلف عن كل من جاؤوا قبله الى حد يبرر النظر اليه على أنه نموذج فلسفي أصيل، وبهذا المعنى أثر في سلسلة المفكرين الذين ترسموا خطاه.

وهكذا فإن اهمية فلسفة مور تتوقف على المنهج التحليلي الذي ابتدعه، واستخدمه ببراعة، على الرغم من أنه لم يشر الى هذا المنهج الا مرة واحدة وذلك في مناقشته مع لانغفورد Langford في الكتاب الذي خصص له في سلسلة (الفلاسفة الأحياء). ولو قارنا منهجه بمضمون تعاليمه لما كان لهذا الأخير من أهمية كبيرة، وكثيراً ما نجده هو ذاته ينبذ النتائج السابقة، ويود لو اعاد تأليف كتبه من جديد، وهو يدفع بها في طبعة جديدة.

وقد استخدم جورج مور المنهج التحليلي وتابعه رسل - في رفضه للمثالية - كل على طريقته، وسوف نعرض لهذا الرفض بقدر ما نحتاجه لبيان المنهج التحليلي عندهما، ولبيان مكانهما في الحركة التحليلية. عندما كان رسل ومور طالبين في كمبردج في التسعينات من القرن التاسع عشر كانت المثالية في صورتها الهيغلية الجديدة هي السائدة كما يمثلها بوزانكيت وبرادلي وماكتغارت، وكان الأساتذة في كمبردج مثاليين، فهارولد جوشيم كان تلميذاً لبرادلي وقد نصح رسل بقراءة منطق برادلي وبوزانكيت. أما جيمس واردي فقد كان كانطياً وكان ستوت هيغلياً وكان يرى ان كتاب **المظهر والحقيقة** قد انجز في ميدان الانطولوجيا اقصى ما في طاقة الإنسان. اما ماكتغارت فقد كان يقول عن برادلي انه كفكرة أفلاطونية تخطر في الحجرة، وقد كانت لديه - فيما يقول - ردود هيغلية على الفلسفة التجريبية فقد كان يقول ان باستطاعته البرهنة بالمنطق على ان العالم طيب وان الروح خالدة. أما الاستثناء الوحيد فقد كان سدجويك الذي يعلن «مور ن ندمه لأنه لم يتعلم منه بما فيه الكفاية.

ولكن فترة خضوعهما للمثالية، لم تطل، فسرعان ما انتابهما

الشك في المعالجة الهيغلية الجديدة لمشاكل الفلسفة، فبدأوا في إثارة التساؤلات التي تتعلق بأفكارهما الأساسية مما انتهى بهما الى رفضهما.

ولكن هذا لا يعني اتفاقهما حول ما رفضاه في المثالية، أو على كيفية عرض اخطائها، فسرعان ما أدى اختلافهما في الاهتمامات الى اختلافهما في الاتجاهات.

عبَّر مور عن رفضه للمثالية في مجموعة من المقالات، وإذا كان هناك من تعرض بالنقد للمثالية، فليس هناك قبل مور من ركز هجومه على نقض القضايا. فقد رفض مناقشة صدق أو كذب هذه القضايا حتى يشعر بالرضى النفسي الناتج عن فهم ما تعنيه على وجه الدقة، وما تحاول تأكيده او نفيه، فوجد أن أغلب القضايا تنفي ما نتفق جميعاً عليه، وتحاول تأكيد ما لا نعرف عنه شيئاً.

إن المشكلات الفلسفية المزعومة إنما تنشأ - في نظر مور - عن طريقة استعمال الفلاسفة للألفاظ والعبارات، إذ تراهم يستخدمون الألفاظ والعبارات على نحو يختلف عن الطريقة التي اتفق الناس فيما بينهم اتفاقاً مفهوماً بالعرف، على ان يستخدموا بها تلك الرموز اللغوية، وبذلك تنشأ عبارات ليست بذات معنى مفهوم، وقد لا يظهر هذا الجانب الا بعد التحليل، فتؤخذ عند فلاسفة الميتافزيقا على أنها مشكلات تستدعي التفكير والتأمل وتنتظر الحل والجواب، والحق انها اخلاط من رموز لا تدل على شيء البتة.

ولعل هذا ما عناه مور بقوله ان الصعوبات والاختلافات التي يكون تاريخ الفلسفة مشحوناً بها إنما ترجع في المقام الأول الى سبب غاية في البساطة: أن تحاول إجابة اسئلة دون أن تكتشف أولاً على وجه الدقة السؤال الذي ترغب في الإجابة عليه.

ومن خلال فحصه للمعاني Meanings الممكنة للتساؤلات الفلسفية والحلول التي قدمها الفلاسفة المثاليون انتهى مور الى أن مذهب الفيلسوف التأملي المجرد عندما يفهم بوضوح، يظهر خطأه بنفس الوضوح.

جورج مور Moore إذن، هو فيلسوف المعنى Meaning فهو يقول:

«إن العالم أو العلوم لم تقدم له مشاكل فلسفية، وإنما الذي قدم له هذه المشاكل ما قاله الفلاسفة عن العالم او العلوم»، فقد استحوذ على ذهنه مشكلتان هما:

- محاولة الوصول الى الصدق في ما يعنيه الفيلسوف بأقواله.

- اكتشاف الاسباب الحقيقية للافتراض ان ما يقوله صواب أو خطأ.

وهكذا نستطيع القول أن مور في رفضه للمثالية إنما كان يعتمد على تحليل عبارات الفلاسفة أنفسهم وصولاً للمعاني التي كانوا يستهدفونها، ولكنه احتكم في هذا الى ما أسماه بالمعنى المشترك Common-Sense، وإن كان بوبر يرى ان الحاجة الى تصحيح ما قاله الفلاسفة المحترفون ليس مبرراً كافياً لوجود الفلسفة والتفلسف وأن هذا سينتهي بنا الى العلم الفلسفي. ولعل فكرة العلاقات الداخلية من أهم الأفكار التي حاول مور دحضها في المثالية ومؤداها - في نظره - انه لو كان لي صديق ومات، فلن اكون بعد موته كما كنت قبله لأن العلاقات تغيرت، فليس هناك ما يمكن تسميته بالعلاقات العرضية او الخارجية، وإنما اسلوب تعلق الفرد بالأشياء هو الذي يحدد كينونته.

ولا يهمنا هنا أن نقول ان مور رفض داخلية العلاقات، وإنما يعنينا أن هذا الرفض يبين جدة منهجه وطرافته، فبعد أن يبين المعنى الذي يخلعه الفيلسوف على العلاقات الداخلية يقرر رفضه لهذه الفكرة لتعارضها مع المعنى المشترك Common-sense وهذا هو الجديد في فلسفة مور؛ فمن المألوف أن يفقد الإنسان صديقاً ولكن المعنى المشترك لا يزعم أن هذا الانسان لم يعد هو بفقده الصديق، فعلى الرغم من أنني - في نظر مور ورسل Russel - قد اتعلق بأشياء معينة على نحو خاص، ولكني قد اتخلى عن هذا الارتباط، ومع ذلك فإن أناي في كل الحالات لها نفس المعنى، وقد انتهى مور، اعتماداً على المعنى المشترك الى أن العلاقات داخلية والأخرى خارجية، ومن ثم يكون المبدأ المثالي خاطئاً.

وقد عارض الميتافيزيقيون الذين يستهدفون من وراء مذاهبهم المترامية الأطراف تفسير طبيعة الكون، منهج مور واتهموه بالتفاهة وإثارة الازعاج.

إلا أن إصرار مور على ضرورة منهج التحليل الدقيق لمعاني الكلمات كما ترد بالفعل في العبارات الفلسفية، ورفضه للتأمل قبل الحصول على الوضوح، وتمسكه بالمعنى المشترك، والطريقة العادية لاستخدام اللغة العادية، كل هذه الوسائل التحليلية كان لها اكبر الاثر في التيارات التحليلية.

وإذا كان رسل قد تابع مور في رفضه، الا انه اختلف معه في اسباب الرفض لاختلافهما في الاهتمامات والغايات، فبالرغم من اتفاقنا في الثورة - فيما يقول رسل - اختلفنا في الجانب الذي اهتم به كل منا، فالموضوع الرئيسي الذي كان

يشغل مور هو استقلال الوقائع الخارجية عن معرفتنا بها، وتفنيد الجهاز الكانطي بأثره من الحدوس القبلية والمقولات التي لا تشكل الا الخبرة، لكنها لا تشكل العالم الخارجي. وقد وافقه رسل في هذه الناحية، لكنه كان اكثر منه اهتماماً بالموضوعات المنطقية الخالصة، ومبدأ العلاقات الخارجية، فقد ذهب الواحديون الى أن العلاقات القائمة بين طرفين تتكون في الواقع من خصائص الطرفين كل على حدة، ومن خصائص الكل الذي يحتويها، او اذا اردنا الدقة قلنا من خصائص الكل فحسب، ولكن رسل انتهى الى أن الارتباط بعلاقة لا يستوجب اي تركيب مقابل في الاطراف المرتبطة وأنه بوجه عام ليس معادلاً لأي خاصة من خواص الكل الذي يحتوي الطرفين.

والحق أن كتابات رسل المبكرة كانت في مجال المنطق وأسس الرياضة، فأصدر مع هوايتهد كتابها برنكيبيا ماتياتيكا. فبالإضافة الى التقدم الذي أحرزه الكتاب في مجالي المنطق والرياضة امد الفلاسفة بأداة دقيقة جديدة، وهو يقول أن ما يكون هاماً في الفلسفة هو المنطق، فالمنطق جوهر الفلسفة، وأن المدارس الفلسفية يمكن ان تتميز بمنطقها بأفضل من ميتافيزيقاها. وقد كان هذا اعترافاً منه بضرورة التحليل كمنهج فلسفي، فأخذ بعد تخيله عن فلسفتي كانط وهيغل يبحث عن حلول للمشكلات الفلسفية مستعيناً بالتحليل وكان يؤمن بأن التقدم لا يتيسر بدون هذا التحليل.

فقد حاول، قبل وبعد نشره برنكبيا استثمار دراساته المنطقية في معالجة مشاكل الميتافزيقا التقليدية.

ويمكننا بيان اختلاف مور وبرتراند رسل في المنهج، من خلال نظرة رسل لمشكلة العلاقات الداخلية، وهي نفس المشكلة التي حاول مور حلها، فقد حاول رسل بيان اثرها على الرياضة، فإذا كانت العلاقة داخلية فالمثالية في نظره تكون صواباً في زعمها واحدية الواقع والحقيقة، ولكن هذا يتضمن ان تكون قضايا الرياضة ليست صادقة، وهذا مرفوض، من ثم ينتهي الى خطأ فكرة العلاقات الداخلية، وبالتالي الميتافيزيقا التي تقوم عليها، إن المثالية اخطأت - في نظره - منطقياً عندما عجزت عن إدراك إمكانية وجود صور من القضايا التي لا تكون حملية. أما المنطق الذي يقدمه هو فيشتمل على منطق مستقل للعلاقات كمنطق الحمل والإسناد، وهكذا يكون رسل قد حل مشكلة العلاقات في إطار الاعتبارات الرياضية والمنطقية.

إن اهتمام رسل بأسس الرياضة كان متوازياً مع احترامه لمناهج العلم، فالمشاكل الفلسفية يمكن ان تحل بنجاح عندما تشبه الفلسفة العلم في المنهج، فقد كان يأمل تحقيق بعض دقة ونجاح العلوم في الفلسفة، وذلك من خلال اساليب التحليل.

وهكذا نستطيع القول أن لمنهج رسل في التحليل وجهين فلسفي ورياضي، نصل لأولهما إما بتحليل التجربة أو بتحليل اللغة، أما الثاني فبتحليل المفاهيم والتصورات الرياضية وردها لمفاهيم منطقية... والنظريات التي وصل إليها في المنطق والفلسفة حصل عليها بتحليله لعناصر التجربة العادية، ومن تحليله للغة عادية واصطناعية.

وعلى الرغم من رفض مور ورسل للمثالية، فإنهما لم ينكرا بشكل حاسم إمكانية حل بعض المشاكل الميتافيزيقية، فقد استمرا على اعتقادهما بإمكانية قيام نوع من الميتافيزيقا، فقد كان استياؤهما منصبّاً على الأساليب التقليدية التي استخدمها الفلاسفة في حل المسائل الميتافيزيقية، ونستطيع القول أن في فلسفة كل منهما بعض الافكار الميتافيزيقية.

وهذا يذكرنا بموقف كانط عندما اراد تأسيس ميتافيزيقا على أساس علمي.

وقد تردد هذا الموقف من الميتافيزيقا عند التحليليين فيما بعد، فنجد آير Ayer زعيم الوضعية المعاصرة، يقول بما أسماه بالميتافيزيقا البناءة Constructive metaphysics، وبيتر ستراوسون من مدرسة اوكسفورد الذي يميز بين نوعين من الميتافيزيقا، ميتافيزيقا وصفية Descriptive metaphysics وميتافيزيقا تعديلية Revisionary metaphysics.

فتغنشتين المبكر، رفض الميتافيزيقا

بحضور فتغنشتين الى كمبردج اكتمل ثلاثي التحليل الكبر: مور ورسل وفتغنشتين، ولعلنا لا نبالغ لو قلنا ان فتغنشتين كان أكثرهم حدة في الذكاء. يقول عنه رسل «انه كان على قدر كبير من التأثير لما له من صفاء العقل الى درجة غير مألوفة على الاطلاق» ويقول «ان بداية معرفتي بفتغنشتين كانت اكثر مغامراتي العقلية اثارة طوال حياتي كلها» اما جورج مور فيقول عنه «انني تعرفت على فتغنشتين في كمبردج اذ كان في السنة الاولى لالتحاقه بالجامعة يحضر محاضراتي في علم النفس، لكنني لم اعرفه جيداً الا في السنتين التاليتين وحينما عرفته جيداً، أدركت انه كان اكثر ذكاء مني في الفلسفة، ولا اقول اكثر ذكاء فقط بل أكثر عمقاً كذلك». وكان مور فيما بعد يتردد على محاضرات فتغنشتين وقد قام مور بطبع بعضها في كتابه **أوراق فلسفية**. والجدير بالذكر ان فتغنشتين كان قد املى على

مور بعضاً من محاضراته، فكان له الفضل الكبير في الحفاظ على تراث الفيلسوف النمساوي الكبير.

بدأ فتغنشتين رسلياً وانتهى مورياً، فقدساير رسل في ذريته المنطقية، «فالعالم عنده كثير لا واحد وهو مكون من جزئيات صغيرة في الوقائع» وتابعه في اعتقاده بأن المنطق هو اساس الفلسفة «فالفلسفة تتكون من المنطق والميتافزيقيا بحيث يكون الأول، أي المنطق اساساً لها».

ولكنه تابع مور فيما بعد، في تأكيده اهمية تحليل اللغة العادية Ordinary Language، وجدير بالذكر ان فلاسفة مدرسة اوكسفورد قد ركزوا على اللغة العادية في تحليلاتهم الفلسفية فيما بعد.

كان فتغنشتين اول فيلسوف تحليلي يستهدف من فلسفته توسيع فكرة أن المسائل الميتافيزيقية بحكم طبيعتها الباطنية غير قابلة للحل؛ فالصعوبة الحقيقية التي تتعلق بالمشاكل الميتافيزيقية، كما يحاول فتغنشتين أن يبين في رسالته المنطقية الفلسفية، ليست هي فشل الفلاسفة حتى الآن في إيجاد وسائل ممكنة لحل هذه المشاكل، وإنما لأنها ليست مسائل على الاطلاق، فقد حاول فتغنشتين بيان ان الحديث الذي له معنى هو الذي يكون تجريبياً في طبيعته، والميتافيزيقا ليست كذلك، ومن ثم فلا معنى لها، فبحث الفيلسوف الميتافزيقي - سينتهي في نظره - الى العقم والجدب. فضرورة قضايا الرياضية والمنطق مردها أنها تحصيل حاصل، وليس بها إشارة الى العالم، وجدير بالذكر أن فتغنشتين كان اول من استخدم اصطلاح تحصيل حاصل Tautology.

وطالما أن عبارات الميتافيزيقيين ليست قضايا تجريبية ولا تحصيل حاصل، فهي من ثم كلام فارغ، وواضح ان هذا الموقف ستتبناه الوضعية المنطقية Logical Positivism فيما بعد، على الرغم من ان فتغنشتين لم يكن ابداً عضواً في دائرة فيينا Vienna Circle.

فالفلسفة كما يقول فتغنشتين فاعلية توضيح اللغة، وليست مصدر الحقيقة تتعلق بالكون، فمهمة الفيلسوف الحقة بيان أن المسائل الميتافيزيقية عديمة المعنى غير قابلة للحل، ولا شك أن العبارة الاخيرة التي ختم بها رسالته، تعبر بوضوح كامل عن مذهب فتغنشتين الأساسي في فترته المبكرة، حيث يقول «حيث لا يستطيع المرء ان يتحدث عليه بالصمت».

ولكن السؤال الهام هو، هل نجح فتغنشتين في رفضه الميتافيزيقا، وبعبارة اخرى هل جاء مذهب فتغنشتين خلواً من الميتافيزيقا؟ أم اننا نستطيع أن نجد لديه بعض الأفكار الميتافزيقية؟ ألحق أن كل من مور ورسل كان أكثر موضوعية من فتغنشتين، حيث أن مور لم ينكر إمكانية قيام نوع ما من الميتافزيقا، وكذلك رسل، حتى أننا واجدون في كتاباتها أفكاراً ميتافيزيقية، بينما فتغنشتين قد بدأ فلسفته بادعاء رفضه لكل ميتافيزيقيا كما بيّنا، لكننا نستطيع القول أننا لا نعدم في فلسفته عناصر ميتافيزيقية ذات ابعاد مثالية، وربما يكون هذا راجعاً لتأثره الكبير بالفيلسوف الألماني شوبنهور كما في فكرة الأنا وحدية Solipicism السائدة في **رسالته المنطقية الفلسفية**، وفكرته عن الحد Limit سواء حد العالم أو حد اللغة وكذا فكرته عن القيمة، وغيرها من الأفكار التي يمكن فهمها بوضوح اكثر في ضوء فلسفة شوبنهور.

ومما لا ريب فيه أن النزعة المثالية الميتافيزيقية واضحة تمام الوضوح في فلسفة فتغنشتين، ولا تمثل الاتجاه الأضعف في **رسالته** على النحو الذي ذهب إليه ماسلو Maslow بقوله «هناك إتجاهان يبدوان واضحين في **الرسالة**، والاتجاه السائد هو الإتجاه الوضعي والإتجاه الأقل سيادة هو الاتجاه الميتافيزيقي واتجاه فتغنشتين، وإن كان مضاداً للميتافيزيقا، ويعتبر أن كل ميتافيزيقا مجرد لغو يميل احياناً الى ان يتكلم لغواً ميتافيزيقياً، والمثل على ذلك طريقة تناوله لمعنى الشيء». (Maslow, *Revolution in Philosophy*, P. 5).

الوضعية المنطقية

وجدت رسالة فتغنشتين - على الرغم من صعوبتها - انصاراً لها، فقد تكونت في فيينا حوالي 1923 جماعة من الرياضيين والفلاسفة يتفقون في شعورهم بالاستياء من الحال الذي تردت اليه الفلسفة في القارة آنئذ، وكانوا يكنون الاحترام لمنجزات علمي الفيزياء والرياضة.

ولا شك أن المؤسس والروح الموجهة لهذه الجماعة كان موريس شليك Mortz Schilick الذي عين استاذاً لفلسفة العلوم بجامعة فيينا 1922 خلفاً لأرنست ماخ.. وبالإضافة الى قبوله فكر فتغنشتين، طور شليك أفكاراً خاصة به تشبه لحد بعيد أفكار فتغنشتين، وبمرور الوقت عرفت الجماعة باسم دائرة فيينا Vienna circle، وأخذت صورتها الكاملة 1929. وفي عام 1930 أصدرت مجلة فلسفية تعرض من خلالها أفكارها وكانت تعرف باسم **وحدة العلوم** *Unity of Science* لكن لا ينبغي الاعتقاد أن الوضعية المنطقية كانت نتاجاً لفكر فتغنشتين وشليك فقط، فالوضعيون المناطقة يربطون أنفسهم بكثير من الفلاسفة مثل هيوم، أوغست كونت، ارنست ماخ، غوتلب فريحه، وغيرهم، فإذا كانت **رسالة فتغنشتين** منبعاً أساسياً

لأفكار الدائرة، فلا يعني قبولهم لها كلية، فقد رفضوا ما يتعلق منها بالتصوف مثلاً، كما في حالة رودلف كارناب، ونيوراث. (Maslow, *Revolution in Philosophy*, P. 70.).

ومن أهم أعضاء الجماعة غير شليك رودلف كارناب، الذي يعد كتابه *Logical Syntax of Language* من المحاولات الأولى لإنجاز البرنامج الوضعي، بالإضافة الى H. Feigl, P. Frank, H. Hann, O. Neurath, K. Codel, F. Wais Mann.

بالإضافة الى أن التنظيم الشكلي للدائرة أتاح لها إقامة علاقات مع فلاسفة آخرين، يتفقون معها في جوانب كثيرة، وخاصة جماعة برلين Berlin School التي كان ينتمي اليها R. Von Mises, C. Hempel, H. Reichen bach بالإضافة الى مدرسة المناطقة البولنديين Polish Logicians. إلا أنّ الفيلسوف الانكليزي المعاصر آير كان اكثر هؤلاء جميعاً شهرة، بسبب كتابه **اللغة والصدق**: الذي ساهم في تقديم الوضعية حتى لغير المتخصصين في الفلسفة.

وافق الوضعيون فتغنشتين على أن المشاكل الميتافيزيقية وحلولها التي كونت معظم تاريخ الفلسفة هي أشباه مشاكل غير ممكنة الحل. فرودولف كارناب يرى أن قضايا الميتافيزيقيا تزعم تقديم معرفة بشيء يتجاوز أن يتخطى كل خبرة، فالوضعيون يتمسكون بأن ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للتحقق، حتى من حيث المبدأ، لا يمكن معرفته ولا الحديث عنه، وعلى ذلك تكون مهمة الفلسفة مجرد تحليل اللغة مستهدفين استبعاد العبارات الميتافيزيقية لأنها ـ في نظرهم ـ لا تحقق شروطاً معينة صاغوها وفق ما أسموه بمبدأ التحقق.

لقد كان عمر دائرة فيينا قصيراً نسبياً، فبظهور الفاشية والنازية هاجر معظم اعضائها الى أميركا وإنكلترا، أما نهايتها كحركة رسمية فقد عجل بها اغتيال شليك 1938. وباندلاع الحرب لم يبق لدائرة فيينا ـ كحركة منظمة ـ أي وجود.

ولكن تأثير الوضعية لم ينته بالقضاء على الدائرة، وإنما استمر حتى اليوم بين مؤيد ومعارض، فتأكيدها بأن الميتافيزيقا كلام فارغ شكّل في نظر الكثيرين تهديداً خطيراً للدين، فأية عقيدة تتضمن لاهوتاً تعتبر ـ الى حدٍ ما ـ نوعاً من الميتافيزيقا، ولذا نهض المدافعون عن الإيمان للرد عليها وقد انتهت اكثر هذه المناقشات الى مواقف انفعالية.

وهناك من غير المدافعين عن اللاهوت من أثار حفيظتهم حصر الفلسفة في التحليل اللغوي الذي استبعدت على أساسه الميتافيزيقا، ومن ثم شعر هؤلاء أن لزاماً عليهم التصدي لهذه الوضعية وبيان تفاهتها.

وإذا كانت الوضعية لم تمتْ تحت معاول النقد، إلا أن هذه الحملات ألزمتها مواقع الدفاع عن نفسها، مما اضطرها لتعديل كثير من أفكارها الأساسية، فقد ظهر أن الأساس الذي تقوم عليه الوضعية، أي مبدأ التحقق، يعد متناقضاً من حيث صياغته، أي أنه معيباً في صياغته، والحق أن هذه انما هي صعوبة فنية، ومع ذلك ليس من السهل تجاوزها، وقد أدى هذا الى افقاد دعاته جانباً كبيراً من قوتهم ومواقعهم، الى حد تراجع بعضهم، كما حدث مع آير وتصوره للميتافيزيقا الانشائية، وقد وجه غوستاف برغمان Gustave Pergman إنتباهه لتأسيس لغة مثالية، على أمل إمكانية توضيح المسائل الميتافيزيقية، ومحاولة بيان أن هذه المسائل لا معنى لها بالفعل، أو أنه يمكن الإجابة عليها باستخدام لغة أكثر دقة.

ثم أن بعض التطبيقات الفلسفية الخاصة بهذا المبدأ تبدو على انها غير مقبولة، بل مرفوضة، بل أن تصورهم لها يعبر عن سوء فهم وقصور فيما يتعلق بطبيعة الموضوع المبحوث، والمقصود على وجه التحديد فكرتهم عن أن كل احكام القيمة هي تعبير عن إتجاهات إنفعالية، وبعبارة أخرى النظرة الارتيابية إلى كل ما ليس برياضة أو علم دقيق. كل هذه الادعاءات تبدو للعين الفاحصة على انها غير قابلة للتصديق، بل إنها في نظرنا ميتافيزيقا ذات بعد واحد، وقد يكون لجورج مور، اهمية كبيرة هنا، وذلك لأن الفضل يرجع اليه في تأكيده ضرورة المعنى المشترك، وإن كان هذا لا يتضمن موافقتنا على آرائه في هذا المعنى المشترك أو موافقتنا على ما أولاه من قيمة مبالغ فيها، ويتفق رأي مور مع ما قاله توماس ريد من أن «اعتقادات الحس المشترك اقدم وأكثر سلطة من كل قضايا الفلسفة».

إن هذه الملاحظة البسيطة تعد تعبيراً ملائماً ـ على نحو ما ـ عن رد الفعل ضد الوضعية، فإصرارها على ضرورة وأهمية المعنى الحقيقي للعبارات يعد دعوة مشروعة، إلا أن هذا قد انتهى في صورته المتطرفة الى تضييق حدود المعنى بحيث فرغ أغلى ما في حياة الإنسان وهو القيم. ولا نبالغ اذا قلنا أن موقف الوضعية من مشكلة القيم كان هو الأساس في رد الفعل العنيف ضدها. فالوضعية دفاع فلسفي، عن الأهمية العقلية للعلم والرياضة، فقد نظرت اليهما على أنهما الطريقتان الساميتان للممارسة الانسانية، ولكنها في غمرة حماسها أخطأت في اعتبارهما الممارسة الانسانية الوحيدة. وقد صدق كوينتون Quinton في قوله «إن الوضعية مسؤولة عن إجداب الساحة الفلسفية من الفكر الفلسفي، فقد أقلع الفلاسفة عن الكلام

خشية اتهامهم بأنهم يتحدثون لغواً» (Ayer, *Logical Positivism*, P. 28).

فتغنشتين المتأخر ، تحليل اللغة العادية

كان التيار الثاني الذي سارت فيه الفلسفة التحليلية، خلافاً للوضعية المنطقية، هو تيار التحليل اللغوي Linguistic Analysis، ولا نجانب الصواب لو قلنا أنه لا توجد حدود فاصلة بين الوضعية المنطقية والاتجاه التحليلي المعاصر، واذا كان فتغنشتين يعد أباً روحياً - بمعنى ما - للوضعية المنطقية، فهو أيضاً يعد رائداً لحركة التحليل اللغوي، وأهم شخصية في تطورها.

تفسير ذلك أنه إذا كانت الوضعية استفادت من رسالته المنطقية الفلسفية، إلا ان فتغنشتين نفسه بعد فترة قصيرة من ظهور **الرسالة** أخذ في مراجعة الكثير من افكاره، وبدأ تحولاً كبيراً في المنهج، وأصبح معروفاً في الأوساط الفلسفية أن هناك فلسفتين لفتغنشتين، يشار إليهما بفتغنشتين المبكر وفتغنشتين المتأخر.

وإذا كان فتغنشتين المتأخر قد بدأ في الثلاثينات من هذا القرن حتى وفاته، إلا انه لم ينشر شيئاً في هذه الفترة، وما نشر من أعماله كان بعد وفاته، ومنها الكتابان **الأزرق والبني**، نسبة للون أغلفتهما. **والأزرق** قد يكون أكثر أهمية من **البني** لأنه يحتوي على ما اطلق عليه فتغنشتين بالفلسفة الجديدة، وبجانب الكتابين هناك **الأبحاث الفلسفية**.

وإذا كان فتغنشتين قد نبه في رسالته الى ضرورة لغة كاملة منطقية، واعتقد الوضعيون من جانبهم أنه يشير الى الحساب الرمزي الذي كانوا يستهدفونه لتحليل اللغة العلمية، فإن فتغنشتين في مرحلته الأخيرة رفض مثل هذا الحساب ولم يعترف بأهميته في حسم مشاكل الفلسفة، فهو بتأثير من جورج مور ركز على تحليل اللغة العادية.

وبعبارة اخرى استبعد فتغنشتين اقتناعه الأول بأن منطق رسل يعد - بشكل ما - حجر الأساس لكل فكر إنساني؛ فمنطق رسل يعد في نظره عرضاً لتركيب أنواع معينة من التفكير الرياضي المنظم، ولكن على الرغم من أهمية هذا النمط، إلا أنه يعد نوعاً واحداً من أنواع التفكير. إن ردة الفعل لدى فتغنشتين تعد تحولاً نحو نوع من التجريبية، ولكن لكي نفهم هذا المعنى علينا أن نرى ما يفعله الناس فعلاً، أي ما يعتبره الناس «الاستخدام الفعلي ذي المعنى للحدود»، وعندئذ سنكتشف ديناميات كل نواحي الفاعليات المختلفة، وسنرى كيف أن أغلب هذه الفاعليات تختلف كثيراً عن المسلمات الرياضية والنظريات العلمية.

وقد كان هذا الاتجاه الاكثر تجريبية للمعنى متفقاً مع استعداد فتغنشتين للإعتراف بالتنويعات الخصبة المتعلقة بطرق استخدام اللغة بفاعلية، ومع رفضه كل النظريات العامة للمعنى. لقد رأى فتغنشتين عمله الأول على أنه تقديم نظرية كافية موحدة للمعنى. أما ما فعله في كتاباته الأخيرة فقد كان بحثاً للأنواع المختلفة المتعددة، وقد أكد فتغنشتين على أن تجريد معنى أية كلمة أو جملة يكون بالنظر الى كيفية استخدامها الفعلي في الظروف العامة، فمن غير الممكن ان يكون هناك لغة خاصة. إن اللغة بالضرورة ظاهرة عامة، ويعتبر هذا تعضيداً لبحثه في المعنى، وقد انتهى هذا الى وجهة النظر القائلة بأنه، ليس فقط المعنى والتفكير هما اللذان ينبغي الكشف عنهما وإنما كل الظاهرة العقلية، وذلك بأن نضع في اعتبارنا الأنشطة والظروف الخاصة بالأشخاص الذين نعزو إليهم المعنى والتفكير. ولذلك فقد أصبح بعض الباحثين - مثل كونتون Quinton يميزون فلسفة العقل Mind التي انبثقت عن كتابات فتغنشتين وتأثر بها مور على انها فلسفة ذات ابعاد سلوكية.

وهكذا اهتم فتغنشتين، بتأثير سور بتحليل اللغة العادية، ولكن إذا كان تحليل هذه اللغة جعل مور يضع الميتافيريقا موضع الشك إلا انه - كما قلنا - لم يشك في إمكانية حل بعض مشاكلها، ولكن خلافاً لذلك انتهى فتغنشتين الى أن المشاكل الميتافيزيقية تظهر نتيجة الفشل في فهم كيفية توظيف اللغة، فيؤدي الى ما إسماه القلق اللغوي Linguistic Anxiety الذي يظهر في المسائل الميتافيزيقية ومحاولة الإجابة عليها، وهي ليست حقيقية ومن ثم يستحيل الاجابة عنها، فعلينا إذن تحديد مصدر التوتر وذلك بالوصف التحليلي الدقيق لكيف تعمل اللغة بالفعل، وسنكتشف عندئذ أن المشاكل الفلسفية التي لا تحل سوف تنحل.

وهكذا إذا كان فتغنشتين في كتاباته الأخيرة، احتفظ بفكرته عن الميتافيزيقا كما جاءت في **الرسالة** إلا أن منهجه في التناول هو الذي تغير؛ فوظيفة الفلسفة لا زالت توضيح اللغة ولكنه لم يبين هذا بإثبات خلو الميتافيزيقا من المعنى فقط، إنما بالإضافة الى ذلك قام بوصف ملامح اللغة التي تثير المشاكل الميتافيزيقية.

وعلى الرغم من إنه لم يصرح بأن وصف اللغة العادية وحده هو الأسلوب الفعال لحل المشاكل الفلسفية، إلا إنه عول عليه كثيراً، لأنه كان يراه كفيلاً بالقضاء على هذه

المشاكل. وكان يأمل أن لا تكون هناك بقية من حقيقة فلسفية لأن المشاكل ستكون عندئذ قد انحلت Dis-Solved وقد تابعه - عن كثب - التحليليون اللغويون المعاصرون في الاهتمام بهذه اللغة العادية.

مدرسة أوكسفورد، تحليل اللغة

أهم فلاسفة التحليل اللغوي الذي تأثروا بفتغنشتين، فلاسفة كمبردج، ولكن بعد موت فتغنشتين انتقل الاهتمام بالتحليل الى فلاسفة اكسفورد، وفي كمبرذج نجد جون ويزدم، ج. م. بول الذي كتب عن فلسفة فتغنشتين الأخيرة ونجد في أكسفورد جلبرت رايل. وكوينتن Quinton وستراوسون واوستن.

أما جون ويزدم فقد كان يؤكد أن السؤال الذي ينبغي للفلسفة أن تسأله ليس ما هي طبيعة الأشياء وإنما كيف نعرف كذا وكذا؟ ولأنه لم ير الميتافيزيقا كلاماً لا معنى له، بسبب اهتماماته الدينية على حد قول جون باسمور John Passmore فقد حاول فهم العيب الذي من اجله يشعر الفيلسوف الميتافيزيقي بضرورة التحدث بأساليبه اللغوية الشاذة، وذلك بأن ركز على التماثلات غير الكاملة بين الانواع المختلفة للعبارات، آملاً اكتشاف ما ليس له قيمة في محاولاتنا حل المسائل الميتافيزيقية.

أما رايل Ryle فقد تأثر بفتغنشتين كثيراً، فهو يرى أن العبارات الميتافزيقية عبارات مضللة، لأنها في حقيقتها خالية من المعنى، حيث يقول «أن النتيجة التي اقبلها هي أن هؤلاء الفلاسفة الميتافيزيقيين قد ارتكبوا خطأ كبيراً حينما حاولوا أن يضعوا أهمية كبيرة على عباراتهم التي تجعل من الواقع أو الوجود موضوعات لقضاياهم، وبما هو حقيقي صفة يصفون بها موضوعات قضاياهم او محمولات يحملونها عليها. إن ما يقولونه، على أحسن تقدير، لا يخرج عن كونه عبارات مضللة تؤدي الى سوء فهم، وعلى أسوأ تقدير، شيئاً خالياً من المعنى أو هو مجرد لغو». (B.. Magee, *Modern British Philosophy*, P. 116, 125, 126).

فهو يرى، مسايراً فتغنشتين، أن الفلسفة تحليلية، فللفلسفة وظيفتان أولها علاجية Therapeutic، ثم كشف الصورة الحقيقية للوقائع.

ويرى أنتوني كوينتن Quinton أن كتاب رايل **صور العقل** *The concept of mind* أفضل ما يمكن الرجوع إليه إذا أردنا معرفة وضع الفلسفة اللغوية في الفترة ما بين 1945-1960.

وهذا الكتاب يقوم على الأفكار المتأخرة لفتغنشتين، التي تعبر عن تناول جديد لموضوع المعنى، وقد ادى هذا الى ظهور الموضوع الذي شغل الفلاسفة في فترة ما بعد الحرب وهو فلسفة الذهن أو العقل Philosophy of mind بمعنى الاستخدام ذي المعنى للغة، ثم اعتبار التفكير فاعلية أو نشاطاً عقلياً.

ونستطيع تمييز فلسفة العقل التي انبثقت عن فتغنشتين وصورها عند رايل بأنها، بمعنى ما، سلوكية Behavioristic، ويقول رايل «أنك إذ تتحدث عن الحالة العقلية لشخص ما، حالتك أنت أم حالة أي شخص آخر، هو ان تتحدث عمن يقوم بعمله أو عن اتجاهاته الممكنة نحو السلوك».

أما ستراوسون Strawson، فيرى أن من منافع التحليل اللغوي، كشف أخطاء كثير من المشكلات الفلسفية التقليدية، وبيان كيف أنها شاذة ومستهجنة فيقول «انه مما يبعث على الانشراح ان ترى تلك الأبنية الفكرية الضخمة تتهاوى أمام عينيك». ولكن هناك فائدة اخرى، وهي الاحساس بالكشف، أو كما يقول «كشف النسيج الصافي النقي لتفكيرنا الفعلي ولأدواتنا التصويرية واللغوية الفعلية» (B. Magee, *Modern British Philosophy* P. 94-95).

فقد حاول ستراوسون في كتابه المسمى **الأفراد** *Individuals*، الذي جعل عنوانه الفرعي «مقالة في الميتافزيقا الوصفية» بيان إمكانية الحصول على نتائج عامة تتعلق بالعالم وذلك من خلال تحليل اللغة التي نتحدث بها، وعلى ذلك نستطيع دون أن نجانب الصواب، أن نقول، أن ستراوسون في تناوله التحليل كان أوسع أفقاً من رايل لأنه لم يساير فتغنشتين في رفض الميتافيزيقا، وإنما اتفق مع مور في إمكانية نوع منها، فلا يوجد في نظره تناقضاً حقيقياً بين التحليل اللغوي وبين نوع معين من الميتافيزيقا، فقد ميز بين:

- ميتافيزيقا وصفية Descriptive.
- ميتافيزيقا تعديلية Revisionary.

وهو يرى أن الوصفية عبارة عن محاولة إزالة النقاب عن البناء الكلي لنسقنا التصوري، أي ان لأسلوب تفكيرنا المتعلق بأنفسنا وبالعالم كما هو فعلاً. أما الميتافيزيقا التعديلية فيرى أنها حلم ببناءات اخرى ممكنة، تحاول قلب نسقنا التصوري، ولذا يتشكك فيها، لأنه يرى أنه إذا كان هناك حدود لما يمكن تصوره على أنه البناء الممكن للخبرة، فلا بد ان يكون هناك مثل هذه الحدود وما يتعارض معها يصبح نوعاً من اللغو مهما بدا مثيراً أو محركاً للوجدان.

وأخيراً نجد أوستن الذي نشر قليلاً وأثر كثيراً، وأكد على

أهمية اللغة، وهو يركز في كتابه **كيف تفعل الأشياء بالكلمات** *How to do things With Words* على التمييزات النحوية المركبة في الإنكليزية. دراسة النحو Grammer في نظرة عامة من الناحية الفلسفية. . وقد اشار الى حاجتنا لعلم لغة يقوم مقام كثير مما يقوم به الفلاسفة التحليليون. فقد كان يعتقد - فيما يبدو - أن الوقت لم يحن بعد للتأمل في الفلسفة، فعلينا أولاً أن نكون على وعي كامل - بقدر الإمكان - بكيف تعمل لغتنا قبل محاولة حسم المشاكل الفلسفية، فقد أراد ان يتجنب في علم اللغة ما كان يعتبره تجريداً، أي النظر للغة كظاهرة منعزلة، في حالة تجريد عن السياق الذي تقال فيه الأشياء. فقد أراد أن تعود اللغة مرة ثانية الى سياق السلوك الإنساني، وأكدّ على ضرورة البدء بالنظر الى الحديث على انه شيء يفعله الناس في المواقف المعينة، فالحديث فعل وهذه الفاعلية تتضمن اشخاصاً آخرين يتحدث اليهم الفرد، أي أن هناك inter subjectivity، أي لا بد من البدء بالظاهرة العينية Concret لشيء مفعول بشكل ما، أما التجريدات فهي قضية لاحقة، أي أن أوستين في نظر وارنوك Warnock قد رفض الأسلوب الذي كان يتبعه بعض الفلاسفة في تناولهم القضايا بمعزل عن السياقات العملية، وعد هذا مصدراً للمتاعب، فأخذنا للكلمات بمعزل عن السياق الذي تحدث فيه ونظرنا اليها في ذاتها ولحسابها الخاص، سينتهيان بنا إلى فقدان جانب هام من اللغة والاتصال.

وعلى الرغم من أن آير يصرح أخيراً بأن مستقبل التحليل اللغوي مظلم، إلا أنه يرى بعض الأمل لهذا التحليل في اعمال تشومسكي Noem Chomsky صاحب كتاب **البنيات التركيبية** *Structures Syntaxiques* **(1957) نقول أن آير لا** يرى أملاً للتحليل اللغوي إلا في أبحاث تشومسكي، الذي يحاول - كما يقول ستراوسون - تقديم نظرية لغوية عامة. ويؤكد كوينتن Quinton على ضرورة ان يضع علم اللغويات في اعتباره الاهتمام بظاهرة اللغة البشرية، وهذا ما كان يستهدفه تشومسكي الذي يرى أن النحو التقليدي قد اقتصر على جمع قدر كبير من الملاحظات، واستخلاص كل ما يترتب عليها من نتائج، دون أن ينجح في تجاوز هذه المرحلة الوصفية المتمثلة في عملية الملاحظة من جهة، وعملية التصنيف من جهة اخرى، وأما الخطوة الجديدة التي أخذ تشومسكي على عاتقه القيام بها فهي القيام بطفرة ذات طابع كيفي، تكون هي الكفيلة بنقل علم اللغة من المرحلة الوصفية الى المرحلة النظرية او التفسيرية.

وتشومسكي يفرق بين الكفاية أو القدرة اللغوية وبين الأداء أو الانجاز اللغوي، والكفاية عنده تفترض وجود نشاط ابداعي لدى الذات المتكلمة. ويرى تشومسكي أن ما أصبح يمثل اليوم النقطة المركزية التي تدور حولها كل الدراسات اللغوية الحالية، إنما هو المظهر الابداعي للغة، على مستوى الاستعمال الجاري العادي. إن كل الظواهر لتوحي بأن الذات المتكلمة تخترع لغتها - بوجه من الوجوه - كلما عمدت الى التعبير عن نفسها، أو هي تعاود اكتشاف تلك اللغة كلما سمعت الأخرين - من حولها - يتكلمون بها، وكأنما هي قد تمثلت - في صميم جوهرها المفكر - نظاماً متسقاً من القواعد أو مجموعة منتظمة من القوانين التكوينية التي تحدد، بدورها، التفسير السيمانطيقي الدلالي لطائفة غير محدودة من العبارات الحقيقية منطوقة كانت أم مسموعة؛ وبعبارة أخرى يمكن القول بأن كل الظواهر توحي بأن الذات المتكلمة ضرب من النحو التوليدي Grammer Generatrice الذي يسمح لها بابتكار لغتها الخاصة.

وبعبارة أخرى يرى أن هناك استعدادات فطرية لا علاقة لها باللغة المحددة، فمضمون هذه الاستعدادات ينحصر فيما يسميه باسم الكليات اللغوية وهي خصائص مشتركة تتوفر لدى جميع اللغات الطبيعية، وليست المهمة الكبرى التي تقع على عاتق النظرية اللغوية سوى العمل على اكتشاف تلك الكليات ووصفها.

وليس يكفي للباحث اللغوي أن يقوم بتحليل هذه العوامل المختلفة التي قد لا يدخل البعض منها ضمن نطاق التحليل اللغوي، وإنما لا بد له أيضاً من وضع نموذج للمقدرة اللغوية التي تكمن وراء كل أداء أو إنجاز لغوي حتى يكون في وسعه من بعد وصف عملية الأداء أو الانجاز اللغوي. وهنا تظهر مهمة النحو التوليدي باعتباره المرحلة الضرورية التي تمثل الشرط الاساسي لتحقيق نظرية الأداء أو الإنجاز اللغوي، أي إنشاء نموذج للمقدرة اللغوية، يكون بمثابة ضرب من الألة او الميكانيزم، ومن وضع نظام أو نسق من القواعد، يسمح بتوليد كل العبارات او الجمل الممكنة في اللغة.

أما الهدف النهائي الذي يرمى اليه هذا النحو التوليدي، فهو الوصول الى نحو كلي شامل، يكون من شأنه الاضطلاع بدراسة الشروط الواجب توافرها في سائر اللغات الطبيعية.

ولعلنا الآن نستطيع ان نقول أننا قد غطينا - قدر الإمكان - كل ما يتعلق بالفلسفة التحليلية، أصولها والاتجاهات التي سارت فيها ولكن لا بد لنا من كلمة نختم بها.

مما لا شك فيه ان الفيلسوف المعاصر لا يمكنه اليوم عندما يتعرض لحل مشكلة فلسفية أن يتجاهل أهمية العوامل اللغوية

التي تتعلق بالمشكلة موضوع البحث. فاللغة والفكر مرتبطان برباط لا ينفصم عراه، سواء انتهى البحث في اللغة الى انحلال مفصلات الفلسفة كما تمنى فتغنشتين، أم الى ميتافيزيقا موجهة باللغة كما يتطلع ستراوسون.

ولكننا مع ذلك نقول، أن هذه الفلسفة في حصرها مهمة الفلسفة في هذا التحليل اللغوي ادت في كثير من الأحيان الى ما اسماه كارل بوبر «اللفظية الفارغة» Empty Verbalism. وهذا يذكرنا بقصة الشاب الصيني الذي ترك بلاده ليتعلم الفلسفة على يد جورج مور، لكنه صدم لأنه لم يجده يتحدث عن المشاكل الفلسفية التقليدية، وإنما كان يحلل عبارات اللغة الانكليزية، فعاد الشاب الى بلاده دون ان يستفيد شيئاً سوى بعض قواعد النحو الانكليزي.

وقد تطرف بعض التحليليين في هذا الى حد يبعث على الملل، والضجر، كما في حالة بعض فلاسفة اكسفورد. أن بعض الوضعيين والتحليليين قد تنبه لهذه الأزمة، وقدم تنازلات وصاغ نوعاً من الميتافيزيقا كما عند آير في ميتافيزيقاه الانشائية وعند ستراوسون في ميتافيزيقاه الوصفية.

ولا ننسى غوستاف برغمان الذي ركز انتباهه على تأسيس لغة مثالية، على أمل امكانية توضيح المسائل الميتافزيقية ومحاولة بيان: إما أن هذه المسائل لا معنى لها بالفعل، أو يمكن الإجابة عليها باستخدام هذه اللغة المثالية.

وقد أدت إدعاءات التحليليين اللغويين والوضعيين المناطقة وغلوهم في اهمية التحليل الى إهمال المشاكل الفلسفية الكبرى، ولعل أحسن ما قيل في هذا عبارة رسل «إنني لم أشعر بأدنى تعاطف مع اولئك الذين يعتبرون اللغة مجالاً مكتفياً بذاته، لأن الصفة الجوهرية في اللغة، هي أن لها معنى، أي انها مرتبطة بشيء آخر غيرها، وهذا الشيء بوجه عام، غير لغوي !!.

مصادر ومراجع

- إسلام، عزمي، فتغنشتين.
- أمين، عثمان، ديكارت.
- رسل، برتراند، فلسفتي وكيف تطورت.
- محمود زكي نجيب، خرافة الميتافيزيقا.
- ————، نحو فلسفة علمية.
- ميتس، رودلف، الفلسفة الانكليزية في مائة عام.

- Ayer, *Logical Positivism.*
- Barnes, *Philosophical Predicament.*
- Enoch, Samuel, *from Socrates to Sarter.*
- ————, *A History of Philosophy.*
- Hampshire, Stuart, *Changing Methods in Philosophy.*
- Joad, *Critique of Logical Positivism.*
- Magee, B., *Modern British Philosophy.*
- Maslow, *Revolution in Philosophy.*
- Moore, G. E., *Philosophical Studies.*
- ————, *Principia Ethica.*
- New—*Encyclopedia Americana, Vol 4.*
- Pap, A., *Elements of Analytic Philosophy.*
- Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy.*
- Reichenbach, H., *The Rise of Scientific Philosophy.*
- Russel, B., *My Philosophical Development.*
- Schilick, Mortiz., *Autobiography.*
- Schili, N., *Philosophy of G. E. Moore. Autobiography.*
- Urmson, J., O., *Philosophical Analysis, Introduction..*
- Walsh, *Metaphysics.*
- Warnock, G. J., *English Philosophy Since 1900.*
- Weinberg, J., *An Examination of Logical Positivism.*
- White, Morton, *The Age of Analysis.*
- ————, *Toward Renuin in Philosophy.*

محمد محمد مدين

فلسفة التحليل

يقال إن هذا العصر هو عصر التحليل في الفلسفة. ولكن ليس معنى ذلك أن الفلسفة التحليلية قد بدأت مع بداية القرن العشرين. فعلى الضد من ذلك، ثمة عدد وفير من الفلاسفة ابتداء من افلاطون حتى هذا القرن قد آثر التحليل كتكنيك فلسفي. والمقصود بالتحليل في الفلسفة تحليل الوحدات اللغوية، وكيفية تناول اللغة، ومعاني الكلمات، وكيفية تطور اللغة. واللغة المطلوب تحليلها ليست هي اللغة العادية، وانما اللغة الصناعية لأنها اكثر دقة. فكما أن العلماء يبتكرون تصورات خاصة بهم مثل القوة والكتلة والذرة، وهي تصورات اكثر دقة من تصورات الحس المشترك كذلك الفلاسفة التحليليون يؤثرون تأسيس تصورات كفيلة بحل المشكلات الفلسفية، بيد أن نفراً من الفلاسفة التحليليين يرى أن اللغة المصطنعة ليست كفيلة بحل المشكلات الفلسفية، وأن تناول هذه المشكلات ينبغي أن يتم استناداً الى اللغة الطبيعية.

وأصحاب اللغة الصناعية هم الوضعيون المناطقة، وأصحاب اللغة الطبيعية هم التحليليون اللغويون والفارق بينهما يتضح بمعالجة التطور التاريخي للتحليل.

الرأي الشائع أن التجريبيين البريطانيين - لوك وبركلي وهيوم - هم أسلاف الفلسفة التحليلية. فلوك 1632-1704 انشغل بتحليل المعاني ليكشف عن أصلها التجريبي، وفي تحليل اللغة ليكشف عن دلالة الألفاظ على المعاني، وتأثير اللغة على الفكر. وانشغل هيوم 1711-1776 بتحليل المعرفة كما تبدو للشعور خالصة من كل اضافة عقلية، فوجدها تنحل الى «نوعين متميز احدهما عن الآخر، وسأطلق عليهما لفظتي انطباعات وأفكار، وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحيوية اللتين يطبعان بهما العقل ويلتمسان بهما الطريق الى فكرنا او شعورنا: فأما الادراكات التي تردُ الينا بأبلغ القوة والعنف، فلنا أن نسميها بالانطباعات. وإني لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الاولى في النفس، وأما لفظة الأفكار فأعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صورة خافتة لتلك **الاحساسات والعواطف والانفعالات». وكذلك باركلي** 1685-1753انشغل بتحليل الأشياء المادية، ولكنه انتهى الى ضد ما انتهى اليه لوك. فقد جعل لوك الاحساسات التي نتلقاها بحواسنا مرتبطة بجوهر. أما بركلي فقد انتهى من تحليله الى حذف فكرة الجوهر، وجعل صفات الشيء لا تلتف حول جوهر بل يرتبط بعضها ببعض.

وقد ظل هذا التراث التحليلي مؤثراً في انكلترا الى أن بزغت المثالية الالمانية عند كانط وهيغل ليعيدا الحياة الى الميتافزيقا. ومع ذلك فلم تكن الميتافزيقا مانعاً من ممارسة التحليل. فكانط 1724-1804 انشغل بتحليل القضايا العلمية. ونقرأ في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه **نقد العقل الخالص** أن الكتاب «رسالة في المنهج وليس هو بشرح لمذهب في مادة العلم نفسه»، ثم هو اطلق اسم «التحليل الترنسندنتالي» على الفصل الخاص بتحليل قضايا العلم الطبيعي. وبعد ذلك بدأ في تحليل القضايا الميتافزيقية الخاصة بالله والحرية والخلود، وانتهى منه الى أن هذه القضايا خارجة عن حدود العقل الانساني. واذا نحن جعلناها موضع بحث نظري عقلي وقعنا في متناقضات أو بالأدق في أوهام. أما هيغل 1770-1831 فقد أسس الميتافزيقا على منطق جديد هو المنطق الجدلي. وهو منطق يدور على تحليل معنى الوجود، وترك العقل يجري على سليقته ابتداء من معنى الوجود، ويتأدى منه الى معنى مناقض له وهو اللاوجود، ومنه الى الموجود بحيث يبدو الفكر، في النهاية، وجودياً، ويبدو الوجود الواقعي منطقياً، أي ضرورياً ومعقولاً ضرورة.

وفي انكلترا تأثر برادلي 1846-1924 بتحليل هيغل لمعنى الوجود، وأجمل رأيه في هذا المعنى في كتابه الأكبر **الظاهر والحقيقة**، 1893 حلل فيه معاني المادة والمكان والزمان والطاقة، التي هي أركان العلم الطبيعي. وانتهى من هذا التحليل الى أن هذه المعاني لا مقابل لها في الخارج. ولكنها نافعة في تعيين الظواهر والتعبير عما بينها من علاقات. فاذا اريدت على أن تعبر عن ماهية الأشياء أدت الى متناقضات. يبقى أن هذه المعاني هي معاني عمل لا دلالة نظرية لها وانما كل دلالتها تقنية.

وقد عارض مور 1873-1958 المثالية الألمانية على الاطلاق ومثالية برادلي على التخصيص، في مقال مشهور بعنوان **رفض المثالية**، 1904. وقيمة هذا المقال تكمن في أنها تكشف عن جذور الحركة التحليلية في الفلسفة. يقول «إن موضوع هذا المقال عديم الجدوى، فحتى اذا دللت على صحة آرائي فإن أدلتي لن تقول شيئاً عن هذا العالم.. كل ما اود الكشف عنه **هو أن ثمة قضايا كاذبة على الرغم من إيماننا بها». هذا هو** منهج مور، وهو منهج الفلسفة التحليلية برمتها. منهج يستند الى تحليل معاني القضايا الميتافزيقية في المذاهب المثالية. يقول «إن الصعوبات والخلافات في جميع الأبحاث الفلسفية، مردودة الى سبب بسيط هو أننا نحاول الاجابة عن اسئلة دون أن نعرف بدقة طبيعة السؤال المطلوب الاجابة عنه. وعندما انتهى من تحليل الأسئلة المطروحة من جانب المثاليين وجد أنها فاسدة. وقد استند مور في هذا التحليل الى أداتين هما الفهم المشترك ومعاني الألفاظ وقد استخدمها في نقد احد المبادىء الأساسية للفلسفة المثالية وهو مبدأ: جوانية العلاقات، فالغالبية العظمى من المثاليين تأخذ بهذا المبدأ ومفاده أن جزءاً من ماهية الشيء مردود الى علاقات الشيء بشيء آخر، وأن تغيير هذه العلاقات من شأنه أن يحدث تغييراً في الشيء نفسه. مثال ذلك: إني أملك الآن كلباً، ولكني أصبح شخصاً آخر اذا تنازلت عن هذا الكلب لشخص آخر، لأن إحدى علاقاتي قد تغيرت. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن العلاقة ليست عرضية أو بالأدق ليست برانية. إن هوية الشخص تتحدد بعلاقاته بالأشياء الأخرى. وقد رفض مور هذا المبدأ، ورفضه يكشف عن تناوله الفلسفي الأصيل. فهو يرى أن القول بأن العلاقات جوانية هو قول كاذب، وسرعان ما يتبخر امام الفهم المشترك. ذلك أن الفهم المشترك لا يقبل القول بأن الشخص يتغير لمجرد تنازله عن كلبه. بل إن الفهم المشترك (ومعاني الألفاظ) يقرر انه على الرغم من علاقاتي بأشياء معينة على نحو معين، وعلى الرغم من أن هذه العلاقات من الممكن الا تكون قائمة فإن الأنا يظل كما هو. وينتهي مور من ذلك الى نتيجة

مفادها أن العلاقات قد تكون جوانية وقد تكون برانية، ومن ثم فمبدأ المثاليين كاذب.

أما رسل 1872-1970 فقد عارض المثالية لأسباب مباينة لأسباب مور، إذ هو قد انشغل بالمنطق وأسس الرياضيات. فقد اصدر عام 1910 بالاشتراك مع هوايتهد 1861-1947 الجزء الأول من كتابه الهام **أسس الرياضة**. وقد أفاد الفلاسفة في نقد المشكلات الفلسفية استناداً الى المنطق الجديد الذي قدمه رسل اليهم. يقول رسل «إن المنطق هو أساس الفلسفة. وإن المدارس الفلسفية ينبغي أن تتميز بما لديها من منطق وليس بما لديها من ميتافزيقا».

والفارق الأساسي بين مور ورسل في تناولها للفلسفة يقوم في اسباب رفض رسل لمبدأ جوانية العلاقات. فهو يرى أن هذا المبدأ مرفوض لأسباب رياضية. فاذا كانت العلاقات جوانية فالمثاليون على حق في قولهم بأن الوجود واحد والحقيقة واحدة. **ولكن هذا يعني، في رأي رسل، أن القضايا الرياضية** لا يمكن أن تكون حقائق جزئية. وهي نتيجة مرفوضة. ومن ثم فمبدأ جوانية العلاقات كاذب، والقضايا الميتافزيقية المترتبة عليه كاذبة كذلك. ومعنى ذلك أن خطأ المثالي هو في الأساس خطأ منطقي. وخطؤه مردود الى اكتفائه بشكل واحد للقضايا التي لها معنى، وهو الشكل الحملي، في حين ان ثمة أشكالاً أخرى كشف عنها كتاب **أسس الرياضة**، وهو منطق العلاقات ومنطق كم المحمول.

واهتمام رسل بالرياضيات وبأسسها مواكب لاهتمامه بالمنهج العلمي. فهو يرى أن المشكلات الفلسفية يمكن حلها إذا كان منهج الفلسفة مماثلاً لمنهج العلم. ومن ثم فقد ادخل رسل الرموز في الفلسفة لكي تصبح في دقة العلوم الطبيعية.

وقد وفق كل من مور ورسل في القضاء على هيمنة الفلسفة المثالية في الفلسفة الانكليزية فقد تأثر بهما الفلاسفة الشبان في الأخذ بالتحليل الفلسفي، ورفض المثالية. وذاعت آراؤهم في اميركا خاصة وأنها اتفقت، الى حد ما، مع آراء البراغماتيين الاميركيين من امثال بيرس، 1839-1914، ووليم جيمس، 1842-1910.

ومع أن كلا من مور ورسل قد رفضا المثالية إلا انهما لم يتشككا في إمكان حل بعض المشكلات الميتافزيقية. فقد تصورا أن الحقيقة الميتافزيقية ليست ممكنة فحسب بل ايضاً واردة في فلسفتهما. وكل ما هنالك أن كلا منهما كان رافضاً لأسلوب الفلاسفة في تناول المسائل الميتافزيقية، وكان التحليل، في رأيهما، سواء تم بالمنطق الرمزي أم باللغة العادية، هو الأداة الوحيدة لتوضيح المشكلات الفلسفية من أجل حلها الحل المقبول. وأغلب الظن أنهما لم يكونا على وعي **بأنهما قد مهدا الطريق للثورة الحقيقية**.

وقد كان رائد هذه الثورة تلميذ رسل لودفيغ فتغنشتين 1889-1951. فهو أول فيلسوف تحليلي يذهب الى الحد الاقصى للتحليل فيقرر أن المشكلات الميتافزيقية هي مشكلات زائفة، وأنها ليست بمشكلات اصلاً، وقد عبر فتغنشتين عن هذا المعنى في كتابه **رسالة فلسفية منطقية**، 1921. يقول «إن معظم القضايا والمسائل المطروحة في المؤلفات الفلسفية ليست كاذبة بل خالية من المعنى. ومن ثم فليس في إمكاننا الاجابة عن اسئلة من هذا النوع. وكل ما يمكن قوله هو أنها بلا معنى. وإن معظم قضايا الفلاسفة ومسائلهم إنما تنشأ من فشلنا في فهم منطق لغتنا». والقضايا التي لها معنى فهي تجريبية الطابع. وحيث إن الميتافزيقا ليست تجريبية فهي إذن بلا معنى. أما قضايا المنطق والرياضة فهي تحصيل حاصل، **وغثل لها بقضايا الهوية مثل «P هو P» او قضايا الوسط المرفوع** مثل «P هو إما ب او لا ب». وقضايا تحصيل الحاصل «لا تعني شيئاً لأنها لا تقول شيئاً». ومن ثم فهذه القضايا لا تمثل أية حالة ممكنة لأنها تغطي جميع الحالات الممكنة. وحيث إن قضايا الميتافزيقيين (ومن بينهم رسل ومور) ليست قضايا خاصة بالعلوم التجريبية، ولا قضايا خاصة بالمنطق أو الرياضة فهي إذن قضايا بلا معنى.

الفلسفة إذن، عند فتغنشتين، هي تحليل اللغة، وليست مصدراً لمعرفة العالم على نحو ما يقوم به العلم. يقول في كتابه **أبحاث فلسفية**، 1953، : «إن الفلسفة معركة ضد البلبلة التي تحدث في عقولنا نتيجة لاستخدام اللغة». ومصدر الخطأ في استخدام اللغة هو عدم فهم الطريقة الصحيحة لاستخدام الألفاظ، يقول «إن المشكلات الفلسفية تنشأ حين نسيء استخدام اللغة»، «ويمكننا إزالة كل سوء فهم اذا جعلنا تعبيراتنا اكثر دقة». ومن هنا جاء مغزى عبارته الأخيرة في كتاب **رسالة فلسفية منطقية** يقول: حيث لا نستطيع الكلام حيث ينبغي الصمت.

وكان تأثير كتاب **رسالة منطقية فلسفية** في عالم الفلسفة تأثيراً رائعاً، فقد كان موضوع تعليقات ومناقشات. ومع أن فتغنشتين كان وثيق الصلة برسل إلا انه ذهب أبعد مما ذهب اليه رسل ومور، ولهذا ذاع صيته ليس فقط في امبركا وانكلترا وانما ايضاً في القارة الأوروبية. وقد كان تأثيره واضحاً في دائرة فيينا التي أنشئت عام 1923. وهي جماعة من الفلاسفة وعلماء الرياضة والفيزياء تربطهم رابطة التشابه في حركة فلسفية واحدة اطلق عليها اسم الوضعية المنطقية احياناً، واسم

التجريبية المنطقية احياناً اخرى. والرابطة التي ربطت هذه الجماعة الاتفاق على جعل الفلسفة علمية الطابع، فيطبق عليها ما يطبق على العلم من دقة وصرامة حتى تزول الألفاظ الغامضة. وكان رائد هذه الجماعة هو مورتس شليك 1882-1936 الذي انتهى الى الفلسفة عن طريق دراسته للعلوم الطبيعية، وشغل منصب الأستاذية في جامعة فيينا عام 1922، وهو المنصب الذي كان يشغله قبله ارنست ماخ. ولم يلبث شليك، وهو في هذا النصب أن التفّ حوله مفكرون لمعت أسماؤهم في مجال التحليل الفلسفي المعاصر امثال وايزمان ونيرات وفايغل وكاوفمان وكارناب وجودل. وكان فتغنشتين على صلة بدائرة فيينا وإن لم يحضر اجتماعاتها. وكان شليك يروج لأفكار مماثلة لبعض افكار فتغنشتين. وثمة وقائع تؤكد أن كتاب **رسالة فلسفية منطقية** قد أدى دوراً هاماً في بلورة افكار دائرة فيينا أو ما اطلق عليها بعد ذلك اسم الوضعية المنطقية.

وقد أدت الوضعية المنطقية دوراً هاماً في تاريخ الحركة التحليلية بفضل نظريتين. **النظرية الاولى تدور على القول بأن القضايا الميتافيزيقية برمتها خالية من المعنى.** وهنا تتفق الوضعية المنطقية مع فتغنشتين (ولكن لأسباب متباينة) في أن المشكلات الميتافيزيقية هي مشكلات زائفة وبلا حلول. ذلك أن منطق اللغة نفسه يحتم ان تكون مفردات اللغة وعباراتها منصرفة الى مسميات في عالم الواقع الذي نحسه فعلاً او امكاناً. والقضية الميتافيزيقية بهذا المعنى لا يمكن تحقيقها، وهذا معناه أنها عبارة بغير معنى. وقد عرَّف كارناب وهو واحد من الفلاسفة البارزين في الوضعية المنطقية، القضية الميتافيزيقية بأنها «تلك التي تزعم انها تعرفنا بشيء هو خارج نطاق اي تجربة».

أما النظرية الثانية فهي تدور على تحليل اللغة العلمية، وقد اضطلع بهذا الجهد كارناب في كتابه **الأساس المنطقي في التركيبات اللغوية**، 1934. وكان قد سبقه فتغنشتين الى التنبيه بأن قواعد المنطق ليست إلا قواعد اللغة، وأن هذا التوازي بين قواعد المنطق وقواعد اللغة يشكل تماثلاً بين النسقين. فكما أن المنطق الصوري حين يستخرج قواعد الاستدلال السليم لا يقصر اهتمامه على مشكلة بعينها في هذا العلم أو ذاك، بل يستخرج القواعد المنطقية العامة، فكذلك في تحليل اللغة ينبغي مجاوزة حدود اللغات القائمة وحصر الانتباه في البناء الصوري المنطقي للغة من حيث هي لغة، أي من حيث هي لغة رمزية. ومن ثم بدأ كارناب في وضع الرموز التي تسهم في تكوين الصيغة المصوِّرة للواقعة المراد تصويرها، ثم في وضع قواعد اشتقاق صيغة من صيغة اخرى، بادئاً هذه القواعد بطائفة من البديهيات التي هي عبارة عن تحديد لاستعمال الرموز المنطقية، ليشتق بعدئذ من البديهيات ما يترتب عليها من نتائج. ولهذا فإن ابرز ما يميز كارناب في مجال التحليل هو اشتغاله بالسميوطيقا أو علم الرموز وهو ينقسم ثلاثة اقسام:

1 ـ البرغماطيقا وهي البحث في الرموز اللغوية وهي لا تزال صورة من صور السلوك الانساني، أي من حيث هي تعبير عن عقائد قائليها. فالعلاقة هنا بين الجملة وبين االاعتقاد الذي جاءت الجملة لتعبر عنه هي علاقة براغماطيقية.

2 ـ السمانطيقا هي البحث في مدلولات الألفاظ وتشتمل على الدراسات التي تترجم لغة الاشياء الى لغة شارحة. ولغة الاشياء هي لغة الحديث العادية التي يستخدمها الناس ليتحدثوا عن الاشياء التي يريدون ان يتحدثوا عنها. أما اللغة الشارحة فهي لغة للغة.

3 ـ السنتاطيقا هي البحث في العبارات اللفظية نفسها من حيث تركيبها وتكوينها، وفي معنى الصدق، وفي الاستنباط المنطقي.

وفي انكلترا ذاع صيت الفريد آير، 1900-؟، كممثل للوضعية المنطقية بسبب كتابه **اللغة والحقيقة والمنطق**، 1936، مع أنه هو نفسه ينفي تمثيله لهذه الحركة الفلسفية على نحو ما جاء في كتابه **جزء من حياتي**، 1977. إلا أنه يعود فيؤكد أن **«أحداً، باستثنائه هو، لا يعنيه أن يقال عنه إنه وضعي منطقي»** وذلك في مقال له عن «دائرة فيينا» منشور في كتاب بعنوان **المعقولية والعلم** 1982، بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد مورتس شليك. ومهما يكن الأمر فإن الفكرة المحورية في كتاب آير تدور على «مبدأ التحقيق». واستناداً الى هذا المبدأ يمكن الحكم على عبارة ما أنها ذات معنى إذا توفرت شروط معينة. وهنا يفرق آير بين نوعين من التحقيق: التحقيق القوي والتحقيق الضعيف. التحقيق القوي يكون حين تأتي الخبرة الحسية مدعِّمة لصدق القضية تدعيماً تاماً، وأما الضعيف فيكون حين تأتي الخبرة الحسية مدعمة لصدق القضية على وجه الاحتمال. ولما كانت القوانين العلمية في العلوم الطبيعية يستحيل فيها التحقيق الذي يجعلها يقينية فتحقيقها إذن من النوع الضعيف. واذا استثنينا العلوم الرياضية باعتبار ان قضاياها تحصيل حاصل وجدنا ان التحقيق دائماً هو على سبيل الاحتمال. فالسؤال إذن في التحقيق يكون على النحو التالي: هل هناك من الخبرات الحسية ما له صلة بتقرير صدق العبارة أو كذبها؟ فإن كان الجواب بالنفي كانت العبارة كلاماً فارغاً غير ذات معنى على الاطلاق. ويرى آير أن ثمة طريقين

لتحقيق العبارات، طريق مباشر وآخر غير مباشر. «العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق مباشر اذا كانت هي نفسها عبارة شهادية (اي عبارة تدل على ما يمكن مشاهدته مباشرة). . . والعبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق غير مباشر لو وفت بالشرطين الآتيين: أولاً، لو كانت بالاضافة الى مقدمات أخرى تستتبع عبارة أو أكثر مما يمكن تحقيقه مباشرة، وثانياً، لو كانت هذه المقدمات الأخرى لا تتضمن عبارة غير تحليلية او غير ممكنة التحقيق بطريق مباشر. وتأسيساً على ذلك فإن آير يرى أن مما يميز الميتافزيقي أن عباراته لا تصف شيئاً مما يمكن أن يخضع للملاحظة، بل ليس ثمة قاموس يسمح بتحويل العبارات التي يقولها الميتافزيقي الى عبارات يمكن تحقيقها بطريق مباشر أو غير مباشر. ويبقى بعد ذلك ان الفلسفة ليست الا تحليلاً للغة، وكشفاً لزيف القضايا الميتافزيقية.

بيد أن دائرة فيينا لم تدم طويلاً. فقد قضت الفاشية في المانيا والنمسا على الفكر الحر، بل إن الغالبية العظمى من اعضاء دائرة فيينا قد غادروا النمسا قبل الحرب العالمية الثانية، الى اميركا حيث احتلوا مراكز مرموقة في الجامعات. وقد انتهت دائرة فيينا رسمياً بموت شليك إثر اصابته برصاصة قاتلة من احد طلابه عام 1936. إذ تبنى، وزير التعليم في النمسا وقتئذ، سياسة رجعية فاستبعد اساتذة الفلسفة التحليلية من جامعات فيينا. وعندما استولى النازيون عام 1938 على النمسا أصبحت الدولة اكثر عداء، فاحتل اللاهوتيون مناصب الاستاذية.

وعندما عاد هربرت فيغل الى فيينا في عامي 1964،1954 لاحظ ان قسم الفلسفة معادٍ لأفكار الفلسفة التحليلية، والتجريبية المنطقية، وأن الهيغلية والوجودية والكاثوليكية هي الفلسفات السائدة.

ومع ذلك فان تأثير الوضعية المنطقية لم ينته بانتهاء دائرة فيينا. فقد اصبحت افكارها موضع جدل في جميع انحاء العالم بسبب زعمها أن الميتافزيقا خالية من المعنى. ذلك ان هذا الزعم من شأنه توجيه ضربة قاضية للدين، لأن الدين ينطوي على علم اللاهوت، وعلم اللاهوت نوع من الميتافزيقا. وقد أفضت هذه المواجهة بين الوضعية المنطقية والدين الى جدل خصب. بل من شأن هذا الزعم ايضاً توجيه ضربة قاضية للأبحاث الميتافزيقية التقليدية، وذلك بسبب تحديد مجال الفلسفة بتحليل اللغة ليس إلا.

وفي اميركا اختلطت افكار دائرة فيينا بالتراث البراغماتي، إذ إن بينهما سمات مشتركة. وقد استطاع كوين W.V. Quine التعبير عن هذه السمات المشتركة في كتابه **كلمة وشيء**، 1960.

والوضعية المنطقية، في نهاية المطاف، ليست إلا إحدى تيارات الحركة التحليلية. وثمة تيار آخر يعرف باسم التحليل اللغوي وهو ليس مماثلاً لتيار الوضعية المنطقية. فلم يكن للتحليل اللغوي مؤسسة رسمية. إنه مجرد اسم يطلق على فلاسفة متباينين ليس بينهم سمة مشتركة سوى الاهتمام بالفلسفة، يتقدمهم لودفيج فتغنشتين. والغريب في أمر هذا الفيلسوف انه قد عدل من افكاره التي سجلها في كتابه **رسالة منطقية فلسفية** ابتداء من عام 1930 حتى مماته. ومن ثم يمكن التمييز بين فتغنشتين الشاب وفتغنشتين الشيخ. وافكاره الجديدة منشورة في كتاب **ابحاث فلسفية** وهو مكون من جزءين انتهى فتغنشتين من أولهما عام 1945. وثانيهما بين عامي 1949،1947. يقول في مقدمة كتابه «**ثمة اخطاء جسيمة فيما كتبته في الكتاب الاول». فالتحليل، عن فتغنشتين الشيخ** ينصب على اللغة لمعرفة الطريقة التي تستخدم في الألفاظ بالفعل. فيوضح لنا أن كثيراً من مشكلات الفلسفة تنشأ مثلاً من استخدام كلمة ما في سياق مخالف للسياق الذي كان يجب أن توضع فيه «ويزول ذلك اللبس وسوء الفهم المتعلق باستخدام الألفاظ اذا ما استبدلنا صورة تعبير بصورة اخرى، ونستطيع أن نسمي ذلك (بتحليل) صورة التعبير». ومن شأن سوء فهم اللغة ان يسبب «قلقاً لغوياً» وان يعزى بالبحث عن مسائل ميتافزيقية وعن اجابات لهذه المسائل. وهذه المسائل، في جوهرها، ليست مسائل حقيقية، ومن ثم ليس لها اجابات. مهمة الفيلسوف إذن ليست مقصورة على التدليل على أن القضايا الميتافزيقية خالية من المعنى، ولكنها ممتدة الى البحث عن جذور «القلق اللغوي» استناداً الى التحليل اللغوي، وبالأخص اللغة العادية. وبذلك تنحل القضايا الميتافزيقية دون أن تُحل.

ومع ذلك فإن فتغنشتين لم ينفرد بالتحليل اللغوي. فثمة نفر من الفلاسفة انشغل بهذا التحليل دون أن يكون على صلة بفتغنشتين مثل غلبرت ريل وجون ويزدم.

إن كتاب ريل الاساسي عنوانه **مفهوم العقل**، يبين فيه أن الثنائية بين العقلي والفزيقي إنما هي ناشئة عن اضطراب في الألفاظ الخاصة بما هو عقلي، وأن ديكارت قد اخطأ في الترويج لهذه الثنائية. وقد استخدم ريل منهج التحليل اللغوي في بيان فساد مفهوم الثنائية.

أما ويزدم فمع أنه كان تلميذاً لفتغنشتين إلا أنه قد اضاف بُعداً جديداً للتحليل اللغوي، وهو بُعد التحليل النفسي في

كتابه **الاصل اللاشعوري في فلسفة بركلي**، 1953. إنه يتفق مع فتغنشتين في أن الميتافزيقا ليس لها معنى، ولكنه يضيف قائلاً إنه ليس لها معنى الا من حيث انها تصوير لحياة الفيلسوف الباطنة، وتعبر عما يدور في نفسه من نوازع ونزوات. الميتافزيقا إذن أساسها سيكلوجي، والتحليل النفسي كفيل بالكشف عن الأسس اللاشعورية التي تقوم عليها الميتافزيقا. فكل فيلسوف يحاول أن يفرض علينا نظرياته من حيث أنها ذات صبغة موضوعية. ولكن ليس ذلك بالصحيح، كما يقول المؤلف، وانما الصحيح أن الذاتية متغلغلة في تكوين المذاهب الفلسفية. وويزدم هنا يتفق مع الوجودية. ولكنه يحاول أن يعلل في كتابه **تحوير الفلسفة** 1947 الأسباب التي تدفع هذا الفيلسوف الى أن يزعم أنه موضوعي، وذاك الفيلسوف أنه ذاتي. تعليل ويزدم أن الفيلسوف عندما يتواضع يرى نفسه عاجزاً عن معرفة الحقيقة المطلقة، ومن ثم يتنكر للموضوعية، ويحسب أحكامه كلها ذاتية. غير ان الشعور بالتواضع قد ينقلب الى شعور بالغرور. فالتواضع من شأنه أن يدفع الفيلسوف الى الانسحاب من العالم، ولكن الانسحاب ذاته قد يدفع الى الغرور فيرى الفيلسوف نفسه مشرفاً على الكون من عليائه فيلوح له أن في إمكانه إدراك القيمة الموضوعية للواقع. ويضرب المؤلف ذلك مثلاً بالفيلسوف الالماني كانط. إنه في البداية متواضع، غير انه يتنكر لهذا التواضع في النهاية فيسيطر عليه الغرور. من حيث هذه الوجهة الفلسفة لها معنى عند ويزدم. والاهتمام بالفيلسوف، عندئذ، هو اهتمام بشخصه، وتاريخ الفلسفة لن يكون الا تاريخ حياة.

ولم يكن ويزدم هو اول من ادخل تعديلات على آراء فتغنشتين. فثمة نفر من الفلاسفة التحليليين رفض النزعة العدمية عند فتغنشتين بالنسبة الى مستقبل الفلسفة. فقد كان يرى أن ليس ثمة اي دور للفلسفة الا ازالة الغموض اللغوي، من بين هذا النفر من الفلاسفة ستروسن وأوستن.

فستروسن لا يرى اي تناقض بين التحليل اللغوي ونوع معين من الميتافزيقا. اذ هو يميز بين نوعين من الميتافزيقا: الميتافزيقا الوضعية التي تقنع بوصف حدود اللغة. والميتافزيقا التصويبية التي تعيد النظر في هذه الحدود من أجل تصحيح المسار، ومن ثم يمكن تكوين نظرية عن العالم استناداً الى التحليل اللغوي.

أما جون أوستن فقد كان مقلاً في انتاجه مثل فتغنشتين، ولكنه كان ذا تأثير عظيم على طلابه. كان مقتنعاً بأن دراسة اللغة لها أهمية عظمى في تناول المسائل الفلسفية. وكان متفقاً مع ويزدم في أن ليس كل ما ألفه الفلاسفة كاذباً بل غامضاً. ومع ذلك فقد، انفرد اوستن بأسلوب تناوله لإزالة هذا الغموض. فقد لفت الانتباه الى ثراء اللغة الانكليزية فيما تنطوي عليه من قواعد، بمعنى أن التغيرات في القواعد تفضي الى تغيرات في المعاني، ومن ثم فإن دراسة قواعد اللغة هامة من الوجهة الفلسفية. الأمر الذي يستلزم تأسيس علم اللغة وهو علم يفوق ما انجزه الفلاسفة التحليليون من مهام. ويرى أوستن ان الوقت لم يحن بعد للتأمل الفلسفي. إذ ينبغي ان ننشغل في البداية بمعرفة الأسلوب الذي تعمل به اللغة قبل أن نخوض في تناول المسائل الفلسفية ومحاولة حلها. ومن هنا فان اوستن لم يذهب الى ما ذهب اليه فتغنشتين بشأن تحديد مصير الفلسفة.

هذه هي قصة الفلسفة التحليلية، وهي قصة استغرقت من الزمان ثمانين عاماً. وهذه فترة زمنية وجيزة، ومع ذلك فنتائجها الفلسفية خصبة للغاية. فقد احدثت ثورة في الفلسفة، وهي ثورة لم تنته بعد. فليس في إمكان اي فيلسوف تجاهل اهمية اللغة عند محاولة حل المسائل الفلسفية. ويبقى بعد ذلك تحديد مستقبل الفلسفة. هل هو محصور في ازالة جميع الألغاز الفلسفية على نحو ما يرى فتغنشتين، أم هو محصور في تأسيس ميتافزيقا تستند الى التحليل اللغوي على نحو ما يذهب ستروسن؟

مراد وهبه

التراثية

Traditionalism
Traditionalisme
Traditionalismus

تراثية ـ نسبة الى تراث؛ وتحمل على ثلاثة معانٍ تفصح عن نفسها بصورة إجمالية أولية. المعنى الأول لتراثية يتحدد بكونها ظاهرة منسوبة الى تراث، أي متحدرة من الوضعية التي تشير الى دلالاته ووظيفته النظرية المعرفية والايديولوجية. والمعنى الثاني يقوم على كونها تحديداً اصطلاحياً لمذهب أو لنزعة ترى في التراث مبتدى ومنتهى الوجود الانساني الذهني أو المادي (الاقتصادي، التقني. . .) أو الذهني والمادي معاً. أما المعنى الثالث فيتمثل بالنزوع الى الحفاظ على السياق الحقيقي لحدث اجتماعي ما، أي بعيداً عن انتزاعه من دلالاته وآفاقه ووظائفه التراثية.

فعلى صعيد المعنى الثاني لتراثية تغدو هذه تعبيراً آخر لماضوية أو وجهاً من أوجهها، وذلك في حال النظر الى التراث على أنه معادل للماضي. أما على صعيد المعنى الثاني للمصطلح المعني فإن هذا الأخير يبرز بمثابته تعبيراً عن الموضوعية في البحث في الحدث الاجتماعي وعن الالتزام بمقتضياتها وقواعدها.

والحق أن كثيراً من اللبس يحيط بكلمة تراثية بسبب من أن الكلمة المنسوبة اليها تعاني، بدورها، من كثير من اللبس والغموض في جلّ ما كتب عنها من دراسات استشراقية وعربية. ومن هنا، كان من الضروري ان يتم تناول الأولى في اطار الثانية، التي يغدو تبيان مقوماتها الأساسية أمراً ضرورياً أولياً.

* * *

لم تكتسب كلمة التراث بمعناها النظري المتداول حالياً الا في مراحل قريبة العهد تنطلق، على نحو رئيسي، من العقد الثالث من هذا القرن. ولكنها كانت موجودة ومعروفة من قبل ذلك بقرون عديدة. وربما كان القرآن من أقدم النصوص التي وردت فيها هذه الكلمة، وذلك في سورة الفجر ﴿وتأكلون التراث أكلاً لماً﴾ (الفجر، 19) وهي، هنا، تعني الميراث.

والملاحظ أننا لا نجد للتراث مادة معينة في معاجم اللغة العربية. ويرى أحد الباحثين أن هذه الكلمة «مأخوذة من مادة (ورث)، التي تدور معانيها حول حصول المتأخر على نصيب مادي او معنوي ممن سبقه. وأجمع اللغويون على أن التراث ما يخلفه الرجل لورثته، وان تاءه أصلها الواو: أي (الوراث)... وهكذ يدور قلب الواو المتصدرة لهذه الكلمات تاء، لأنها أجلد من الواو وأقوى، ولا تتغير بتغير أحوال ما قبلها كما يقولون».

والملفت للنظر أن تلك الوضعية، التي أحاطت بعملية تبلور واستمرار الكلمة المعنية خلال قرون عديدة، جعلتها تفهم على أنها وجه من أوجه الماضي في حال ولوجه في الحاضر. وعلى أساس ذلك، ندرك المغزى والدلالة المنهجية للقول المأثور التالي: الذي خلّف ما مات.

والحق، أن كلمة تراث حين دخلت الاستعمار المعاصر، فقدت أحد بعديها، اللذين حافظت عليهما من قبل.

فلقد جرى على أقلام جمع كبير من الكتاب والمؤرخين العرب والاجانب، الذين تناولوا تلك الكلمة بالمعنى النظري، خلط بينها وبين مصطلح التاريخ، اعتقاداً بأن الأمرين يمثلان واقعاً ومصطلحاً واحداً. وقد ظهر عقم هذا الموقف على الصعيد النظري. اذ إن البحث العلمي النظري - واللغوي - في ذينك الأمرين يظهر أنهما متباينان، وان كانا، من موقع آخر، مرتبطين ببعضهما بعضاً. اضافة الى ذلك يبرز مصطلح الموروث بمثابته متمايزاً عن التراث. ولكن هذا كله يفصح عن نفسه عبر تحديد وضبط العلائق بين ذينك الأخيرين من طرف، وبين الحدث الاجتماعي من طرف آخر.

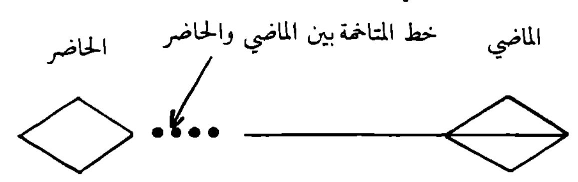
إن منطلق الفعل التاريخي والتراثي يكمن في الفعل الاجتماعي متمثلاً بالحدث الاجتماعي. ويفهم تحت هذا الأخير كل مظاهر الحياة الاجتماعية في تموضعها، أي حيث لا تكون بعد قد دخلت مجرى الزمن التالي عليها. وهي، بصفتها هذه، تمثل المادة الاجتماعية للبحث الاجتماعي، أي موضوع بحث خاص بالعلوم الاجتماعية. وهذه الأخيرة تتصدى لموضوع بحثها ذاك من مواقع مختلفة، ولكن مشتركة في انها لا تتجاوز تموضع تلك الظاهرات، أي إنها لا تنظر اليها في **سياقها من مجرى الزمن التالي عليها.**

ان الحدث الاجتماعي نفسه إذ يدخل مجرى الزمن التالي عليه يكتسب سياقاً تاريخياً يجعل منه صيرورة. وحيث يتم ذلك، يتحول الحدث الاجتماعي إلى حدث تاريخي. أما هذا الأخير فيشتمل على سمتين. الأولى تتجسد بـ البعد التطوري الخاص بكل علم من العلوم، بحيث يمثل هذا البعد جُماع التطور الحاصل في مجموع الظاهرات الاجتماعية. أما السمة الثانية فتقوم على أن ذلك الحدث الاجتماعي المجسَّد بتلك الظاهرات، يمتلك من الخصائص الذاتية النوعية ما يجعل منه موضوع بحث علمي مستقل استقلالاً نسبياً لعلم مستقل. يبقى أن هذا الأخير هو علم التأريخ بصيغه المتعددة (علوم التأريخ السياسي، والاقتصادي، والثقافي..) وبمشكلاته المنهجية التأريخية الموحدة والمتكاملة.

وثمة نقطة أخرى تتصل بالحدث التاريخي. تلك هي أن هذا الأخير يبقى، بصفته تاريخاً، في حدود الماضي. وهذا، بدوره، يشير الى أن الحدث المعْني، في صيغته العامة، لا يمتلك بعداً تطورياً فحسب، بل كذلك بعداً ماضوياً. هذا يقال بمعنى أن حدود التاريخ العيني تنتهي عند نهاية الماضي أو اللحظة الماضية، المنصرمة.

إن لحظة التطور، التي يجسدها الحدث التاريخي والتي تمنحه هي شخصيته بما هو بعد تاريخي، تتوقف مع نشوء اللحظة الحاضرة. وتوقفها هذا توقف نسبي متحدر من توقف الماضي، التاريخ، عند حدود الحاضر. بكلمة يمكن القول، ان التاريخ

هو الماضي في بعده التطوري. وعلى نحو تصويري نعبر عن تلك النتيجة كما يلي:

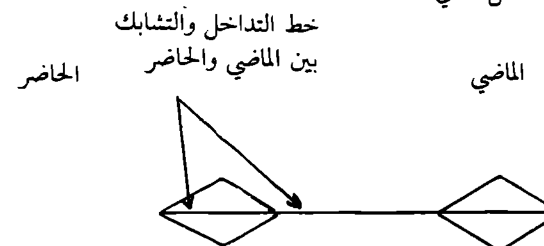


هذا الأمر، مجملاً وبصيغة منطقية، عبر عنه الجرجاني بقوله: إن الماضي «هو الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك». أما اذا نظرنا الى الزمان من موقع كونه متصلاً وموقع كونه منفصلاً، استبان لنا سياقاه التاريخي والتراثي، هذان السياقان اللذان ينطلقان، اساساً، من حدث اجتماعي ما وقع في الماضي.

وبناء على ذلك، يصبح علم التأريخ هو العلم الذي يعالج الماضي في بعده التطوري ومن ثم، فإن موضوع بحث ذلك العلم يتمثل بهذا الماضي.

****

اذا كان التاريخ هو الماضي في بعده التطوري، فإن التراث هو الماضي في بعده التطوري موصولاً بالحاضر ومتداخلاً فيه ومتشابكاً به. إذا كان الماضي (التاريخي) مستمراً حتى حدود الحاضر ولا مستمراً فيما بعد ذلك، فإن التراث يجسد الاستمرارية من الماضي الى الحاضر. أي إن هذين الأخيرين، مجتمعين في بعديهما التطوريين، يؤلفان التراث. وبذلك، تتكشف العلاقة الجدلية بين خطّي الاستمرارية واللااستمرارية بصفتها علاقة بين التاريخ والتراث. ونمثل على هذه المسألة بالشكل التالي:



لم يعد، وفق ذلك، وارداً أن نتحدث عن خط متاخمة بين الماضي والحاضر، إنما أصبح الحديث يتصل بوجود خط تداخل وتشابك بينهما. ومن هنا، أصبح لزاماً علينا أن نصحح القول التالي الذي اطلقه ريمون آرون والمتعلق بالمسألة العتيدة: إن التاريخ «هو حوار الماضي مع الحاضر، حواراً يكون فيه للحاضر زمام المبادرة»؛ فنقول: إن التاريخ «هو حوار الماضي مع الحاضر عبر التراث، حواراً يكون فيه للحاضر زمام المبادرة. وهذا ما نستطيع استنباطه من قول لايبنتز بأنه «في الحاضر يتشابك الماضي بالمستقبل». ذلك أن عملية التشابك هذه تتجسد بالسياق التراثي.

تلك النظرة الى المسألة تضع حداً للخلط بين مصطلحي التاريخ والتراث. فبالإضافة الى ما لاحظناه آنفاً من أن بعض الباحثين والكتاب اذ يتحدثون عن هذين الأخيرين فكأنهم يتحدثون عن مصطلح واحد وواقع واحد، نواجه بعضاً آخر من الباحثين والكتاب الذين يرون في التاريخ مصطلحاً وواقعاً اكثر شمولاً من مصطلح وواقع التراث، واصلين، من ثم، الى القول بأن التاريخ يجب أن يحفظ كما هو، لا يقطع ولا يسقط منه أي جزء.

وبسبب من الأهمية المنهجية المبدئية لهذه المسألة، يحسن بنا إيضاحها بمزيد من التدقيق عبرما ندعوه تركة شعب ما. فها هنا نتبيّن خط التداخل والتشابك مجسداً باستمرارية تجمع، في نسق جدلي، بين الماضي والحاضر، كما نتلمس الاتجاه الذي تجسده تلك التركة في شخصها ويقوم على تعايش سلمي أو صراعي بين ذينك البعدين الوجوديين. أما هذا التعايش فيمكن أن يكون معروفاً ومدركاً بمجموع سماته أو بمعظمها في الوعي القومي لذلك الشعب، في هذه الحال، تكتسب التركة المعنية طابع تقاليد متجذرة في حياة الواقع الشعبي.

وجدير بالانتباه والتقصي المدى العميق وغير الظاهر للعيان، اكثر الأحيان، لتداخل التقاليد في حاضر شعب ما. فعمق هذا التداخل يجعلنا، في بعض الحالات، نعتقد أن الحاضر ليس حاضراً بقدر ما هو تقليد متحدر من الماضي، وأنه، من ثم، لا يوجد بقدرته الذاتية بقدر ما يقوم على معطيات هذا الأخير. وربما كان اكثر وضوحاً وخطورة من الناحية الاجتماعية، اذا اخذنا بالحسبان ما يسمى بالتراث الشعبي والفولكلور الشعبي. فكثيراً ما يستخدم هذان التعبيران في الحياة الثقافية العامة، مثيرين محرضات كبرى على صعيد البحث في الظاهرة التراثية القومية الخاصة والعامة.

واذا سلّطنا مبضع البحث العلمي باتجاه كثير من الاغاني والتقاليد المنتشرة في الوسط الشعبي العربي، وجدنا انها تتحدر من مراحل الانحطاط الكثيرة التي مرّ بها العالم العربي؛ وهي، بذلك تشكل عائقاً أمام الجديد من عناصر التقدم بمختلف مناحيه. إن مثل هذه الوضعية جعلت بعض الباحثين والكتاب يطلقون «التأكيد حيناً أو الظن حيناً آخر بأن ماضي بعض... الشعوب عبء على حاضرها ومستقبلها معاً، وأن حركة الذين

لا أمجاد لهم في التاريخ اكثر ديناميكية، وأسرع عطاء وجداء، من حركة المبهوظين بأمجادهم».

* * * *

ان التراثية ـ بمعنى الظاهرة ـ تتمتع، بمثابتها مشاركة للماضي في أحد أبعادها وعبر وجهيها الأساسيين المادي والذهني، بوجود موضوعي مستقل عن مبضع الباحث فيه والمؤرخ له. وعلى ذلك، فإن مهمة هذين الأخيرين تتركز في الانطلاق 1) من أن التراثية نشأت على نحوٍ موضوعي ينطوي بطبيعة الحال على عنصري الذاتية والحرية و 2) من أن الباحث والمؤرخ لا بد وأن يمتلكا منهجاً يتيح لهما تقصي تلك الظاهرة من موقع موضوعية معمقة، جدلية. وفي ضوء هذين التوجهين تفصح المادة التراثية عن نفسها، مطالبةً إيانا بالتنقيب فيها بغية الإحاطة الدقيقة بقانونيتها الأساسية.

إن الناس، في سياق أنسنتهم لمحيطهم الطبيعي والاجتماعي، يجدون أنفسهم أمام موروث من العلاقات الانتاجية الاجتماعية والمنجزات التقنية والافكار السياسية والاخلاقية والعلمية الخ... فهم يجدون أنفسهم، والحال كذلك، مدعوّين الى الانطلاق من ذلك الموروث، محتفظين ببعض عناصره أو معدلين فيها عموماً أو رافضين عناصر أخرى منه. وهذا يشير الى أنهم، في وجودهم النّشط، لا ينطلقون من صفر، وانما عليهم، ضمناً أو بصورة مفصح عنها، الاقرار العملي والنظري أو الذهني بوجود محيط طبيعي اجتماعي يمثل، في واحد أو أكثر من أوجهه، حصيلة أسهمت في تكوينها أجيال سالفة سابقة.

أما العوامل الكامنة وراء ذلك فمتعددة، يبرز منها اثنان. الأول يتمثل في أن التركيب الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع السابق لا ينحسر كلياً مع نشوء المجتمع الجديد. فعناصر منه كثيرة أو قليلة تستمر في وجودها ضمن المجتمع الجديد هذا، ولكن عبر اكتسابها خصائص ووظائف معدلة أو جديدة تستجيب بصورة أو بأخرى لمقتضيات الوضعية المستجدة. وبذلك، فالجديد، هنا، ليس مطلقاً، وانما هو ـ في سياقه العام والاجمالي ـ نسبي.

أما العامل الثاني فيعلن عن وجوده مجسداً باستقلالية نسبية للبناء الفوقي للمجتمع، أي ـ تخصيصاً ـ الوعي الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية. فالعنصر الأول من هذين الأخيرين ليس حصيلة ذلك المجتمع وحده، أي حصيلة نشاطنا الذهني فحسب. انه، كذلك، نقطة تقاطع تلتقي فيها صيغ من الوعي الاجتماعي لواحد أو لأكثر من واحد من المجتمعات السابقة.

هكذا نواجه واقعاً آخر متمثلاً بالموروث. فهذا يتحدر من التراث، دون أن يكون متطابقاً معه. فالثاني، التراث، هو اصطلاح يعبر عن واقع استمرارية الماضي في الحاضر في صيغتها العامة والشاملة، بغض النظر عن مظاهرها وتجلياتها العينية، وهذا يعني، ضمناً، أن التراث معادل للتراثية من حيث كونها ظاهرة عامة، غير متموضعة وغير داخلة حيّز الفعل العيني. فهي، والحال كذلك، حركة مجردة معمّمة.

واذا ما حللنا تلك الحركة في سياق تموضعها العيني الخاص، نواجه الموروث. وهذا يشير الى أن الموروث هو، من التراث او التراثية، بمثابة الخاص من العام. ذلك هو الوجه الأول من المسألة. أما وجهها الآخر فينهض على أن الموروث **ينطوي على فعل التملك العضوي أو القصدي، بحيث ينظر الى الموروث على أنه هو التراث (التراثية) مُتملَّكاً. وفعل التملك، هنا، يمثل وضعاً عينياً. وهكذا تتضح علاقة الموروث بالتراثية بأنها، أيضاً علاقة العيني بالمجرد**: اذا كان الموروث هو التراث، التراثية، مُتملكاً ومحللاً الى مكوناته الخاصة، فان التراث هو الموروث مركّباً من مكوناته وفي طور الامكان التملكي. وخليق بالذكر أن فعل التملك العضوي والقصدي لا يقتصر على الموروث الذهني بأشكاله المتعددة (علمية ودينية وأخلاقية وعاطفية وفلسفية...)؛ فهو يشتمل أيضاً على الموروث المادي.

* * * *

حين نتحدث عن الموروث بمثابته ظاهرة تراثية أو بمثابته تراثاً في طور الفعل المتملك، قصدياً، فإننا نكون في دائرة الحديث عن توليد وانتاج واعِيَيْن قاصدين للمعرفة التراثية. وتوليدنا وانتاجنا لهذه المعرفة يضعاننا أمام عناصر تراثية محددة نمتلكها عبر ما نطلق عليه الاستلهام التراثي والتبنّي التاريخي ـ وهما طريقان يقودان الى امتلاك تلك العناصر في مصداقيتها النسبية ذات الافق الإطلاقي أو في مصداقيتها المطلقة ذات الأفق النسبي.

ان عملية توليد وانتاج واعيَيْن قاصدين للمعرفة التراثية تبرز وتفصح عن نفسها من خلال تثبيت وتكريس تقاليد قائمة موروثة، وتكوين تقاليد جديدة أدبية أو فنية أو سياسية الخ...، وذلك بتحويلها الى موروث بالنسبة الى مراحل لاحقة. وتمر تلك العملية بمرحلتين، مرحلة التوليد، ومرحلة التمثل والاستنفاد. الأولى تكتسب وجوداً عينياً عبر تموضعها

بصيغة حدث اجتماعي في مجراه الزمني اي التاريخي، الذي يتوقف عند حدود اللحظة المعاصرة. ذلك لأنّنا، هنا، ننطلق من أن الحاضر يمثل ماضياً بالنسبة الى مرحلة لاحقة. في هذا الحاضر (الماضي) تتم تلك المرحلة الأولى. واذ نحن نعلن بوعي عن تكوين تقاليد جديدة، فإننا بذلك نطمح الى أن نجعل منها موروثاً بأيدي ابناء المستقبل.

وعلى ذلك، فإن المرحلة الثانية من عملية التكوين المشار إليها تحقق وجودها العيني، حالما يكتسب الحدث الاجتماعي سياقه التراثي، منتقلاً على هذا النحو في سياقه التاريخي ومحققاً أفق التواصل بين الماضي والحاضر.

واذا ما اخذنا بالاعتبار دور التقليد في صياغة وضعية اجتماعية أو فكرية ما بكثير أو قليل من الموضعة. وبهذا المعنى، يمثل التقليد أحد أوجه الايديولوجية السائدة في مجتمع ما. من هذا الموقع يفهم أنه، أي التقليد موروثاً كان أو مكوَّناً **بقصدية، يمكن أن يمارس دوراً كابحاً للتقدم، كما يمكنه أن** يمثل قوة حافزة ومولدة لهذا الأخير. ومن هنا، فإن البحث في التراثية (التراث) ليس بمستطاعه الا أن يأخذ بعين الاعتبار التقليد بما هو مقولة نظرية وواقع يمتلك كل شرائط ومقومات الوجود الفاعل، أيّاً كان المنحى الذي تسلكه هذه الفاعلية.

* * *

نواجه على صعيد الموقف من التراثية ـ بمعنى التراث ـ مجموعة نزعات يمكن النظر إليها مندرجة تحت اطارين، إطار لا تاريخي لا تراثي، وآخر تاريخي تراثي. أما لا تاريخية لا تراثية الأول فتقوم على انتزاع الحدث الاجتماعي من سياقيه التاريخي والتراثي، بحيث يتعذر فهم التاريخ والتراث ضمن افتراضات تمتلك من المشروعية النظرية المعرفية ما يجعلها قادرة علىْ أن تكون مدخلاً الى فهم المسألة. أما تاريخية تراثية الاطار الثاني فتتحدد، أساساً، في البحث عن ذينك السياقين للحدث المعْني وفي البحث فيه وفي الحفاظ عليه. وهذا بعينه هو الذي يسمح باقتراح مثل تلك الفروض وبالسير بها بخطوات متينة مدعّمة.

أما النزعات التي تندرج في الاطار اللاتاريخي اللاتراثي فلعلها كثيرة متباينة، بيد أن الخمس التالية ربما مثّلت أهمها، أو كانت اكثر محاورها دلالة، أو ربما اعتبرت التجليات الكبرى الوحيدة لذلك الاطار وأن النزعات الأخرى، إنْ وجدت، ليست الا مواقف تتمحور حول تلك وتتشابك فيها وتعبر عنها بصيغ غير مباشرة أو مواربة. تلك هي 1) السلفوية؛ 2) العصروية؛ 3) التلفيقوية؛ 4) التحييدوية؛ 5) المركزوية الأوروبية ووجهها المقابل، المركزوية الشرقية.

النزعة الأولى، السلفوية، تنطلق من تصور مركزي يمكن إجماله بالمبدأ التالي: الاسلاف لم يدعوا شيئاً للأخلاف على صعيد المعرفة الأولية. فهؤلاء، بحسب ذلك، عليهم أن ينكفئوا تباعاً الى وراء ليمتحوا من أولئك أجوبة على الأسئلة التي يطرحونها وعلى المسائل الجديدة التي تواجههم. وعلى هذا، فالسلفوية تقوم على تضخيم أحد أبعاد الوجود، الذي هو الماضي، على حساب البعدين الآخرين، الحاضر والمستقبل. اما عملية التضخيم هذه فإنها تمتلك حدّاً انطولوجياً أو وجودياً وابستمولوجيا أي نظرياً مغرفياً واخلاقياً ودينياً وقومياً؛ وذلك بمعنى ان السلفوية ترى في الماضي مبتدى ومنتهى الموقف على تلك الأصعدة. وبحسب هذا التعدد من الأصعدة، نواجه عدة احتمالات للموقف السلفوي. فهو يمكن أن يكون فلسفياً أو أخلاقياً أو دينياً أو قومياً، أو باتجاه آخر، **وفق ما يقتضيه التغير الذي يطرأ على الموقف السلفوي ضمن شروط وظروف اجتماعية أو ذهنية.**

النزعة الثانية، العصروية، تتحدد، من موقع أحد احتمالات تحديدها، بما تحددت به السلفوية، مع الاضافة بأن الحاضر وليس الماضي هو الذي يبرز في هذا الحقل. هذا يتضمن القول بأن النزعة المعنية ترى في الحاضر نقطة المبتدى والمنتهى وجودياً ونظرياً معرفياً واخلاقياً. واذ ما سُحب هذا الوضع على المسألة الاجتماعية الاقتصادية والثقافية، فإن العصروية تدين الماضي معلنةً أنه أسُّ الإشكالية التي تمثل (في العالم العربي مثلاً) ينبوع التخلف الحضاري. وغالباً ما ظهرت هذه النزعة في العالم العربي بمظهر الداعية الى الاندماج بالغرب الاوروبي أو التمثل به، معتمدة، في ذلك، على الوهم العِرقي القائل بغرب آري مبدع وبشرق سامي راكد احياناً، وعلى الحضارة المتوسطية مقابل الصوفية الشرقية أحياناً أخرى.

ان ما يجمع بين السلفوية والعصروية لا يتمثل في النظر الى الماضي أو الحاضر اطلاقياً، أي بعيداً عن سياقهما التاريخي والتراثي فحسب، هنالك عنصر آخر يجعل منهما، ضمن احتمال معين، نسقاً منهجياً واحداً في التفكير. ذلك هو اللحظة العدمية التي تتجسد فيهما. بيد أن هذه الأخيرة وإن ظهرت في كلتا النزعتين، فإن حضورها ليس دائماً على صعيد العصروية. فهنا يمكن لهذه النزعة أن تتجه اتجاهاً مستقبلياً، بحيث نجدها تجمع بين الحاضر والمستقبل.

واذا كانت كل واحدة، من تينك النزعتين محددة على أساس شدّ واحد من أبعاد الوجود على حساب بعديه

الآخرين، فإن التلفيقوية تعتقد أنها قادرة على الامساك بكل تلك الأبعاد دفعةً واحدة. فهي تأبى التفريط بواحد منها، انطلاقاً من أن الكل لا بد وأن يؤخذ به لكي يمكن التوصل إلى معادلة عادلة، وإذا كانت التلفيقوية محقة في مطلبها هذا في النظر الى الكل بمثابة نقطة انطلاق بعين الاعتبار، فإن الطريق التي تسلكها باتجاه هذا الهدف لا تخرج عن دائرة من المفهومات والادوات العاجزة عن تحقيق معادلة عادلة. إن تلفيقويتها تبرز وتُفصح عن نفسها في نظرتها الى الأبعاد الوجودية، على أنها وضعيات معطاة على نحو ناجز، قطعي، أي على نحوٍ ميتافزيقي، أولاً، وفي اعتقادها بأن الحقيقة هي جماع تلك الأبعاد كما هي، أي دون اخضاع النظر اليها الى رؤية تنهيجية نقدية تميز بين الأساسي والثانوي، والحقيقي والزائف.

ويتجلى ذلك الموقف التلفيقوي، بصورة خاصة ورئيسية، في المعادلة التالية:

المطلق إطلاقاً + النسبي إطلاقاً = الحقيقة

فالمطلق إطلاقاً يتمثل، لدى التلفيقويين إجمالاً، بالعقيدة الدينية أو بالمبادىء الفلسفية والأخلاقية، إذ ينظر اليها على انها منفلتة من الأسيقة التاريخية والتراثية وعلى أنها، من ثم ذات قيمة مطلقة بصورة اطلاقية، أي غير نسبية. أما النسبي إطلاقاً فيراد له أن يتمثل بالمعلومات والحقائق التي تقدمها العلوم، الطبيعية منها خصوصاً. فهذه خاضعة لتحولات دائمة لا تسمح لها أن تتضمن لحظة من لحظات المطلق. ومن هنا، فهي نسبية إطلاقاً. وبصيغة أخرى اكثر تكثيفاً يمكن القول، إن المطلق إطلاقاً، وفق السياق العتيد، يمثل تجلياً للإطلاقوية، بينما النسبي إطلاقاً يعبر عن النسبوية. أما المسوغ الذي تقدمه التلفيقوية لموقفها هذا فيقوم على اعتبار المطلق إطلاقاً وجوداً وقيمة كيفيين متعاليين، وعلى النظر الى النسبي إطلاقاً بأنه وجود وقيمة كميّان. وأخيراً يمكن التمثيل على التلفيقوية في معادلتها المأتي عليها أعلاه بموقف من يمزج بين الماء والزيت، فلا يحصد إلا الماء والزيت من حيث هما كيانان متمايزان لا يصهرهما ناظم موحِّد موحَّد.

اذا كانت النزعات الثلاث السابقة تزعم، كل واحدة من موقعها، انها تحل إشكالية التراث عامة، أو العربي بصورة خاصة، فإنها النزعة الرابعة لا ترفع مثل هذا الزعم. فهي تقوم بخطوتين على صعيد المسألة التراثية، الأولى برفض النزعات السابقة بمثابتها تخرّجات ايديولوجية قسرية من شأنها الاطاحة بالتراث، كما هو على حقيقته. أما الخطوة الثانية فتنهض على ردّ تلك المسألة الى عنصر التقميش والتوثيق للحدثين التاريخي والتراثي. وبذلك، فالحياد إزاء الأسيقة الايديولوجية لهذين الأخيرين يتحول الى المحور الأساسي الكبير في بنيانها. فهي تحييدوية تظهر عبر لحظتين اثنتين، واحدة فاعلة تتجلى بتأكيدها على الوثيقة بصفتها المادة التي يُنطلق منها، وتحافظ على البقاء في دائرتها، وتستنبط النتائج منها استنباطاً بعيداً عن عملية تركيبية تراثية. أما الخطوة الثانية فتظهر بصفتها ردَّ فعل على أدْلجة الحدث التاريخي والحدث التراثي، أي على النظر اليهما ضمن تجلياتهما المتعددة، والاجتماعية والاقتصادية، والسياسية خصوصاً.

ان التحييدوية تمثل، والحال كذلك، موقفاً طموحاً للحفاظ على المادة التراثية والتاريخية من عبث العابثين، ويمكن أن تعني بهؤلاء ممثلي تلك النزعات وآخرين سواهم، هذا اولاً. كما تعبر، في موقفها ذاك، عن لحظة من الحذر والتحفظ يمكن أن تصل الى حدود الجبن إزاء البحث في الأسيقة المتعددة لتلك المادة التراثية. وأخيراً تجسد التحييدوية افقاً ضيقاً، إذ تلح على التحليل دون التركيب، وعلى التوثيق دون التنظير.

نشأت النزعات الاربع السابقة من موقع الفعل وردّ الفعل. فلقد جسّدت في نشأتها استجابة فاعلة لوضعية اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية. ومن ثم، لا يجوز النظر اليها على انها ظاهرات لا تاريخية لا تراثية مصطنعة. ولكنها إن انطلقت من تلك الوضعية، فإنها - في نفس الآن وبأحد أوجه المسألة - تمثل حصيلة ردود فعل إزاء بعضها بعضاً، كما تمثل حصيلات بنياتها الداخلية الخاصة. واذا ما اخذنا الوضعية العربية بالحسبان، فإن تلك النزعات تجسّد تعبيرات دالّة عن الوضعية هذه، كما تمثل أوجهاً من أوجه تكريسها الذهني ذي الخصوصية التراثية.

وحين نواجه النزعة الخامسة، المركزوية الأوروبية، ونتقصى جذور منشئها، فإننا نلاحظ أن التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي ألّمت ببنى بعض المجتمعات الاوروبية هي التي كمنت، اساساً، خلف تلك النزعة. فنشوء الاستعمار الغربي - الرأسمالي - والامبريالية من بعده يمثلان العامل الأول في ذلك. واذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ما تولّد من عقمٍ منهجي تراثي في سياق لا تاريخية لا تراثية النزعات الاربع المأتي عليها، قدّم روافد حافزة ومحرضة لنشوء المركزوية الاوروبية في محايثتها للوضعية العربية الحديثة والمعاصرة.

المركزوية الاوروبية تنطلق، من حيث الأساس، من أن

اوروبا مركز الحضارة عامة، وأن ما يدور حولها لا يعدو أن يكون هوامش لها. والهوامش، بحسب ذلك، لا تتصل بالمركز على سبيل الجوهر بل على سبيل العَرَضْ. ومن ثم، فالعلاقة بينهما علاقة داخل بذاته بخارج. وهذا يشير الى أن النزعة المذكورة تقر وجود مركز حضاري واحد، كما تعلن إمكان وجود أقنية حضارية تقود الى ذلك المركز. واذا كان الأمر كذلك، فإن الحديث عن مسألة تراثية وتاريخية عربية ترقى الى مستوى حضاري يصبح نافلاً. وبذلك، تغدو مسألة التراث والتاريخ العربي، ضمن السياق المعْني، زائفة وهمية. واذا كانت المركزوية الاوروبية قد أخْلت، بكثير من الطوعية، الساحة لمركزوية جديدة، هي الشرقية، فإنها تبقى تمثل، مع هذه الأخيرة، وجهين اثنين لمسألة واحدة.

النزعات الخمس السابقة كلها تشترك في سمتين. الأولى تقوم على أن تلك جميعاً تمثل ظاهرات مشروعة على الصعيد الايديولوجي، وذلك باعتبارها تعبيراً فعلياً عن وضعية أو عن أكثر من وضعية اجتماعية. أما السمة الثانية فتكمن في افتقاد تلك النزعات البعد الابيستمولوجي (النظري المعرفي)، الذي يسمح لها أن تدافع عن نفسها من موقع مستوى العلم الاجتماعي الانساني. وهي، لذلك وكما أشرنا الى ذلك من قبل، ذات بعد لا تاريخي لا تراثي تريد لنفسها من خلاله أن تظهر فوق التاريخ والتراث، وأن تتمنّع، من ثم، على البحث العلمي.

أما النزعات التي تندرج تحت إطار تاريخي تراثي فهي، في حقيقة الأمر، مواقف وآراء وتصورات نشأت وتبلورت شيئاً فشيئاً وبأشكال متعددة من التبعثر والقلق والتردد، الى أن وجدت التعبير المنطقي عنها في صيغة الجدلية التراثية. هذه الأخيرة تمثل ظاهرة مشروعة على الصعيد الايديولوجي، كما تنطوي على ضروراتها المنطقية والنظرية المعرفية. ولم يكن، في أساس المسألة، لهذه الجدلية أن تأخذ طريقها الى الظهور إلا من خلال حلِّها إشكالية التراث (التراثية) بصورة عامة، أي من حيث هي ـ الاشكالية ـ واحدة من المسائل المنهجية النظرية المطروحة أمام العلوم الاجتماعية الانسانية. ولكن الجدلية العتيدة استطاعت انجاز ذلك من خلال البحث عن العام في الخاص، واكتشاف الخاص ذاته في العام بمثابة وجهاً من أوجه تجلّيه.

تقوم الجدلية التراثية على خمس ركائز تتم بعضها بعضاً. الركيزة الأولى تكمن في التمييز المنهجي النظري بين التاريخ والتراث، من حيث هما واقعان عينيّان ومصطلحان ذهنيان. فالتاريخ، بحسب ذلك، هو المرحلة المنصرمة، أي الماضي الذي هو، بدوره «الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك». ومن ثم، فعلم التأريخ هو العلم الذي يبحث بهذا الماضي. أما التراث فهو الماضي مستمراً حتى الحاضر ومتداخلاً فيه ومتشابكاً معه. واذا كان التراث (التراثية) ذلك السياق التراثي العام للتاريخ، فمن الموروث هو التراثي في حيّز الفعل.

الركيزة الثانية للجدلية التراثية تتحدد بكون المرحلة القومية المهيمنة موجهاً للبحث والتقويم التراثيين. أما هذه المرحلة فتمثل جماع الموقف الطبقي والفئوي والجمعي في سياقه المهيمن، الذي يُملي على الرؤى والمواقف التراثية شخصيته وآفاقه بصورة أو بأخرى. ومن هذا الموقع، تغدو مسألة التراث مسألة المرحلة القومية المهيمنة ناهضة او في طريق الاستنفاد. واذا كان الأمر كذلك، فإن المرحلة هذه، بصفتها موجهاً للبحث والتقويم التراثيين، تبرز عبر نافذتين. فعبر النافذة الأولى يظهر الموقف والتوجه الايديولوجيان. بحيث أن كل بحث أو تقويم تراثي لا بد وأن يحمل، مباشرة أو بصورة مواربة، وشْمَ تلك المرحلة باحتياجاتها ومشكلاتها وآفاقها الايديولوجية (السياسية والاجتماعية الاقتصادية...). أما النافذة الثانية فهي طريق إلى ظهور مستويات البحث العلمي والآفاق النظرية المعرفية لأدوات البحث هذا. فإذن أن تكون المرحلة القومية المهيمنة في نهوضها أو في طريق استنفادها منطلقاً للبحث والتقويم التراثيين، يعني انها تمثل المحرقة الضابطة لهذين الأخيرين على الصعيدين الايديولوجي والنظري المعرفي (الابيستمولوجي).

من ذلك الموقع، تبرز الأهمية المنهجية للركيزة الثالثة الجدلية التراثية، تلك التي تتمثل بالاختيار التاريخي التراثي. فهذا الأخير يقوم على تخصيص عملية الضبط العامة تلك. ها هنا نواجه ثلاثة محاور تكون الاختيار المشار اليه. المحور الأول يتجسد باستلهام تراثي يتصل بالعناصر التراثية التي تتحول الى موضوع للاستلهام. وهذه العناصر لعلها كانت، في حين نشوئها وتموضعها، تمتلك حداً من الصحة المعرفية ثم فقدتها، أو مارست، في حينه، دوراً تحريضياً على الصعيد العقلي أو الاجتماعي أو السياسي. فهي تستلهم بمعنى أنها تقدم حوافز تسهم في حل مشكلات معاصرة مطروحة. أما المحور الثاني فيتمثل بتبنٍّ تاريخي يقوم على تبنٍ ما يزال على صحته من العناصر التاريخية، وذلك بأن يُدخل في نسق الثقافة المعاصرة. ونقطة التمايز بين الاستلهام التراثي والتبني التاريخي تقوم على

أن الأول يتحدد، أساساً، بالبحث عن العناصر التراثية المستلهمة في سياقها الذي يقود الى المرحلة المعاصرة، في حين أن الثاني يتضح عبر اكتشاف العناصر التاريخية الصحيحة معرفياً في تموضعها الذاتي. فالقيمة المعرفية لهذه الأخيرة تتأتى من وضعيتها الذاتية الخاصة، بينما تنحدر قيمة العناصر المستلهمة من احتياجات المرحلة المعاصرة. وهذا يشير الى أن التبني التاريخي ينطوي على أفق من الاستلهام التراثي، وإن لم يكن العكس صحيحاً. أخيراً العزل التاريخي الذي يمثل المحور الثالث، ويقوم على عزل كل العناصر التي من شأنها أن تدخل في المحورين السابقين. أما إنجاز ذلك فيمر عبر عملية توثيق كاملة للعناصر المعزولة؛ ذلك أن هذه جميعاً، أي المحاور الثلاثة، لا يمكن أن تنجز إلاّ على أساسٍ من التوثيق والتحليل والتركيب لمجمل المادة التراثية والتاريخية الخاضعة للبحث.

الركيزة الرابعة للجدلية التراثية تتمثل في النظر الى الأصالة والعصرية على انهما وجهان لمسألة واحدة. فإذا كانت المرحلة القومية المهيمنة، ناهضة أو في طريق الاستنفاد، هي الموجه للبحث والتقويم التراثيين، وكانت المعيار الذي تستمد منه العناصر التراثية المستلهمة قيمتها الفاعلة الناجزة، فإن الاصالة تغدو كل ما يسهم، تراثياً، في اغناء تلك المرحلة وفي تقدمها. ومن ثم، فالاصالة لا تعود مقترنة، بالضرورة، بالتوجه الى الماضي. وكذا الأمر فيما يتصل بالعصرية. فهذه إذ يُنطلق في النظر اليها من معايير واحتياجات المرحلة المشار اليها، فانها، هي كذلك، تصبح احد أوجه العمل على إغناء هذه المرحلة. إن الأصالة والعصرية هما خطان متداخلان متشابكان في جسم المرحلة القومية المهيمنة؛ فما عمل على اغناء وتطوير هذه الأخيرة، بصورة أو بأخرى، يحمل سمة الأصالة والعصرية، حتى ولو أدى الأمر الى عزل معظم عناصر الماضي والحاضر عزلاً تاريخياً عبر ادخاله في متحف التاريخ. وعلى ذلك، فإن المصطلحين المومى اليهما يمثلان وضعيتين متضايقتين عبر المرحلة القومية المهيمنة في نهوضها أو في طريق استنفادها. وهذا يشير ضمناً الى ان تضايفية الوضعيتين العتيدتين نسبيةٌ نسبية المرحلة تلك وقواها الاجتماعية.

تبرز، اخيراً، الركيزة الخامسة للجدلية التراثية، وتقوم على كون مسألة التراث مسألة الوجود والنشاط الثقافي عامة. واذا ما اخذنا ذلك في سياقه الاجتماعي العيني، استبانت امامنا معادلة بثلاثة اطراف، هي:

المسألة الاجتماعية ← المسألة الثقافية ← المسألة التراثية.

ويمكن عكس المعادلة بحيث يُبدأ بالمسألة التراثية ويُنتهى بالمسألة الاجتماعية.

اما الدلالة التي تتضمنها المعادلة المشار اليها باحتمال وجهيها الاثنين، فتكمن في الاطروحة القائلة بأن الفعل الاجتماعي ذو أفق ثقافي وتراثي، وبأن الفعل الثقافي ذو أفق اجتماعي وتراثي، وبأن الفعل التراثي ذو افق اجتماعي وثقافي، فكأن الأمر هنا يقوم على وجود فعل واحد بأوجه وأسيقة ثلاثة. وهذا يعني، أن حل المسألة التراثية لا بد وأن يقترن بالمسألتين السابقتين، وأن حلّ هاتين لا بد وأن يقترن بالمسألة التراثية، إذا أريد للإشكالية ان تجد طريقاً صحيحاً لتجاوزها. ذلك يقال مع الاشارة الى ان المسألة الاجتماعية تمتلك حداً ما من الأولوية النسبية إزاء المسألتين الأخيرين، لأنها تمتلك مفتاح الولوج الى تحديد النمط الانساني الاجتماعي للشخصية أو الفئة أو الطبقة أو المجموعة التي تضع نصب عينيها معالجة المسألتين الثقافية والتراثية، أي الثقافية عامة بما في ذلك وجهها التراثي.

مصادر ومراجع

- تيزيني، الطيب، من التراث الى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ـ الطبعة الثالثة، دمشق وبيروت، 1979.
- الجرجاني، التعريفات.
- شكري، غالي، التراث والثورة، وبيروت، 1973.
- كار، ادوار، ما هو التاريخ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- مجموعة من الباحثين، الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والانسانية، القسم الاول، العلوم الاجتماعية، ترجمة ونشر وزارة التعليم العالي، دمشق، 1976.
- مجموعة من الكتاب، كيف نكتب تاريخنا القومي، دمشق، 1966.
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، الجزء الاول، بيروت، 1978.
- هارون، عبدالسلام، التراث العربي، ضمن سلسلة كتابك، القاهرة، 1978.
- هورس، جوزيف، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، بيروت، 1974.
- Aron, Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Plon. Paris, 1961.
- Autorenkollektiv, *Erworbene Tradition*, Berlin und Weimar, 1977.
- Gramsci, Antonio, Zu Politik, *Geschichte und Kultur*, Berlin, pp 1980.
- Gropp, R.O, *Das national Philosophische* Erbe, Berlin, 1960.
- Marx, Engels, Lenin, *Weber Kultur, Aesthetik, Literatur*, Berlin, 1975.

الطيب تيزيني

التشبيهية

Anthropomorphism
Anthropomorphisme
Anthropomorphismus

مصطلح عام دَخلَ علم الحديث وعلم التفسير في فترةٍ مبكرة من تطور النظر العقلي العربي والإسلامي. كما دخل علم الكلام وعلم التصوف. يقابله مصطلح تنزيه، ويفيد التشبيه أساساً معنى مشابهة الخالق للإنسان المخلوق. لكنه قد يتضمن العكس، أو مشابهة الخالق للعالم أو الموجودات الحسية والروحية. وتنصب هذه المشابهة، بالدرجة الأولى، على الصفات، لكنها قد تتجاوزها الى الذات أو الأفعال، وفي أحيان أخرى الى الصورة أو المادة، أو إليها جميعاً. عُرف مصطلح تشبيه على وجه الخصوص في علم الكلام تحت أسماء مختلفة هي: الحشو والتجسيم والتشبيه والحلول والإتحاد. والتشبيه نزعة مشتركة، وسمة أساسية من سمات النسق المذهبي لمجموعة من الفرق، أهمها: الحشوية، والكرامية، والحلولية.

ويُعتبر التشبيه منافياً لروح الإسلام التنزيهي ـ التجريدي. وقد رأى فيه بعض المؤرخين للفكر العربي الإسلامي محاولة لهدم ركن رئيس من أركان العقيدة الإسلامية، وهو التوحيد. ورأى بعض المؤرخين المحدثين في التشبيه محاولة تطويق واستيعاب غنوصي أو يهودي أو مسيحي، للمفهوم التوحيدي الإسلامي القائم على تنزيه الذات الإلهية عن مماثلة الذوات والصفات المخلوقة. ومن الواضح، تاريخياً، أن النزعة التشبيهية انتشرت بصورةٍ رئيسيةٍ في أوساط غير عربية، وأنها استغلت سياسياً ودينياً وعسكرياً لإثارة الفتن، والتشكيك بمحتوى العقيدة الإسلامية وتحريفها، وتعبئة القوى العسكرية المعادية للخلافة العربية الإسلامية في شتى مراحلها. ويدلنا تطور التشبيه على هذه الحقيقة بوضوح. لكن الموضوعية العلمية تقضي بعدم رد كل الإتجاهات التشبيهية الى غايات سياسية أو عقائدية معينة. ذلك، لأن للتشبيه صيغاً متفاوتة؛ فإن غلبَ عليها التطرف أضحت موضع شكٍ سياسي وعقائدي. وإن بقيت في حدود الإعتدال، وفي إطار التنزيه والتوحيد للصفات والذات والأفعال الإلهية، كانت مقبولة من الفرق والمذاهب الإسلامية الكبرى، وبخاصةٍ من أهل السُنة والجماعة والشيعة الامامية، وهما جمهور المسلمين.

أما التشبيه لغة، فهو من شبهِ: الشِّبْه، والشَّبَه، والشبيه: المثل، والجمع أشباه. وأشبه الشيءُ الشيءَ: ماثله، وبينهما شَبه بالتحريك، والجمع مشابه على غير قياس... وإشتبه عليَّ وتشابه الشيئان وإشتبها: أشبه كل واحدٍ منهما صاحبه. وفي التنزيل: مشتبهاً وغير متشابه. وشبهَه إياه وشبَّهه به: مثله. والمتشابهات من الأمور: المشكلات: والمتشابهات: المتماثلات... والتشبيه: التمثيل. وللتشبيه في النصوص القرآنية جذور. ففي القرآن آيات يدلُ ظاهرها الحرفي على تشبيهٍ واضحة. ومن هذه الآيات: ﴿ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم﴾ (البقرة، 174)، وفيها نسبَ الله الى ذاته الكلام. كما نسب الى نفسه السمع والعلم في الآية ﴿واللهُ سَميعٌ عَليمٌ﴾ (البقرة، 224)، وكذلك القول: ﴿فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم﴾ (البقرة، 243)، والوجه: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾ (الرحمن، 27)، والعين: ﴿ ولتصنع على عيني﴾ (طه، 39،). واليدان: ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَّ استكبرت أم كنتَ من العالين﴾ (صّ، 75)، والعرش: ﴿فسبحان الله رب العرش عما يصفون﴾ (الأنبياء، 22)، والإستواء: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه، 5). كما أثبت القرآن صفات إنسانية لله: كالإنتقام والمكر والغضب والمخاطبة للأنبياء. وقد أثارت هذه النصوص جدلاً عميقاً وشاقاً بين الفرق الإسلامية المختلفة. لكن جمهور المسلمين مجمعٌ على أن ما وَردَ فيها، إنما يُمثل وحدة الذات والصفات والأفعال، وأن التشبيه فيها إنما هو في حقيقته معانٍ: فالسمع والبصر هما الإدراك أو المعرفة المسبقة، والعين هي الرعاية، واليدان هما القدرة، والعرش هو الملك أو السلطة. ولهذا كله، كان بروز التأويل ضرورة شبه منهجية في التفسير، حيثُ جردت هذه الآيات ومثيلاتها من المعاني الحسية الغليظة أو المباشرة، وأُعطيت تفسيراتٍ رمزية تتسق مع روح التنزيه والتوحيد القرآني الذي يحكم الكتاب برمته. والتي تنسجم تماماً وآيات التنزيه المعروفة جيداً في القرآن. ومن وجهةٍ تاريخية، تُعتبر الصفاتية من أوائل الفرق الكلامية التي تبرأت من التشبيه والتعطيل، ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة على ما يذكر البغدادي في **الفَرق بين الفِرق**. ويبدو أن فقهاء أهل السُنة والجماعة قد وافقوهم هذا الرأي. بل إن البغدادي يذهب إلى أن الصفاتية هم أهل السُنة على الحقيقة، لأنهم وضعوا وأقروا الأصول الأساسية للسُنة. لكن ما لبثت الصفاتية أن انتقلت الى الأشعرية. ويذكر النشار في كتابه **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** أن الصفاتية من المثبتة الذين أثبتوا لله صفاتٍ، لا هي ذاته ولا هي غير ذاته. وأهم ممثليهم في

العـالم الإسـلامي: ابن كـلاب، والقـلانسي، والمحـاسبي 781-857 م.

ومن جهـة أخرى، ضمت الأحـاديث النبـوية طـائفةً من التشبيهـات والتجسيـمات، إلا أن معـظم العلماء والفـرق الإسلامية الكبرى اعتبروهـا من قبيل الحشـو أو الاسرائيليات والنصرانيات والثنويات أو الغنوصيات أو الهيلنيات. ومن أهم هذه الأحاديث حديث «المقام المحمود» الذي أثار جدلاً عاصفاً في فترةٍ مبكرة من تاريخ الفكر الإسلامي. وهو الحديث الذي حـدَّث به مقـاتـل بن سليـمان عن ابن مسعـود أن رسـول الله (ص) قـال: إني لقـائم المقـام المحمـود، قيـل: ومـا المقـام المحمود. قال: ذلك يوم ينـزل اليه تبـارك وتعالى عـلى كرسيـه يئط كما يئط الرحَـل الجديدُ من تضايفه، وهو كسعـة ما بـين السموات والأرض. وقد ملأ مقاتل تفسيره بمثل هذا الحـديث الواهي والضعيف ليعلن من خلالها دعوتـه التشبيهية. فكـانت الجهمية ـ المنسوبة الى جهم بن صفوان (المتوفى عام 165 هـ). ردةُ فعـل عنيفة على تشبيهية مقاتـل. وقد اعتمـد جهم عـلى منهج الـدرايـة لا الـروايـة. أي عـلى منهج تحكيم العقـل في النصـوص. وقال إن الله ذات فقط، وليس بشيء. لأن الشيء مخلوق لـه مثـل، ولأن ذلـك تشبيـه لله بـالأشيـاء. فهـو ليس بجسم. وبـذلـك يكـون الجهم قـد أنكـر شيئيـة الله بمعنى جسميته، أو بمعنى أنه مـوجود وجـوداً حسياً. وأنكـر الصفات الأزلية لله كالحيـاة والعلم، وكذلـك حدوث الحـوادث في ذات الله، لأنه خارج الكون.

وللتشبيه أيضاً جذور من عقائد أخرى غـير إسلاميـة، كان أخطرها على الأطلاق، الغنـوصية. ويفيـد المعنى الاصطلاحي الخـاص للغنوصيـة: التوصـل بنوعٍ من الكشف الى المعـارف العليـا، أو هو تـذوق هذه المعـارف تذوقـاً مبـاشـراً، من غـير إستناد على الاستدلال والبرهنة العقلية. وليست الخطورة هُنا، في المنهج المعرفي (الإبستمولوجي)، ولكن في مضمون الغنوص الـذي لا يُعرف أصله: هـل هـو فـارسي أو هنـدي، وحسب التخطيط العام للوجـود في الغنوصيـة ـ على مـا يذكـر النشار ـ فإن الله يأتي على قمته وجوداً معقولاً مفـارقاً، غـير مُدرَكٍ عـلى الاطلاق، ومن هذا الوجود صدرت الايونـات في نسق زوجي (ذكر وأنثى) تنازلي. الى أن أراد أحد الإيونـات أن يرتفـع الى الله بدون أن يظهر نفسه بالغنوص، فطُرد من مكانـه وصدرت عنه إيونات شريرة مثله. ومن هذا الإيون صدر العالم المـادي. لكن النفوس البشرية تحاول مرة أخرى الخلاص والصعـود الى عالمها الأول. وكمحاولة لحل الصراع بين قطبي الوجود: الخير والشر، رتبت الثنوية الفارسية يـزدان أو أهرمـزرا إلهاً للخـير، وأهـرمـان إلهـاً للشر أو الـظلمـة. وللغنـوص أيضـاً صـورتـه الهيلينيـة، وقـد تستمـر في الإسـلام بـإسم الباطنيـة وغـلاة الاسماعيلية والقـرامطة، ثم إنـه إمتد الى عصـورنا الحـديثة في الشيخية والبابيـة والبهائيـة، وهي حركـات عقائـدية سيـاسية ظهرت في ايران أيام الحكم الشاهنشاهي ولقيت تشجيعاً منه، في حين صادفت مقاومة عنيفة من الشيعة الإمـامية ومن السُّنـة داخل ايران وخارجها على السواء. ويـذهب النشار الى أنـه في العصـور الحـديثـة، إنتشر الغنـوصيـون عـلى شكـل طـوائف وجاليات في العالم الإسلامي. وأننـا نجدهـا أحيانـاً تحت إسم الاسـماعيليـة المنتشرة في بـاكستـان وسـوريـا، وتحت إسم القـاضيائيـة في الهند والبـاكستان، وتحت إسم غـلاة الشيعة في شمال العراق من شبكية وعليائية وصارولية، وأحياناً أخرى في الشام ولبنان تحت إسم الدروز والنصيرية والعليائيـة، وأحيانـاً ثالثة بإسم البابية والبهائيـة في ايران. لكن النشـار يصدر عـلى هذه الفرق حكـماً عامـاً لا يقوم عـلى أي تحقيق فلسفي دقيق. فيقول أنهم في الواقع يشكلون خطراً شديداً عـلى وحدة العـالم الإسـلامي السياسيـة والدينيـة والاجتماعيـة. إلا أنه يمكننـا أن نفـترض أوليـاً، أن التشبيـه (بمعنـاه الـفلسـفي الحـلولي أو الاتحادي) هو الحد المشترك الذي يجمع بين هذه الفرق، وأنهم اعتمدوا على أصول فلسفية (هيلينية بمعظمها) في تكوين نـظرة خـاصة جداً الى الـوجـود، ومـا وراء الـوجـود، والى عـلاقـة الإنسان بالله وبالوجود.

لقد تركت الغنوصية بصماتها على الحياة والفكر الإسلاميين، فكـان عبدالله بن المقفـع 724-759 م. غنـوصيـاً ـ زرادشتيـاً، ومؤسساً غير مباشر للتيارات المزدكية. فهـو الذي تـرجم كتاب مزدك المعروف بـاسم ديستاو لينشر العقـائد المـزدكية، كما انه كتب كتاب **الدرة اليتيمة في معارضة القرآن**. ولم تمت الحـركة المزدكية تماماً، فقد قامت امرأته خرمة بالدعـوة وأنشأت الفـرقة الخرمية أو الخـرمندية. وكانت هـذه الفرقـة سرية، عملت في فارس قبل الإسلام وبعده على ما يذكر النشار. ويضيف أيضاً أن هـذه الفرقـة اتصلت بمهارة بـالحـركـات الشيعيـة الغـاليـة وبحـركة الاسماعيلية الايـرانيـة والقـرامطة. ويقـول أن أول الخرمية أو المـزدكية الـرسمية في العـالم الإسلامي كـان الداعي العبـاسي عمار بن بـديل (المقتـول عـام 118 هـ). ويبـدو أن الخـرمية سعت الى التغلغـل في أجهزة الـدولـة العبـاسيـة منـذ البـدء. وانتقلت الـدعـوة لمزدك وللخـرمـنـديـة أو بمعنى أدق للمزدكية فإلى الأبي هاشمية والحنفية أي بقايا الكيسانية، ثم في الأبي مسلمية التي انضوت سراً تحت لواء أبي مسلم الخـراساني (المتـوفى عام 755 م.) (الـذي لم يكن مزدكيـاً)، ثم في فـرقة

الرزامية التي نادت بألوهية أبي مسلم فأبادها جميعاً. وظهرت فرقة البهافرينية الغنوصية ـ المزدكية المنسوبة إلى نبي مجوسي مزعوم هو فريد بن ماه فروذين الذي قتله أبو مسلم أيضاً. وزعمت غلاة الراوندية ألوهية المنصور، ولما نهاهم المنصور ولم ينتهوا، قتلهم. ولم تهدأ الغنوصية، واتخذت وجهاً سياسياً وعقائدياً عنيفاً يمكن أن نطلق عليه الحلولية.

وحسب المصادر التاريخية والفكرية، فإن السبأية من أوائل الفرق السياسية الكلامية التي أشاعت التشبيه والحلول، فزعمت أن علياً بن أبي طالب (ر) إله، وشبهته بذات الله. ولما أحرق قوماً منهم قالوا له: الآن علمنا أنك إله، لأن النار لا يعذب بها إلا الله. لكن النزعة التشبيهية والحلولية ـ التي وقفت وراء معظمها قوى سياسية يهودية وفارسية ـ لاقت مقاومة عنيفة من شتى الفرق الإسلامية السنية والشيعية المعتدلة. فساد عند جمهور المسلمين الاتجاه الى التمسك بظاهر النصوص القرآنية، وبالأثر، على توسطٍ بين المعقول والمنقول. ويمكننا القول أن الصيغة الأشعرية كادت تشكل حلاً لمشكلة التشبيه، وأن هذه الصيغة ما زال معمولاً بها حتى الآن في الفكر الإسلامي المعتدل. وهي الصيغة القائلة: إن لله صفات لا ينبغي أن يُقال أنها هي أوغيره، ولا هي هو، ولا هي غيره، ولا أنها موافقة أو مخالفة له، ولا أنها تباينه أو تلازمه أو تتصل به أو تنفصل عنه، أو تشبهه أو لا تشبهه. ولكن يجب أن يُقال إنها صفات له موجودة به، قائمة بذاته، مختصة به.

أما الحل الذي قدمته المعتزلة فإنه لم يلاقِ الإجماع نفسه الذي لاقاه الحل الأشعري. فقد نفت المعتزلة الصفات عن الله، وقالت إننا نستطيع أن نتحدث عن الله بالنفي، فنقول ما هو ليس عليه. أي أننا نستطيع أن نقول أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو ليس بجسم، ولا صورة، ولا جوهر، ولا عَرَض، ولا يوصف بشيء من صفات الأشياء. وقد لجأت المعتزلة الى التأويل للآيات التي تثبت لله اليد والوجه والعرش. وقالت أنها كلها أوصاف يجب تأويلها وردها الى الله، إذ أن الله ذات فقط. والصفات، هي مجرد إعتبارات ذهنية تلجأ اليها عقولنا الضعيفة العاجزة عن إدراك الكمال المطلق. فنحن إنما نعبر عن الذات بواسطة هذه الصفات، بينما الذات الإلهية هي هي، لا قسمة فيها ولا تمييز. وقد ترتب على نفي الصفات الزائدة على الذات نفي الرؤية السعيدة (رؤية الصالحين لله في الآخرة). فأجمعت المعتزلة على أن الله لا يُرى بالأبصار في دار القرار، لأن البصر لا يُدرك إلا الألوان والأشكال وكل ما هو مادي، والله ذات غير مادية. ويذكر الشهرستاني 1086-1153م. في كتابه **الملل والنحل** أن الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد؛ القول بأن الله (ت) قديم، والقدم أخص وصف لذاته. وأنهم نفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة فهي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف، لشاركته في الألوهية.

وعلى ذلك، فإن الصيغ التشبيهية والتجسيمية والحلولية، تستطع الصمود أمام الفرق الإسلامية الكبرى، لكنها لعبت دوراً سياسياً وفكرياً مهماً في الصراع التاريخي والعقائدي. فقد كانت العقيدة هي السلاح الأمضى في أيدي الدُعاة لطُلاب السلطة السياسية والدينية. كما كانت هي السلاح الأول في أيدي القوى غير الإسلامية، التي حاولت احتواء الإسلام من حيثُ هو عقيدة وشريعة وحضارة ودولة. فقد حاولت اليهودية فرض تجسيمها للإله الواحد عبر نظرة مادية بحته. لذلك فقد هاجم المتكلمون فرقة المجسمة، وشبهوها باليهود في منهجهم العقلي. ويقول النشار أن اليهود هم الذين أشعلوا الفتنة سياسياً في موضوعات الإمامة، ثم سعروا أوارها دينياً حول القدر والجبر والتجسيم والتشبيه والتأويل. وأما المسيحية فقد هالها التنزيه والتوحيد في الميتافيزيقا الإسلامية، فخاضت معارك كلامية عنيفة مع المسلمين، محاولةً أن تقف في وجه المدّ الإسلامي. وبذلك تسللت الى الفكر الإسلامي مصطلحات الجوهر الواحد غير المتحيز، والقائم بالذات الذي له صفات غير زائدة على ذاته (الأقانيم الثلاثة)، واللاهوت والناسوت، وغيرها. ومجمل القول: أن إحتكاك الفكر الإسلامي مع غيره، وصراعه السياسي والعقائدي، خصوصاً مع الغنوصية الفارسية واليهودية الخفية، قد أفضى الى قيام فرق كبيرة كان لها أثر خطير على شتى الجوانب الدينية والسياسية. ومن أهم هذه الفرق، الحشوية والكرامية، والحلولية.

أ) الحشوية:

يشمل مصطلح الحشوية معاني متباينة، أدى الى التشبيه فيما يرى الشهرستاني. وذلك سواء عند أهل السُنة أو الجماعة، أو عند الشيعة الغالية. ولمصطلح الحشو عند هؤلاء معانٍ مختلفة، باختلاف نسقهم المذهبي. فهو عند أهل الحديث منهم: إضافة السقط الى الأحاديث النبوية الشريفة، أو حشوها بالاسرائيليات والنصرانيات. وهي عند أهل الكلام إضافة التشبيه والصفات الانسانية (أو المخلوقة) الى الخالق (تعالى). وقد حُمل مصطلح الحشو على كل فرقة مناهضة للأخرى، فاتخذ بذلك مفاهيم مختلفة. ويذهب الشهرستاني الى أن أول

من بدأ الحشو التشبيهي جماعة من الشيعة الغالية، وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية الذين صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة، ومثل مضر وكهمس وأحمد الهجيمي وغيرهم من أهل الشيعة. فقالوا: معبودهم صورة ذات أعضاء وأبعاض، إما روحانية أو جسمانية، وأنه يجوز عليه الإنتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن. أما الكوثري فيرد نشأة التشبيه الى أن عدة من أحبار اليهود ورهبان النصارى وموابذة المجوس أظهروا الإسلام في عهد الراشدين، وأذاعوا الأساطير بين البسطاء وأعراب الرواة، فتلقفها الناس بسلامة باطن، معتقدين ما في أخبارهم من التجسيم والتشبيه في جانب الله، مستأنسين بما كانوا عليه من الإعتقاد في جاهليتهم، وقد يرفعونها خطأً أو افتراءً، الى الرسول (ص). ومُذاك، أخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة. ويرى الكوثري أن التشبيه عند الشيعة لم يَذْم دوامة عند حشوية الرواة للحديث من أهل السُنة والجماعة. إذ أن الشيعة المعتدلة تخلوا عنه بعد مناظرة المعتزلة لهم. ويبدو أن التشبيه قد انتشر أول ما انتشر في البصرة عاصمة الملل والنحل آنذاك. لكنه تصاعد واشتد حينما أقبل رعاع الرواة على مجلس الحسن البصري حتى ضاقَ بهم، فصاح: ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أي الى جانبها. ويرى الكوثري أنهم لذلك سُمّوا بالحشوية، وأن الى هؤلاء يُنسب أصناف المشبهة والمجسمة. إذن فقد بدأ الحشو التشبيهي عند الأوائل من أهل الحديث، وفي مقدمتهم مضر بن محمد خالد بن الوليد أبو محمد الضبي الأسدي الكوفي وكهمس بن الحسن أبو عبدالله البصري ورقبة بن مصقلة وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري، ويمثل هؤلاء التيار الحشوي المتطرف في أحاديثهم الضعيفة المنسوبة الى النبي (ص). فقد أجازوا على الله (ت) الملامسة، والمصافحة، والمزاورة، والرؤية له من قبل الصالحين في الآخرة، ممهدين بذلك لفكرة الاتحاد المحض بالذات الإلهية، الذي ظهر فيما بعد. وقد حاول هؤلاء تفسير الآية: ﴿يَرْوْنَه ويَرَاهُمُ﴾ فجوزوا أيضاً الرؤيا لله في الدنيا. كما قالوا أيضاً بقدم القرآن (حروفه وأصواته ورقومه المكتوبة أزليةً قديمةً). وأثبتوا لله (ت) ما ورد في القرآن من آياتٍ تدل ـ في نظرهم ـ على الإستواء، والوجه، واليدين، والجنب، والإتيان والمجيء، والفوقية، إثباتاً مادياً. ثم إنهم قبلوا ما ورد من الاسرائيليات في الأخبار: من خلقٍ لآدم على صورة الله، ووضع الجبار قدمه في النار، وقلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن، وأنه تعالى: «خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحاً»، والحديث انه «وضع يده أو كتفه على كتفي حتى وجدت برد أنامله على كتفي». ويرى الشهرستاني أنهم أجروا لفظ هذه الأحاديث على صفات الأجسام، وزادوا في الأخبار أحاديث كثيرة وضعوها ونسبوها الى الرسول (ص)، وأن مصدر هذه الأحاديث هم اليهود، لأن التوراة مليئة بمثل هذه التشبيهات الحسية، وإليها يرجع حديث «أطيط العرش»: «إن العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد، وأنه ليفضل من كل جانب أربعة أصابع».

ويُعتبر مقاتل بن سليمان المتوفى في عام 150 هـ. من كبار حشوية أهل الحديث والتفسير. وقد اختلف حوله وعليه. إلا أن الإمام الشافعي يعتبره أكبر مفسر، وأن الناس عيال عليه في التفسير. لكن أبا حنيفة لعنه. ويبدو أن مقاتلاً كان مادياً في تفسيره للنصوص القرآنية والحديث. كما أنه جمع بين الإرجاء والتشبيه والتجسيم. وأفرط في التشبيه وفي معنى الاثبات، حتى أنه جعل الله (ت) مثل خلقه. وعنه يقول الجوزجاني أنه كان دجالاً جسوراً. ويقول ابن حيان أنه كان يأخذ من اليهود والنصارى من علم القرآن ما يوافقهم، وكان يشبه الرب بالمخلوق، وأنه كان يكذب في الحديث. ومن الثابت أن مقاتل بن سليمان هو الواضع لحديث المقام المحمود، وأنه لم يكتفِ بذلك، بل فسَّره تفسيراً مادياً متأثراً بالمزدكية، فإنها تؤمن أن الله (ت) جسم وأنه جالس على كرسيه في العالم الآخر، كما يجلس الملك خسرو في العالم السُفلي. وقد زعم مقاتل أيضاً أن الله (ت) جسم من لحم ودم، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه. وفي موضع آخر يقول أنه على صورة لحم ودم. ويؤكد الأشعري 873?-935? م. ذلك، مضيفاً أن مقاتلاً أثبت لله (ت) الشعر والعظم والجوارح والأعضاء. وقال أنه مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره. بينما يذهب التهانوي الى أن المقاتلية هم المجسمة، وأنهم يقولون أن الله جسم حقيقة، وهو مركب من لحم ودم، معتبراً المقاتلية سَلفاً للكرامية. ومهما يكن من أمر، فإنه يبدو أن مقاتل بن سليمان قد تأثر بالتيارات الفلسفية والدينية التي سادت في عصره، وبخاصة الرواقية التي تسللت الى الفلسفات الثنوية، خصوصاً الديصانية منها. كما يبدو أنه تأثر بالمزدكية وبالاسرائيليات والنصرانيات التي ذهبت جميعها الى التجسيم، إضافةً الى تأثره بالثقافة السائدة في خراسان آنذاك.

ومن كبار المدرسة المقاتلية أبو عاصم خشيش بن أدهم المتوفى عام 254 م. صاحب كتاب **الاستقامة** الذي دعم فيه آراء المقاتلية. وقد لمع نجمه بعد رفع المحنة المعروفة بخلق القرآن وتقريب الخليفة المتوكل العباسي للنقلة. وقد أورد لنا خشيش طائفة من الآيات القرآنية ليستدل بها على مادية

العرش، مع أنـه ليس في تلك الآيات مـا يدل عـلى الاستقرار الحسي على العرش. وقد عُرفت هذه المسألة بـ العرشية وأصبحت فيها بعد ركناً للنزعات التشبيهية أو التجسيمية. وإضافةً الى ذلك، فإن الآيات التي أوردها خشيش لا تدل على تمكن الذات الإلهية في مكان. أما الآثار (من الأحاديث) التي أوردها، وفيها تصريح بمادية العرش ومادية الإستواء، فإنه من الثابت أنها من الاسرائيليات المرفوضة. فقد ذكر مثلاً حديث «المقام المحمود» في صورته التشبيهية، حاملاً على الله (ت) الوجود في السماء، والنزول الى الأرض.

ويُعتبر الملطي المتوفى عام 377 هـ. من حشوية أهل الحديث، فقد سقط بوضوح في الحشو والتشبيه والتجسيم، ويقول النشار أن كتابه **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** يستند على محمد بن عكاشة، ومحمد هذا هو أحد رواة الحشوية، وعلى خشيش بن الأصرم، ومقاتل بن سليمان. وأهمية الملطي في أنه حفظ لنا وثائق الإتجاه الحشوي ـ التجسيمي في التراث الفلسفي الإسلامي، على ما يذكر النشار.

ويمكن اعتبار مدرسة الحديث المشهورة الكلابية متأثرة بالحشو والتشبيه الى حدٍ ما. وهي المدرسة المنسوبة الى عبدالله بن كلاب (المتوفى عام 240 هـ) الذي كان إمام السُنة في عصره، والذي خاض مع المعتزلة جدلاً كلامياً عنيفاً محاولاً صياغة آراء أهل الحديث صياغة فلسفية. وذهب ابن كلاب الى إثبات العرشية لله، فقال أنه (ت) مستقر على العرش، وأنه فوق كل شيء، مثبتاً بذلك الفوقية لله أيضاً. كما أثبت أن الله لم يزل حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً، عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً فريداً متكلماً جواداً، متكبراً. وقرر أن من جملة صفات الله أنه رب وإله، وأنه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته، ولكن هذه الصفات ليست هي الذات ولا هي غيره، وأنها قائمة بالله، لا يجوز أن تقوم بالصفات صفات. وكان يقول، على ما يذكر إبن تيمية 661-728 هـ. /1263-1328 م. في **منهاج السُنة النبوية**، أن وجه الله لا هو الله، ولا هو غيره، وهو صفة له. وكذلك يداه وعينه وبصره صفات له، لا هي هو ولا هي غيره، وأن ذاته هي هو، ونفسه هي هو، وأنه موجود لا بوجود، وشيء لا بمعنى أنه كان شيئاً. ويبدو أن الأشاعرة استلهمت ابن كلاب في قولها أن الصفات متعلقات لله، لا تقوم بذاتها، وأنها ليست ذات الله وليست غير الله، لكنها لا تساوي الذات لا في وجودها ولا في ماهيتها. ويذكر إبن تيمية أن الكلابية ينفون صفات أفعال الله، وأنهم يقولون، أنها لو قامت به لكان محلاً للحوادث. وعلى هذا يكون ابن كلاب قد أثبت صفات الذات وأنكر صفات الفعل لاتصاله بالحوادث.

ومع القرن الرابع للهجرة، ظهرت حركة حشو وتشبيه كبرى، أعطت فيها بعد إسمها للتشبيه. وهي حركة البربهارية نسبة الى أبي بحر محمد بن الحسن بن كوثر بن علي البربهاري. وقد جاهرت هذه الفرقة بالتشبيه والمكان، ورأت الحكم بالخاطر، وكفرت مخاليفها، وتمسكت بحديث «المقام المحمود».

ب) الكرَّامية:

تُنسب هذه الفرقة المجسمة الى محمد بن كرَّام (المتوفى عام 255 هـ.)، ولد بسجستان، وتعلَّم في خراسان، فكانت نشأته في موطن الحشوية والمشبهة. وكان صاحب مدرسة في الزهد، لكنها لا تتفق في أصولها وفروعها مع عقيدة أهل السُنة، بل تتفق مع عقائد فرق الشيعة والمعتزلة والحنابلة. ويصف الشهرستاني مذهب إبن كرَّام بأنه مجرد جمع أضغاث وشتات، وأنه أقرب الى مذهب الخوارج في التجسيم، وقد ترك إبن كرام كتاب عذاب القبر، وفيه يرى أن الله (ت) جسم له حد ونهاية واحدة، وأنه (ت) محل للحوادث، مماسٌ لعرشه، بمعنى أن له حد واحد من الجانب الذي ينتهي الى العرش، وأن لا نهاية له من الجوانب الأخرى. وذلك، كما قالت الثنوية في معبودهم من أنه نور متناهٍ من الجانب الذي يلي الظلام. فأما من الجوانب الخمس الأخرى، فإنه لا يتناهى. كما ذكر ابن كرَّام أن معبوده أحدي الذات، أحدي الجوهر، مطلقاً عليه إسم «الجوهر» أسوة بالنصارى. وقال: إنه على صورة إنسان، وأن العرش مكان له، وهو محل للحوادث، تحدث في ذاته أقواله. لكن أتباعه ما لبثوا أن تبرأوا من إطلاق إسم الجوهر عليه (ت) فاستخدموا إسم الجسم. كما قالوا إنه (ت) ليس بمماس للعرش، ولكنه مُلاقٍ له. ولا يرى الاسفرائيني أية تفرقة بين القولين، لولا غفلة الخلق عن التحقيق. وكان الاسفرائيني وقد ردَّ مزاعم الكرامية في مجلس محمود بن سبكتكين (أحد ملوك الغرنوية المتوفى عام 421 هـ. وكان مؤيداً للكرامية)، معتمداً على فكرة التناهي في المكان، وهذا مما لا يجوز على الله (ت)، لأنه غير متناه. ويذكر الاسفرائيني أنه لما أورد على الكرامية هذا الالزام اضطربوا وتحيروا فقال بعضهم: إن الله (ت) أكبر من العرش، وقال آخرون أنه مثل العرش، وقال ابن مهاجر وهو من كبار الكرَّامية، أن عرضه عرض العرش، وعند ذلك أبعدهم سبكتكين (توفي عام 387 هـ. / 997 م.).

وتذهب الكرَّامية الى أن معبودهم محل للحوادث: تحدث في ذاته أقواله، وإرادته، وإدراكه للمسموعات والمبصرات، وأن هذا ما يُسمى بالسمع والبصر. وقد تعرَّض رأيهم هذا لهجوم شديد من أئمة ومتكلمي أهل السُنة والجماعة. فقد رأى الاسفرائيني في ذلك ابتداعاً للضلالات لم يتجاسر أحد على إطلاقه من قبل. ويقول الاسفرائيني أن الكرامية تقول أيضاً أنه تحدث في ذاته (ت) ملاقاته للصفحة العليا من العرش. وعدا عن ذلك، فقد بحثت الكرامية في الخلق والقدرة، وزعمت لله القدرة على التخليق المستمر. كما زعمت أنها أعراضٌ تحدث في ذاته، وأنها كلها (حتى الخلق) حادثة في ذات الله، وكذلك فإن الإفناء والإعدام يكونان في ذاته لا يفنيان. وهذا يوجب في نظرهم، أن يكون الشيء موجوداً معنىً لوجود الإعدام. ويقول الاسفرائيني أن الكرَّامية لم تجد أحداً من الأمم يوافقها على القول بحدوث الحوادث في ذات الصانع غير المجوس، فرتبوا مذهبهم على قولهم. ذلك لأن المجوس قالت أن يزدان فكر بإحتمال ظهور منازع له في ملكه، فحدثت في ذاته «عفونة» بسبب هذه الفكرة، فخلق منها الشيطان. بينما يرى البغدادي أن الكرامية زادت على المعتزلة البصرية تشبيه إرادة الله (ت) بإرادات عباده، وأنها من جنسها، وأنها حادثة فيه. كما تحدث إرادتنا فينا، وزعموا، لأجل ذلك، أن الله تعالى محل للحوادث. لكن الاسفرائيني في نقاشه للكرامية، يلزمهم جواز حلول كل الحوادث في ذات الله، وعندها يجوز عليه الألم واللذة، والشهوة، والموت، والعجز والمرض، فإنه (ت) إن كان محلاً للحوادث لم يستحل عليه هذه الحوادث، كالأجسام.

وقالت الكَّرامية أيضاً: أن كل إسم لله (ت) يُشتق من أفعاله، كان ذلك الإسم ثابتاً له في الأزل، كأسماء: الخالق، والرازق، والمنعم. وقالت أنه (ت) كان خالقاً قبل أن خَلقَ، ورازقاً ومنعماً، بخالقية ورازقية. وأضافت إطراداً أنه (ت) عالم بعالمية، قادر بقادرية، لا بعلم، ولا بقدرة، وإن كان له علم وقدرة. ويلحقهم الاسفرائيني بالمعتزلة في قولهم ذاك، لكنه يضيف، أنهم زادوا عليهم قولهم أن له علماً، ثم امتنعوا أن يقولوا أنه في الأزل خالق بخلقه أو لخلقه. ويكشف الاسفرائيني هنا عن تناقضهم، حيث يستحيل قولهم بأنه خالق في الأزل، اذ لا خالق بلا خلق. كما لا يمكنهم القول بأنه خالق لخلقه إذ لا خالق بلا خلق، كما لا خالق للخلق إلا بخلق. وهو ينعي عليهم استخدامهم ألفاظاً ومصطلحات غير عربية: كالخالقية والعالمية، والكيفوفية (الكيفية) لله، وحيثوثية، (حيثية) وأحموقية (حماقة). ويقول الاسفرائيني أن سبب شيوع هذا المذهب تشجيع بعض الولاة له، وأن كتاب عذاب القبر أخفاه المتأدبون من الكرامية استحياءً، ووضعوا غيره يحمل العنوان نفسه. ويقول: إن من تناقضاتهم تمييزهم بين القول والكلام الإلهي: وأن قوله (ت) حادث ليس بمحدث وله حروف وأصوات، وأن كلامه هو قدرته على التكليم والتكلم. وكلامه ليس بمسموع، أما قوله فهو مسموع. وبمعنى أوضح فقد قالت الكرامية أن قول الله (ت) من جنس أصوات العباد وحروفهم، وأن كلامه إنما هو قدرته على إحداث القول، ويتم هذا الإحداث في ذاته (ت) اطراداً، وأصلهم العام في جواز كون الله (ت) محلاً للحوادث. لكن يبدو أن تشبيهية الكرامية تعرضت لبعض التعديلات، فذهب أحدهم وهو ابراهيم بن مهاجر الى أن الإسم عَرضٌ في المُسمى قائم به، ومع ذلك فقد قال إن الله (ت) جسم، وأن قول القائل الله، الرحمن، الرحيم، الخالق، الرازق، كلها أعراض في المسمى. وأتى محمد بن الهيصم، فحاول تخليص المذهب من كثير من تصوُّرات المعلم الأول للكرامية، فذهب الى أن بين الله وبين العرش بُعْداً لا يتناهى. وأنه ذاتٌ موجودةٌ، منفردةٌ عن سائر الموجودات، لا تحل شيئاً حلول الأعراض، ولا تمازج شيئاً ممازجة الأجسام، بل هو مباين للمخلوقات مُباينة أزلية. كما أنكر التحيز (في المكان والعرش) والمحاذاة، مثبتاً الفوقية والمباينة. ويعتبر ابن الهيصم مُقَارِباً لمذهب أهل السُنة والجماعة. فقد فسر «الجسم» لله (ت) بأنه: القائم بالذات، وحمل الفوقية على العلو، وأثبت البينونة (بين ذات الله وعرشه) على أنها غير متناهية، كما قرر وجود الخلاء. أما بخصوص الإستواء، فإنه نفى المجاورة والمحاسة والتمكن بالذات على العرش، لكنه أبقى على فكرة حدوث الحوادث في ذات الله، وزاد على محمد بن كرَّام: أن الحوادث تزيد على عدد المحدثات بكثير، فيكون في ذاته (ت) عوالم من الحوادث أكثر من عدد المحدثات. وقال أيضاً أن لله وجهاً ويدين، لكن ليس بمعنى الأعضاء. وأن علمه (ت) قديم وكذلك المشيئة والارادة، إلا أن هناك نوعاً منها مُحْدَث. أما قيام الحوادث بذات الله، فإنها ليست دليلاً على حدوثه (ت)، وما يدل على حدوث الله إنما هو القول بتعاقب الأضداد التي تلازمه، والله لا تتعاقب عليه الأضداد.

ويُعتبر الهروي الأنصاري (متوفى عام 481 هـ.) من أعلام الصوفية التي ظهر عندها التشبيه والتجسيم بأوضح صورة. وكان نسخة من الكرامية، فهو مجسم مثلها، وزاهد مثلها، ما لبث أن انقلب صوفياً. وكما سقطت الكرامية في مذهب يؤدي الى وحدة الوجود، سقط الهروي الأنصاري في المذهب نفسه.

ولذلك، فإنه لا يمكن فهمه الا بمقارنة آرائه ووصلها بالمذهب الكرامي فهو يؤمن بالعرشية المادية والاستوائية الحسية لله، كما يؤمن بنظرية الرؤية السعيدة، ولذة النظر الحسي لله. ويبدو أنه قد قارب مذهب أهل السُنة والجماعة في إسقاط الأسباب، وإنكار العلية، والأخذ بفكرة الاطراد والعادة، ونظرية الكسب. لكنه يُبقي على روح التجسيم والتشبيه، مما يكاد يوقعه في أخطر غنوص انتشر لدى المسلمين، وهو وحدة الوجود. ومن أعلام الفقه والفكر الاسلامي تقي الدين بن تيمية 661 هـ. ـ 728 هـ. الذي وقع في التشبيه والتجسيم وقوعاً كاملاً. وعنه يقول النشار أن مذهبه خليط من مذهب الصفاتية المغالية الممتزجة بسالمية وكرامية.

وحسب التصنيف الاسلامي الكلاسيكي (التقليدي) فإن المشبهة فرقة كبرى تضم مذاهب واتجاهات مُختلفة، وهي: السبأية، والبيانية: التي زعمت أن معبودها إنسان من نور على صورة انسان في أعضائه، وأنه يَفنى كله الا وجهه. ثم المغيرية التي زعمت أن معبودها ذو أعضاء على صور حروف الهجاء. والمنصورية: أتباع ابي منصور العجلي الذي شبّه نفسه بربه، وزعم أنه صعد الى السماء، وزعم أيضاً أن الله (ت) مسح يده على رأسه وقال له: يا بني بلغ عني. ومنهم الخطابية الذين قالوا بإلهية الأئمة، وكانوا يقولون: إن أبا الخطاب الأسدي إله، ومنهم الذين قالوا بإلهية عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر. ومن الفرقة المشبهة الحلولية الذين كانوا يقولون إن الله (ت) يحل في أشخاص الأئمة، وعبدوهم لأجل ذلك. وتفرعت منهم الحلولية العلمانية التي زعمت أن الله يحل في كل صورة حسنة، وكانت تسجد لكل صورة حسنة. ومن المشبهة: المقنعية المبيضة، التي قالت أن المقنع كان إلهاً. ومنها: الغدافرة الذين قالوا بإلهية إبن أبي الغدافر المقتول ببغداد. ويُخرج البغدادي هذه الفرق جميعها عن الإسلام، وإن انتسبوا في الظاهر اليه. ومن جملة المشبهة الهشامية اتباع هشام بن الحكم الذي كان يقيس معبوده على الناس، وكان يزعم أن معبوده سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه يتلالأ كما النقرة البيضاء من كل جانب. وكذلك الهشامية أتباع هشام بن سالم الجواليقي، الذي زعم أن معبوده على صورة انسان، ولكن نصفه الأسفل مصمت، ونصفه الأعلى مجوف، وله شعر أسود على رأسه، وأن قلبه منبع الحكمة كنبع الماء من العيون. ومن المشبهة اليونسية التي قالت إن لعرش الرحمن حملة، وإن كان هو أقوى منهم. وكان منهم داوود الجواربي الذي أثبت أن لمعبوده جميع أعضاء الانسان، وكان يقول: إعفوني عن الفرج واللحية. ومن المشبهة الزرارية أتباع زرارة بن أعين الذين زعموا أن حياته، وعلمه، وقدرته، وسمعه وبصره تعالى كالخلق، وأن صفاته هذه حادثة مثل صفات الأجسام، ومنهم الطاقية التي زعمت أن الله (ت) لا يعلم الشيء قبل أن يكون، وأن علمه محدث لكلام العباد. ويكفر الاسفرائيني بدوره هذه الفرق جميعها، بما فيها الكرَّامية وقد تفرقت عن هذه المذاهب فرق فرعية لم تخرج عن التشبيه والتجسيم الحسي، مما أخرجها في نظر جمهور المتكلمين والفقهاء والأئمة، عن الإسلام. ولقد أدرك الشهرستاني أن للتشبيه أصولاً يهودية ـ توراتية، وهو يصرِّح بذلك قائلاً: أما التشبيه، فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة، والتكلم جهراً، والنزول عند طور سينا انتقالاً، والإستواء على العرش استقراراً، وجواز الرؤية فوقاً.

ج) الحلولية:

الحلولية فرقة كبيرة، كلامية وصوفية وفلسفية، إعتقدت إمكان حلول الذات الإلهية في الأشخاص، واستخدمت التشبيه والتجسيم أصلاً من أصولها. ويقول البغدادي أن الحلولية في الجملة عشر فرق، وأما الاسفرائيني فإنه يحصرها في خمس. ويتفق الاثنان على أن الحلولية ظهرت في دولة الإسلام، وكان هدفها إفساد التوحيد على المسلمين. ويعتبر البغدادي السبأية والبيانية والجناحية والخطابية والنميرية حلولية، من جهة ادعائهم حلول الإله في الأئمة. ومن الفرق الحلولية الصريحة: المقنعية بما وراء نهر جيحون، والرزامية، والبركوكية. وظهر بعدهم الحلمانية، والحلاجية، والغدافرة، والخرمية (أتباع بابك الخرمي) التي شاركت الحلولية في استباحة المحرمات وإسقاط التكاليف.

أما السبأية، فيُدخلها البغدادي في الحلولية لقولها أن علياً بن أبي طالب (ر) صار إلهاً بحلول روح الله فيه. وكذلك البيانية، فإنها زعمت أن روح الله (ت) دارت في الأنبياء والأئمة حتى انتهت الى علي (ر)، ثم دارت الى محمد بن الحنفية، ثم صارت الى ابنه أبي هاشم، ثم حلت بعده في بيان بن سمعان، وادعت بذلك إلهية هذا الأخير. ومن الجناحية فرقة حلولية لدعواها أن روح الله دارت في علي وأولاده ثم صارت الى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر. وأما الخطابية، فهي كلها حلولية، لادعائها أن روح الإله في جعفر الصادق، وبعده في أبي الخطاب الأسدي، وأن الحسن والحسين وأولادهما أبناء الله وأحباؤه. ومن الشريعية والنميرية حلولية ادعت أن روح الله (ت) حلت في خمسة أشخاص:

النبي، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين، وأنهم كلهم آلهة. أما الرزامية، فقد تطرفت في الموالاة السياسية لأبي مسلم الخراساني القائم بالدعوة العباسية، فقالت إن الإمامة انتقلت من أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية الى محمد بن عبدالله بن عباس بوصية أبي هاشم، ثم انتقلت من محمد الى ابنه ابراهيم، ثم من ابراهيم إلى عبدالله الذي كان يُدعى أبا العباس السفاح، ومنه الى أبي مسلم؛ وتعترف الرزامية بموت أبي مسلم، إلا أن فرقة منهم إسمها الأبو مسلمية، قالت إن أبا مسلم حي، وإن روح الإله انتقلت اليه، وهي على إنتظاره لزعمها أن الذي قتله المنصور كان شيطاناً على صورة أبي مسلم. وتعرف هذه الفرقة بالبركوكية.

ومن أخطر الفرق الحلولية على الإسلام، فرقة المقنعية المبيضة أتباع المقنع الخراساني، إذ شكلت خطراً دينياً وسياسياً وعسكرياً على الإسلام والمسلمين. وقد اختُلف في هوية المقنع، فهو هاشم بن حكيم عند البيروني وعند البغدادي، وهو عطاء بن حكيم عند إبن خلكان 1211-1282 م. ويُصنف النشار المقنع على أنه كان غنوصياً عنيفاً وقاسياً. بينما تصنفه المصادر الكلاسيكية في جملة الحلولية، مع العلم أن الحلولية أصل من أصول الغنوصية. ويبدو أن حركة سنباذ المجوسي كانت تمهيداً قوياً لحركة المقنع، وتلتها حركة استاذيس وهو من اتباع ابي مسلم ادعى النبوة. إلا أن الحد المشترك بين جميع هذه الحركات هو الصبغة الفارسية ـ المجوسية. فقد ادعى المقنع الألوهية، وزعم أن الإله تجسد فيه. ويذكر البيروني 973-1048 م. أن المبيضة والترك اجتمعوا عليه، فأباح لهم الأموال، والفروج، وقَتْل من خالفهم. وأنه شرع لهم جميع ما أتى به مزدك. ويذكر البغدادي أن المقنع كان على دين الرزامية، ثم ادعى لنفسه الألوهية، واحتجب عن الناس ببرقع من حرير. وكان يعرف شيئاً من الهندسة والحيل (الميكانيك) والنيرنجات. وهو في الأصل من قرية من قرى مرو إسمها كازه كيمن دات. وكان رجلاً قصيراً أعور. ويذكر الاسفرائيني أن جماعة من أهل جبل ابلاق اغترت به، ودامت فتنته أربع عشرة سنة، كما وافقته جماعة من الأتراك على كفره، وكانوا يغيرون على المسلمين ويهزمون عساكرهم في أيام المهدي بن المنصور. ويقول البغدادي (المتوفى عام 429 هـ.) أن اتباعه ما زالوا (حتى أيام البغدادي) في جبل ابلاق، ولهم في كل قرية مسجد لا يصلون فيه، لكنهم يستأجرون مؤذناً فيه. وأنهم يستحلون الميتة ولحم الخنزير، وأنهم يستمتعون بنساء بعضهم، ويقتلون أي مسلم لا يراه المؤذن. غير أنهم مقهورون بعامة المسلمين في ناحيتهم.

وزعم المقنع لأتباعه أنه هو الإله، وأنه كان قد تصوَّر في صورة آدم، ثم نوح، وفي وقت آخر بصورة ابراهيم، ثم تردد في صور الأنبياء الى محمد، ثم تصور بعده في صورة علي، وانتقل بعد ذلك في صورة أولاده، ثم تصور في صورة أبي مسلم، ثم في صورته الحالية. وقال، حسب ما يذكر البغدادي، أنه إنما يتنقل في الصور لأن عباده لا يطيقون رؤيته في صورته التي هو عليها، وأن من رآه احترق بنوره. ويقول الاسفرائيني أن قوماً من أتباعه ألحوا عليه ليروه في صورته الأصلية. فقال: هذا شيء سأله قوم موسى فاحترقوا. فلما أصروا، واعدهم يوماً، وأمر فوضع له منبر في مقابلة الشمس وقت الظهيرة، وعلق مرآة مقعرة من الحديد الصيني فوق المنبر بحيث يكون شعاعها الخارج بينها بالزاوية القائمة في مقابلة الباب الذي يدخلون منه، فلما وقع عليهم الشعاع احترق منهم قوم، وهرب قوم، فاغتروا به ولم يطالبوه بعد ذلك بالرؤية، وأطاعوه طاعة عمياء. وكان للمقنع حصن عظيم، ودونه خندق كبير، وكان معه أهل الصفد والأتراك الخليجية. فجهز المهدي اليه قائد جيشه مُعاذ بن مسلم في سبعين ألف مقاتل، أتبعهم بسعيد بن عمرو الجرشي. ثم أفرد سعيداً بالقتال وبتدبير الحرب، فقاتله سنين. ولم ينتصر عليه حتى اتخذ سلالم من خشب وحديد، واستدعى من مولتان في الهند عشرة آلاف جلد جاموس حشاها رملاً ورماها في خندق المقنع، الى أن استأمن من جند المقنع ثلاثين ألفاً، وقتل الباقين منهم. وأحرق المقنع نفسه في تنور في حصنه، أذاب فيه النحاس مع القطران، حتى ذاب فيه، وافتتن به أصحابه بعد ذلك، حينما لم يجدوا له جثة ولا رماداً. حتى زعموا أنه صعد الى السماء. وعن المقنع يقول النشار في كتابه **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام** أنه كان كيسانياً، وأن الكيسانية كانت دائماً الفرقة الممهدة للغلاة، والمدرسة التي تخرجوا منها جميعاً.

ومن الحلولية «الحلاجية» التي تنتسب الى أبي المغيث الحسين بن منصور الحلاج 858?-922 م. من فارس من بلد إسمها بيضاء. ويقول الاسفرائيني أنه ابتدأ صوفياً يتعاطى العبارات التي تسميها الصوفية «الشطح» والتي تحتمل معنيين: مذموم ومحمود. وأنه كان يدعي في كل علم، وقد أفتتن به أهل العراق وجماعة من طالقان خراسان، واختلف المتكلمون، والفقهاء والمتصوفة في أمره. وأجمع أكثر المتكلمين على أنه من الحلولية. ووصفه القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن القاسم الباقلاني (المتوفى عام 403 هـ./1013 م.) بأنه كان محتالاً مخرقاً، معدداً الكثير من حيله. والباقلاني من شيوخ الأشعرية قد يكون عاصر الحلاج، لأن هذا الأخير قُتل بأمر

من المقتدر الخليفة العباسي في العام 309 هـ). وقبلت فرقة من متكلمين البصرة يُقال لها السالمية الحلاج. وتُعد هذه الفرقة من جملة الحشوية، وقالت عنه: إنه كان صوفياً محققاً، وله كلام في معانٍ دقيقة في حقائق الصوفية. ويقول البغدادي إن الفقهاء أيضاً اختلفوا في شأن الحلاج، فتوقف فيه ابو الصوفية. ويقول البغدادي إن الفقهاء أيضاً اختلفوا في شأن الحلاج، فتوقف فيه أبو العباس بن سريج (القاضي وشيخ الشافعية في زمانه) لما استُفتيَ في دمه، وافتى أبو بكر بن داوود (الفقيه الظاهري) بجواز قتله. لكن الروايات عن ذلك لا تستقيم من الوجهة التاريخية، فقد توفي القاضي ابن سريج في السنة 306 هـ. والفقيه ابن داوود في السنة 297 هـ، أما الحلاج فقد قُتل وصلب في السنة 309 هـ. وكذلك، اختلفت في الحلاج مشايخ الصوفية، فرده عمرو بن عثمان المكي (وهو شيخ الصوفية وصاحب التصانيف في الطريق، وصحب الخراز والجنيد، توفي في سنة 297 هـ). وأبو يعقوب الأقطع (الزاهد، شيخ المتصوفة ومن كبار العارفين، توفي سنة 330 هـ). وقال عمرو بن عثمان، على ما يذكر البغدادي، كنت أماشيه يوماً فقرأت شيئاً من القرآن، فقال الحلاج: يمكنني أن أقول مثل هذا. وروى أن الحلاج مرّ يوماً على الجنيد، فقال له: أنا الحقُّ، فقال الجنيد: أنت بالحق أية خشبة تفسد. فتحقق منه ما قال الجنيد لأنه صُلب بعد ذلك. وقد قابله جماعة من الصوفية منهم أبو العباس بن عطاء، الشيخ المتصوف القانت المتوفى في 309 هـ ببغداد، وأبو عبدالله بن خفيف (الشيرازي الزاهد، شيخ فارس، صاحب الأحوال والمقامات مع التمسك بالكتاب والسُّنة، المتوفى في 371 هـ) بفارس، وأبو القاسم النصر آبادي، الزاهد الواعظ شيخ المتصوفة والمحدثين توفي عام 367 هـ، بنيسابور، وفارس الدينوري، الصوفي صاحب الجنيد توفي في حدود سنة 340 هـ) وقال هؤلاء، حسب ما يذكر الاسفرائيني في التبصير: لقد أظهر الله عليه أحوالاً من الكرامات، وكان من حقه أن يحفظ سره فيها، فعاقبه الله تعالى بتسليط من كان يرده عليه، حتى بقي حاله مشكلاً ملبساً، وأضافوا: والدليل على صحة باطنه أنه كان يُقطع يده ورجله فيقول حسب الواحد إفراد الواحد.

ويصّنفه النشار في جُملة الغنوصية الفارسية العنيفة، ويقول إن البيروني اعتبره في نسق المتنبئين الغنوصيين، وأنه يرى أنه ادعى أولاً أنه المهدي، ثم ادعى حلول روح القدس فيه. وكان يكتب الى أصحابه: من الهوهو الأزلي الأول النور الساطع اللامع والأصل الأصلي وحجة الحجج ورب الأرباب ومنشىء السحاب ومشكاة النور ورب الطور، المتصور في كل صورة، الى عبده فلان. وكذلك كان اتباعه يدعونه بالباري القديم المنير المتصور في كل زمان وأوان. ويذكر الاسفرائيني أنه وجدت له رسائل كتبها الى اتباعه عنوانها «من الهوهو رب الأرباب المتصوِّر في كل صورة الى عبده فلان» واتباعه يكتبون اليه «يا ذات الذات ومنتهى غاية اللذات، نشهد أنك تتصور فيا شئت من الصور، وأنك الآن متصوِّر في صورة الحسين بن منصور ونحن نستجيرك يا علاّم الغيوب».

ويدل مذهب الحلاج على حلولية متطرفة، والذين نسبوه الى الكفر ودين الحلولية على ما يذكر البغدادي، حكوا عنه أنه قال: من هذب نفسه في الطاعة، وصبر على اللذات والشهوات ارتقى الى مقام المقربين، ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ، حلّ فيه روح الإله الذي حلَّ في عيسى بن مريم، ولم يُرِدْ حينئذٍ شيئاً إلا كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله تعالى. وزعموا أن الحلاج ادعى هذه الرتبة. ويذكر الاسفرائيني أنه حكى عنه أنه سئل يوماً عن دينه، فقال ثلاثة أحرف لا عجم فيها، ومعجومان وانقطع الكلام. قالوا أنه يقصد به توحيد. ويُقال: انه اختدع جماعة من خواص المقتدر (حاشيته وحرمه) فخاف المقتدر فتنته فاستفتى الفقهاء فوافق مراده فتوى أبي بكر بن داوود، فأمر حتى ضرب ألف سوط، وقطعت يداه ورجلاه وصُلب، ثم أحرق وطرح رماده في دجلة. واتباعه من أهل طالقان قالوا: إنه حي، وإن الذي قتل كان شخصاً ألقي عليه شبهه. ومهما يكن من أمر، فإن الحلاجية لم تكن حركةً سياسيةً ـ عسكريةً، بل كانت حركةً صوفية ـ غنوصيةً محدودة، لم تعمر طويلاً، ولم تصمد أمام التصوف السني، ولا إمام الفقه الشيعي الإثني عشري.

وتعتبر معظم المصادر الحلمانية، أتباع أبو حلمان الدمشقي الفارسي الأصل حلولية متطرفة، وغنوصية ـ فارسية.

ومن أخطر الفرق الحلولية سياسياً ودينياً على الإسلام، فرقة الخرمية البابكية والمازيارية. ويتفق البغدادي والاسفرائيني على أن الخرمية صنفان: صنف ما قبل الإسلام كالمزدكية الذين استباحوا المُحرمات، وزعموا أن الناس شركاء في الأموال والنساء، ودامت فتنة هؤلاء، الى أن قتلهم كسرى أنو شروان في زمانه. والصنف الثاني الخرمية الذين ظهروا في دولة الإسلام كالبابكية والمازيارية، ويسمون المحمرة.

وأما البابكية، فهم اتباع بابك الخرمي. ويذكر الاسفرائيني أنه ظهر بناحية أذربيجان وكثر أتباعه، وكان يستحل المحرمات كلها، وهزم كثيراً من عساكر بني العباس في مدة عشرين

سنة، إلى أن أُسِرَ مع أخيه اسحاق وصلب بسُرَّ من رأي (سامراء) في أيام المعتصم. وقد أتهم أفشين الحاجب ممالأة بابك في حربه، وقُتل لأجل ذلك على ما يذكر البغدادي. ويذهب النشار الى أن بابك الخرمي كان آخر قفاز رمته الخرمية في وجه الخلافة العربية، فقام بابك بالاعداد للثورة منذ العام 201 هـ. في عهد المأمون. ويقول إن بعض الباحثين ذهبوا إلى أنه من نسل أبي مسلم الخراساني وأنه كان المنتظر من نسل فاطمة ابنته لإقامة دولة الفرس وإعادة المزدكية، وكان يُسمّى الحسن أو الحسين ثم تلقب ببابك. ويقول النشار أن بابك الخرمي أصاب المسلمين بأفظع الضربات في تاريخهم، وكاد يقضي على الدولة العباسية، في وقتٍ كان فيه الروم يتحضرون للقضاء على الدولة الإسلامية. ويذكر المقدسي في كتابه **البدء والتاريخ** أنه أخذ يهاجم المسلمين في كل مكان، حتى مرّن قومه على القتال، وانضم اليه قطاع الطرق والحراب والدعار وأصحاب الفتن وأرباب النحل الزائفة، وتكاثفت جموعه. ويقول ابن النديم في **الفهرست** إنه كان يقول لمن استغواه: إنه إله، وأحدث في مذاهب الخرمية القتل، والغصب، والحروب والمثلة، ولم تكن الخرمية تعرف ذلك. ويعتبر النشار بابك الخرمي آخر رد فعل ظاهر قوي للغنوصية الفارسية باسمها العلني الظاهر، وقد حارب الإسلام أعنف حرب، حتى قضى عليه الإسلام، وذلك بعد عشرين سنة من فتنته.

ويذكر البغدادي أن للبابكية في جبلهم ليلةُ عيدٍ خاصة بهم، يجتمعون فيها على الخمر والزمر، وتختلط فيها رجالهم ونساؤهم، فإذا أطفئت الأنوار والنيران، إتصل الرجال بالنساء صدفة. وانهم ينسبون أصل دينهم الى أميرٍ لهم، قبل الإسلام، إسمه شروين أباه من الزنج، وأمه من بنات ملوك فارس، وكان أفضل من محمد ومن سائر الأنبياء. ويقول أن البابكية بنوا في جبلهم المساجد وعلموا أولادهم القرآن، لكنهم لا يصلون في السر، ولا يصومون، ولا يرون جهاد الكفار.

والمازيارية فرقة من البابكية، إتبعت مازيار بن قارن بن مندار (دخل الإسلام وتسمى محمداً، وكان صاحب جبال طبرستان، اصطنعه المأمون لكنه أعلن العصيان في عهد المعتصم في سنة 224 هـ. فأسره المعتصم وأقرّ بأن الأفشين حرضه، وأنهما كانا قد اجتمعا على مذهب ثنوي - مجوسي، فجلده المعتصم حتى مات بعد أن شُهِّر به وصُلب الى جانب بابك الخرمي). وقد تابع مازيار هذا دعوة بابك الى مذهب المحمرة، والى اتباعه تُنسب قنطرة المحمرة بجرجان على ما يذكر البغدادي، وعنهم يقول: إنهم يظهرون الإسلام، ويضمرون خلافه.

وأما العذافرة فهم أتباع أبو العذافر بن علي الشلمغاني (ظهر في أيام الراضي بن المقتدر سنة 326 هـ.). وكان يدعي أن روح الله حلَّ فيه، وأسمى نفسه روح القدس. ووضع لاتباعه كتاباً هو **الحاسة السادسة**، أباح لهم فيه اللواط، على ما يذكر الاسفرائيني، وكان أصحابه يبيحون له نساءهم، وقالوا أنه إذا اتصل بإنسان وصل نوره إليه. قتله الراضي بالله مع جماعة من اتباعه، وجد عندهم كتباً يصفونه فيها أنه قادر على كل شيء، وطرح رمادهم في دجلة. ويبدو ان حركة الشلمغاني كانت متوجهة الى نخبة من وزراء وكُتّاب الخليفة. إذا استطاعت أن تستميل إليها الحسين بن القاسم بن عبد الله بن سليمان بن وهب، وكان وزيراً للمقتدر، وهو ابن الوزير القاسم بن الوزير عبد الله بن وهب، وإبنا بسطام وابراهيم بن عون (وهو فاضل مشهور له تصانيف أدبية، وكان من رؤساء الكتاب). وقد قُتل إبن عون والوزير الحسين بن القاسم مع ابن العذافر بفتوى من أبن الفرج المالكي الذي رأى أنه لا تُقبل توبة من الخارجين إذا عُثِر عليهم، وإنما تُقبل إذا أظهروا أنفسهم على الابتداء. ويعتبر النشار الشلمغانية نموذجاً ثالثاً (بعد الحلمانية والحلاجية) على الغنوصية الفارسية. والشلمغاني في نظره صوفي شيعي من غلاة الشيعة، عاصر الحلاج وكان من ألد أعدائه. وأنه يتبين فيه غنوص المذاهب الفارسية أكثر بكثير من الحلاج، لأنه ادعى حلول روح الله فيه، ورفع التكاليف عن أتباعه.

مصادر ومراجع

- ابن تيمية، **منهاج السُّنّة النبوية**، تحقيق محمد رشاد سالم، 1، مكتبة خياط، بيروت، لا. ت.
- ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق يوسف خياط ونديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت، لا. ت.
- الإسفرائيني، أبو المظفر، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، 1983.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين**، استانبول، 1929.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، **الفرق بين الفِرق**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لا. ت.
- التهانوي، محمد علي الفاروقي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، كلكتا، 1892.
- الشهرستاني، عبد الكريم، **الملل والنحل**، نشرة محمد سيد الكيلاني، طبع مصطفى الحلبي، القاهرة، 1961.

- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، 1981.
- نادر، ألبير نصري، أهم الفرق الاسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1966.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، الاسكندرية، 1965.

جميل منيمنه

التصورية

Conceptualism
Conceptualisme
Conceptualismus

اتجاه في الفلسفة بصفة عامة والمنطق بصفة خاصة، وذلك عند دراسة مسألة الكليات. وهذا الاتجاه يرى أن التعميم هو ملمح جوهري من ملامح التجربة واللغة، وهي تريد أن تجيب عن السؤال: كيف تتشكل المفاهيم وكيف تكون عامة إذا كانت المعطيات التي تتشكل منها جزئية وكيف أن الكلمات عامة في مدلولها. وهي ترى أن الكليات وحدها عامة. ويرى صاحب النزعة التصورية أن الكلمة عامة أولها معنى لأنه يوجد في العقل مفهوم عام مقابل ومن ثم عليه أن يفسر المفهوم العام، ويرى أن معنى الكلمة يمكن أن يتم دون طرح ذاتية ذهنية منفصلة هي المفهوم وذلك على عكس النزعة الاسمية فهي لا تطرح مفاهيم بين الكلمات وما تشير اليه الكلمات.

وتقترن التصورية بالفلاسفة الانكليز: لوك 1632-1704 وبركلي 1685-1753 وهيوم 1711-1776 بحديثهم عن الأفكار العامة وهم يرون أن كل الأفكار أو العناصر التي تتألف منها الأفكار تصدر من التجربة ولا تصدر الا منها فقط: فالعقل لا يستطيع أن يشتغل على ما هو معطى له من خلال التجربة وليست لديه أفكار مسبقة على التجربة كما أنه لا يخلق أية أفكار من جديد؛ وشعار هذا الاتجاه كما قال غاسندي 1592-1655: «لا شيء في الذهن لم يكن موجوداً من قبل في الحواس». وقد طرح لوك المسألة فيما أسماه بالأفكار المجردة وهو أحياناً يقصد بالأفكار الصور الذهنية كما يحدث في التذكر والتخيل والحلم. وأحياناً يقصد بها الذاتيات الذهنية المختلفة عن الصور، وأحياناً يقصد بالفكر اختزالاً لمعنى كلمة من الكلمات؛ ومن ثم ففكرة الحمرة ليست سوى معنى الحمرة أو الشيء عندما تعتقد أنه أحمر، وأن تكون لديك فكرة عن الحمرة يعني أن تكون قادراً على استخدام كلمة الحمرة بصواب، وأن تميّز بين الأشياء الحمراء والأشياء التي ليست حمراء. والانتباه سيتركز أساساً على المشهد الأول للأفكار والصور لأنه مشهد تصوري؛ وكذلك الأمر بالنسبة للمشهد الثاني حيث إن الأفكار العامة هي أحداث ذهنية مختلفة عن الصور. ويرى لوك أننا نكوّن الأفكار العامة بعملية تجريد عن الأفكار الجزئية. ويرى بركلي أن الأفكار العامة هي أفكار جزئية أصبحت عامة باعتبارها تقوم مقابل الأفكار الجزئية من نفس النوع. وهو يرى أن الكلمة تكون ذات دلالة إذا أمكن لصورة ملائمة أن تتطابق معها، والكلمات في معظمها هي حسابات نقدية فورية. ثم إن الشيء المهم هو تعريف الكلمة لا إجرائية الفكرة. ويرى أن بعض المفاهيم هي مفاهيم عظيمة وأصيلة لأن استخدامها يمكن أن يفضي الى نتائج مثمرة. ويرى هيوم أن استخدام كل كلمة عامة يجب أن تصاحبه فكرة ذهنية جزئية. ومما لا شك فيه أننا نكّون الفكرة من الجزئيات أينما استخدمنا أي مصطلح عام. ويرى أن الفكرة الجزئية تصبح عامة بأن تلحق بمصطلح محدد وكل الأفكار التجريدية هي في الواقع مجرد أفكار جزئية تصبح عامة بأن تلحق بمصطلح محدد، وكل الأفكار التجريدية هي في الواقع مجرد أفكار جزئية، ولكن مع اقترانها بالمصطلحات العامة تكون صالحة لتقديم تنوع كبير وذلك من خلال العادة وترابط الأفكار وترابط الكلمات وهذا يقوم مع استخدام الكلمة العامة نفسها، ونحن نتعلم أن نفكر بأن نتعلم أن نتكلم وليس العكس وأهم ما في تعلم الكلام العادة والترابط.

والتصورية من جهة هي مقابل النزعة الاسمية التي ترى أن الأسماء أو الكلمات هي وحدها الكلية والأشياء المسماة كل منها هو المفرد والجزئي والكليات بهذا أشياء خارج الوعي وسابقة على الجزئيات الحسية. والتصورية من جهة أخرى مقابل الواقعية التي ترى أن الكليات موجودة في ذاتها وأنها توجد حتى لو لم تكن هناك عقول تدركها ولا يُنقص العقل الكليات بل مجرد إدراكها وهي قابلة لأن تعرف حتى ولو لم يكن هناك من يكتشفها. أما التصورية فالكليات عندها في العقل بمعنى خاص هو أنه لو لم توجد العقول فلم توجد الكليات. وبهذا فإن التصورية ترى أن العمومية هي ملمح جوهري للتجربة واللغة وهي تهتم بمعرفة كيف تكون المفاهيم الذهنية وكيف تكون عامة اذا كانت معطيات التجربة المنطلقة منها جزئية وكيف تكون الكلمات عامة في دلالتها.

مصادر ومراجع

— Adron, R.I., *Theory of The Universals.*
— Bochenski, I.M., And Others, *The Problem of Universals.*
— Goodman, N. *Structure of Experience.*
— Holloway, y. *Language and Intelligence.*
— Price, H. H., *Thinking and Experience.*
— Ryle, G., *Thinking and Meaning.*
— Woozley, A. D., *Theory of Knowledge.*

مجاهد عبد المنعم مجاهد

التطهرية او البيوريتانية

Puritanism
Puritanisme
Puritanismus

مقدمة

أصل الكلمة

التطهر أو التطهرية او الطهرية ترجمة للكلمة الانكليزية Puritanism بيوريتانيسم وهي عقيدة او موقف ديني، عند الطهريين او الانقياء. والطهري بالمعنى الديني هو بروتستانتي انكليزي ينتمي الى طائفة متشددة تريد ممارسة مسيحية اشد نقاوة (قريبة من المسيحية الأولى). وترى هذه الطائفة ان الاصلاح الديني الذي قامت به كنيسة انكلترا زمن الملكة إليصابات الأولى Elisabeth 1ère 1533-1603 لم يكن كافياً. ونرى وجوب القول ان اليصابات هذه او إليزابت كانت ذات سطوة. اعطت انكلترا دين دولة هو الانكليكانية وذلك بما يسمى بقانون السيادة (1559) ثم بإرادة ملكية من تسع وثلاثين مادة (1563). ولكنها اصطدمت بالطهريين او الانقياء. فطاردتهم واضطهدتهم. كما اضطهدت الكاثوليك بأن قطعت رأس حاميتهم ابنة عمها ماري ستيوارت سنة 1587. وأيام هذه الملكة تأسست شركة الهند الشرقية التي بسطت سلطة انكلترا على شرقي آسيا، وفي ايامها تحطم الاسطول الاسباني الارمادا الشهير (1588). وكانت اسبانيا يومئذٍ حامية الكاثوليكية، فاصبح الاسطول الانكليزي الاقوى.

وعن الطهري يقول قاموس لاروس: انه عضو من «طوائف» انكليزية كالفينية (نسبة الى المصلح الديني جان كالفن Calvin الفرنسي 1509-1564 الذي طرد من فرنسا فاستقر في سويسرا، سنة 1541، حيث اسس دولة وفقاً لتعاليم الانجيل». وكتابه الرئيسي: **دستور الدين المسيحي** هو أهم عرض للاصلاح الديني (1536). وتدور عقيدة كالفن حول نقطتين رئيستين: جلال الله وقدرته المطلقة من جهة وحتمية مصير الانسان: الجنة أو النار من جهة ثانية.

وابتداءً من سنة 1570، اشتد الاضطهاد ضد الطهريين في انكلترا، فهاجر قسم كبير منهم الى هولندا ثم إلى الولايات المتحدة. ومن بقي منهم في انكلترا عارض حكم آل ستيوارت. وشكل العنصر الحاسم في ثورة كرومويل سنة 1648.

وليس في تاريخ العرب أو الاسلام حركة دينية سياسية باسم الطهريين أو التطهريين. وان كان يحلو للبعض ان يوغل في المقارنة فيتخيل ان الخوارج شكلوا في الاسلام حركة تشبه حركة الطهريين الانكليز. ويمكن ان يكون الرد ولماذا لا يكون التوابون اتباع المختار الثقفي مثلاً أو القرامطة أو الاسماعيليون أو غيرهم من الفرق الكثيرة التي ثارت في الاسلام باسم الاصولية... اشبه بأن يكونوا حركة تطهيرية. علماً بأن كل خارج على سلطان قائم كان يدعو لنفسه دائماً بانه داعية اصلاح او عودة الى الاصول....

التطهير Purification بوجه عام

ابرز ما وصل الينا عن التطهير مأخوذ من التراث الهندي القديم ويضم التطهير عقوبات تفرضها الطائفة الهندوكية على المذنبين من اتباعها، بما لها من سلطان عليهم لصالح الطائفة كلها وباسمها. فالخروج على قواعد الطائفة وارتكاب المعاصي التي تمس الاخلاق العامة، معاقب. وتفرض العقوبة هيئة خاصة تكون عامة أو فرعية بحسب خطورة الخطأ او الخطيئة. وهذه العقوبة تفرض بمعزل عن العقوبة التي قد تفرضها محاكم الدولة او الولاية مهما كان نوعها. (العقوبات المدنية).

وتتراوح العقوبة بين الديمومة والمؤقتة وقد تبلغ حد التكفير. فيخرج المحكوم بالتالي من حماية الطائفة له ويحرم من أية وسيلة تمكنه من العيش. وهي بهذا تشبه مفهوم الحكم بالحُرْم الذي كان يصدره البابوات ضد الملوك، إبّان صراع الكنيسة والملوك في القرون الوسطى. الا ان العقوبة القصوى لاتنفي عقوبات أخف. وكلها بقصد التطهير او التكفير عن الذنب.

وفكرة التطهير او التكفير تعود الى ما قبل العصور الفيدية الأولى، حيث كان يتوجب على مرتكب المعصية أو الخطأ ان يقوم بمراسم تكفيرية خاصة. وقد توسع التراث الهندوكي

بمعالجة المراسم التطهيرية او التكفيرية هذه، ويذكر ان المهاتما غاندي عندما اراد الذهاب الى انكلترا لاتمام الدراسة اجتمعت فئة من اعيان الطائفة واصدرت أمراً بتكفيره ومروقه ان هو سافر (راجع **سيرة مهاتما غاندي** بقلمه، نقلها الى العربية منير البعلبكي، دار العلم للملايين، ط 2، 1959، 12 ـ منبوذ، ص 56) ومن مراسم التطهير شرب مزيج معين من السوائل او الحج او التصدق. . . (راجع **بريتانيكا** Vedie, Purification, Customs, 8: 8913).

واجراءات التطهر موجودة في كل الثقافات والديانات. وهي تبنى على اساس من الاخلال بقواعد الطهارة والتلوث. وهذا العمل يرتد مفعوله على الجماعة كلها ان هي سكتت عن الفاعل فلم تعاقبه. ولذا ارتدى التطهر رداء العمل المقدس الواجب. وما قاعدة «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» الواجبة على كل فرد مؤمن في الاسلام، الا من قبيل رفع البلاء عن الجماعة التي يرتكب افرادها المعاصي والكبائر؛ فلا تتنكر لهم بفعل او قول كما في الآية الكريمة: ﴿وتأتُون في ناديكم المنكر﴾. (العنكبوت، 29).

ويبدو ان عملية التطهر تكفيراً عن الذنوب، هي مؤسسة عامة تتساوى فيها المجتمعات مهما كانت منزلتها الحضارية والثقافية. وسوف نذكر التسميات المتنوعة لعمليات التطهير هذه في مختلف الحضارات ومنها:

ـ مجال الطقوسية الافريقية: (**بريتانيكا**، ج 1، ص 253)

طقوس ومراسم ولادية للتطهير

- المعمودية عند القدماء وعند المسيحيين (م، ع، ج 7، ص 200)
- الممارسات والاساطير الصينية التطهرية (م، ع، ج 4، ص 424)
- الصوم عند الاسكيمو تكفيراً (م، ع، ج 5، ص 730)
- المعتقدات الهندية وممارساتها (م، ع، ج 8، ص 900).
- العادات في الشرق (م، ع، ج 11، ص 575)
- العادات في بولينيزيا (جزر شرقي اوستراليا) (م، ع، ج 14، ص782)
- العادات لدى القبائل الرحل في الجنوب الاميركي (م، ع، ج 17، ص 118).
- التبتل (العزوبية) كشعيرة دينية (م، ع، ج 3، ص 1041)
- غايات التصوف المسيحي (م، ع، ج 4، ص 548)

المخدرات واستعمالها كطقوس احتفالية (م، ع، ج 14، ص 201).

- مراسم الدفن وما بعد الدفن (م، ع، ج 5، ص 536)
- الرموز الخلاصية في اندونيسيا (م، ع، ج 9، ص 434)
- الماء والنار كشعائر تطهيرية عند الايرانيين (م، ع، ج 9، ص 872)
- التطهر (او الغسل) في الاسلام (م، ع، ج 9، ص 918)
- الشعائر المانوية بمناسبة السنة الجديدة (م، ع، ج 11، ص 467)
- ملك ميزوبوتاميا كخادم للقوة المقدسة (م، ع، ج 11، ص 1005)
- إله النور وحامي الحقيقة وعدو الظلام عند الفرس (م، ع، ج 12، ص 290)
- الاستحمام عند الموهنجو (م، ع، ج 8، ص 909)
- الديانات الشرق اوسطية (م، ع، ج 12، ص 920)
- مراسم عناصر المرور واهدافه (م، ع، ج 13، ص 1045)

شعائر الطهارة والدنس

- الموقف المسيحي من الجنْس (م، ع، ج 4، ص 570)
- التمايز المذهبي في الهند (م، ع، ج 3، ص 985)
- قواعد النظافة عند اللاويين (العبرانيين) (م، ع، ج 2، ص 901)
- الشعائر السحرية والمحرمة (م، ع، ج 11، ص 300)
- الجماع في الشرق والحمل والحيض. . (م، ع، ج 11، ص 576)
- الترهب ونظامه (م، ع، ج 11، ص 338)
- منع المرأة من الترهب (م، ع، ج 12، ص 340)
- العلاقات غير النظيفة داخل المملكة المقدسة (م، ع، ج 1، ص 914)
- الاتحاد الفيدي بين المعصية والشر (م، ع، ج 11، ص 890)
- التجربة المقدسة وانعكاساتها (م، ع، ج 14، ص 124)
- مهرجان ابعاد الروح في التبيت (م، ع، ج 18، ص 376)
- الفهم الفيدي للخطيئة وللرذيلة (م، ع، ج 8، ص 120)
- وظيفة الماء الرمزية (م، ع، ج 11، ص 882)
- احتفالات المؤمن الزارادشتي (م، ع، ج 19، ص 1174)
- النار الزارادشتية (م، ع، ج 9، ص841).

والتطهرية ذات علاقة بالعناوين التالية: الغسل، المعاشرة،

والمؤاكلة، الطائفة، الجَلْدُ، التطهير وفقاً لطقوس خاصة (كالتيمم..) Lustration، الملاعنة Ordeal، التلوث...

هذا الاستعراض لمجالات التطهر يدل على ان فكرته قديمة قدم الانسان وهي ما تزال تعيش معه. وسوف نستعرض التطهرية كحركة تكفيرية (عن الذنوب) خاصة، نشأت في بريطانيا أولاً ثم هاجرت إلى أميركا. وبعد ذلك ننتقل الى التطهير كمراسم تأهيلية للصلاة أو للدعاء وللعبادة عموماً أو للمعاشرة، أو كمراسم صحية فردية وجماعية، متخذين التطهير في الاسلام كنموذج عن التطهير الشرقي؛ مع الحرص على الاشارة الى اضطرارنا للاجتزاء نظراً لان الاحاطة بالموضوع تقتضي توسعاً لا مجال له هنا في هذه العجالة.

1 ـ التطهرية الغربية المسيحية = البيوريتانية:

تعني كلمة تطهرية عموماً الجماعة التي، في مختلف الملل والنحل، وفي مختلف الازمنة، تبحث عن عبادة بدون بهارج، وعن التزام بالأخلاق صارم وعن تقيد بالمعتقدات التي يُؤْمَنَ بأنها حقة.

وفي الغرب قصدت الحركة التطهرية العودة الى المسيحية الاصلية، ومعارضة الكنائس السائدة وما يتعلق بها من كهنوتية ومراسمية وما تقدمه من تقسيمات في الواجبات الدينية.

وبالمعنى التاريخي تدل كلمة تطهرية على الحركة التي قامت في القرن السادس عشر، وفي القرن السابع عشر، في انكلترا من اجل متابعة الاصلاح المعتقدي الذي وضعته اليزابيت من اجل اصلاح النظام الكنسي والطقوسي.

وتطلق كلمة متطهر على كلٍ من اتباع هذه الحركة الذين هاجروا الى اميركا بين سنة 1620 و1640، وحاولوا ان يقيموا فيها طائفة دينية وسياسية تتوافق مع معتقدهم المثالي. وقد عمل عدة علماء اجتماع، بأساليب شتى، على ابراز العلاقة بين العقلية التطهرية وروح الرأسمالية.

وسوف نستعرض بإيجاز مفهوم التطهرية في الغرْب ثم ننتقل الى مفهوم التطهر في الاسلام.

أ ـ التطهرية الانكليزية:

لقد حفظ البروتستانت الانكليز، في القرن السادس عشر، البنيات الكهنوتية الوسيطية، من الضياع؛ فظلت البلاطات يغلب عليها الطابع الاسقفي في مجال السياسة، وظل تراكم الارباح حتى عن طريق الربا مقبولاً، أما المناصب العامة فظلت تُمْتَلَكُ بالشراء... وعلى العموم بقيت الطقوسية والمراسمية هي السائدة في كل المعاملات...

ضمن هذه البنيات الجامدة احدثت المواد التسع والثلاثون التي صدرت عن الملكة إليزابيت 1533-1603، عقيدة بروتستانتية ميالة الى الكالفينية، دون أن تشتمل على أي تنظيم الزامي للكهنوت، وبموجبها كانت السلطة الملكية تسمي الاساقفة وكانت تستخدمهم كأجهزة ادارية.

الا ان عقلية اكثر ميلاً الى الاصلاح كانت سائدة في الطبقات الاجتماعية، خاصة في الطبقة الوسطى من سكان المدن. وكان لمواعظ الكهان، في القرن الرابع عشر اثر بالغ في نفوس الناس.

وعندما حاولت ماري تيدور1516-1558 [ملكت من 1553 الى 1558] اعادة الكاثوليكية الى انكلترا شنت حملة كبيرة على البروتستانت. فهرب قسم منهم الى سويسرا، وشكلوا في جنيف طائفة من المهجرين بقيادة الايكوسي جون نوكس. ولما عادت هذه الطائفة الى انكلترا مع استلام، اليزابيت الحكم، حاول البعض منهم ان يغرس في الارض الانكليزية الافكار والممارسات التي اتبعها المصلحون السويسريون، فيما خص الطقوس والتنظيم الكنسي. وقامت في ايكوسيا، بتأثير من نوكس كنيسة مشيَخية (برسبيتارية) وطنية.

وفي سنة 1565 استعملت كلمة متطهر للدلالة على هؤلاء الاصلاحيين الذين كانوا يبحثون عن دين بسيط نقي وخال من التعقيد. وبحكم مبالغتهم في الالتزام بمعتقدهم وقفت منهم الاسقفية الانكليكانية والعرش معها موقف العداء. وعمدت السلطات بمختلف الوسائل الى ترحيلهم. الا ان الظروف السياسية، والخطر الاسباني الذي تهدد بريطانيا يومئذ، أخّر تنفيذ التدابير بحقهم. كما قامت فئة منهم تنادي بالاعتدال وبعدم معاداة الاسقفية وباعطاء الاساقفة الحق في ادارة شؤون الرعية الدنيوية دون المعتقدية.

ورغم الاضطهاد ظلت التطهرية قوية، خاصة في جامعة كمبريدج حيث كان العداء مستحكماً ضد المراسمية وضد البهارج والتسلية والملاهي. حتى ان القيمين على الجامعة كانوا يطالبون بالغاء الزينات من الكنائس وابطال لباس الكاهن الذي يميزه عن سائر الرعية كما كانوا يطالبون بإلغاء بعض ترتيب اثاث الكنيسة خلافاً للأصول المتبعة...

وانتشرت الافكار التطهرية عن طريق توزيع النشرات وعن طريق الوعظ. وكان الكهنة الانكليكان قليلي المعرفة بالوعظ.

ولذلك عمد بعضهم، من المحتاجين مادياً، الى بيع منصب الواعظ الى متخرجين من الجامعة الذين كانوا غالباً من المتطهرين البارعين في الوعظ ومعرفة التحدث الى الناس. وكان الكاهن يكتفي عندئذ بتقديم المراسم.

وكان الناس يحبون التعلم عن طريق سماع المواعظ الدينية. لأن الواعظ كان يقدم لهم اضافة الى التعليم الديني سلسلة من الاخبار والمعلومات والتعليقات الدينية والاجتماعية والسياسية، حتى اصبح الوعظ نوعاً من المحاضرات الشعبية.

وبفضل الصدقات والعطايا والهبات استطاع الوعاظ التطهريون ان يؤدوا النفقات الكثيرة المتوجبة عليهم خاصة من جراء المحاكمات وفي الدعاوى التي كانت تقام ضدهم.

وأخيراً تنبهت الكنيسة الى مخاطر هذه المواعظ فألغت بيع مناصب الوعاظ.

وشكلت الطوائف المجمعية Congregations التي طوردَ اعضاؤها فيما بعد واخرجوا من انكلترا، تياراً أقلياً داخل الحركة التطهرية التي كانت غالبيتها البرسبيتارية تريد المهادنة وتخشى التفرقة والانشقاق. وكان اتباع هذا التيار ميالين الى البرلمان وينتمون الى الطبقة الوسطى من اهل المدينة. وفي مواجهة الخطر الذي كانت تشكله الثورات الشعبية بالنسبة الى النظام القائم حاول شارل الأول 1600-1649، عند خلافه مع البرلمان وفي مطلع الحرب الاهلية، ان يعتمد على تضامن المالكين. ولكن الاعيان من جماعة البرلمان خاصة في شرقي انكلترا ولندن حطموا هذا الحلف أو هذا التضامن واعتمدوا على الشعب للقيام بالثورة الانكليزية. ويرى ش. هيل ان تندم التطهرية ساعد على هذه القطيعة بين الملك والمالكين. فقد كان ثمانون بالمئة من الوعاظ التطهريين من شرقي انكلترا. وعمل هذا على تخفيف خوف الملاكين من الشعب لأن الشعب كان محتضناً ومحاطاً تماماً.

وفي لندن لم يكن اصحاب المصانع الصغار من التطهريين يخشون عمالهم لانهم كانوا في المساء يعلمونهم القراءة والكتابة والافكار الدينية والسياسية. وشكل هؤلاء الصُناع من الحياكين والأجراء الدائمين طبقة وسطى مضمونة الجانب: فقيرة ولكنها تؤمن بالاصلاح ايماناً قوياً.

وأدى موت شارل الأول وأهمية الجمعيات المستقلة التي كان اعضاؤها من بين جنود كرومويل 1599-1658، ومن المثقفين اليساريين ومن بعض قشرات الطبقات الشعبية، ووجود تسامح اضافة الى بعض الفرق السياسية الاصيلة او الراديكالية، الى ارهاب اكثرية التطهريين البرسبيتاريين، وبعد موت اوليفر كرومويل خاف هؤلاء وساعدوا على عودة الملكية.

وكان البرلمان كهنوتياً في معظمه فحرّض شارل الثاني 1630-1685 على عدم احترام الوعود المقطوعة للتطهريين المعتدلين. وبعد قانون التوحيد الديني الذي صدر سنة 1662 اضُطُهِدَ التطهريون حتى ثورة 1688، الأمر الذي حمل الكثيرين منهم الى الهجرة وخاصة الى الولايات المتحدة الاميركية (التي لم تكن تحمل هذا الاسم يومئذ).

ب ـ التطهرية الاميركية:

يمكن ان نميز بين موجتين فيما خص الهجرة التطهرية خلال النصف الأول من القرن السابع عشر.

الأولى كانت هجرة الآباء الحجاج وهم تطهريون انفصاليون من المقاطعات الشمالية في انكلترا. وبعد إبعاد دام اثني عشرة سنة في ليد Leyde في هولندا، خافوا ان تتحول ذريتهم وتصبح هولندية وان يطغى عليها محيط كانوا يرونه فاسداً من الناحية الاخلاقية وهرطوقياً. فهاجروا على سفينة ماي فلور May Flower الى اميركا. وقد مول سفرهم هذا تجار من انكلترا. واسسوا في الولايات المتحدة مدينة نيوبلايموث واصابتهم المجاعة والامراض. فآواهم الهنود الحمر وعلموهم كيف يزرعون الذرة وكيف يستعملون السمك كسماد كيماوي وانقذوا منهم بضع عشرات من الموت المحتم. وجاءت موجة ثانية اضخم عدداً، في سنة 1630 اي بعد سنة من حل البرلمان على يد شارل الأول. وجلب هؤلاء التطهريون الجدد، الذين كانوا من الخارجين على الكنيسة، معهم الرساميل التي اتاحت لهم الاعتناء بالارض واقاموا في خليج ماساشوست.

واعتبر تطهريو انكلترا الجديدة (نيوانكلاند) انفسهم شعب الله المختار. وقالوا بأن كنيستهم سوف تكون اسرائيل الجديدة وانها مملكة الشعب العبري الوارد ذكره في العهد القديم. وكانت اميركا في نظرهم اورشليم الجديدة، والملاذ الذي اختاره الله لهم لكي يحميهم من الفساد ومن الفناء. اما الهنود الحمر فكانوا في نظرهم بقايا شعب ملعون قاده الشيطان الى هذه القارة حتى يُحكم. وكانت هذه الافكار ذريعة دينية تبرر اغتصاب الارض من قبل هؤلاء الدخلاء الجدد. ورغم انهم صرحوا في معظمهم انهم امناء لكنيسة انكلترا، فقد عمد هؤلاء التطهريون الى تنظيم وظائفهم وفقاً للأسلوب المشيخي (البرسبيتري). وكانت الكنيسة يومئذ محور الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية. ولكي يكون المرء عضواً في الأبرشية كان عليه ان يعلن عن ولائه للأبرشية وان يزكيه اعضاؤها الآخرون. وكانت اكثرية السكان في المدينة تذهب الى الكنيسة دون ان يكون كل فرد عضواً الزامياً فيها وحتى دون أن يكون

متمتعاً بحقوق المواطن. اما المستبعدون فكانوا مطاردين من قبل السلطة المدنية. وكان القيمون على العقيدة يؤخذون من داخل الطائفة وهي التي تنتخبهم، ولم تكن هناك تراتبية كنسية. وفي سنة 1648 صادق مجمع كمبريدج على صك الايمان الصادر في وست منستر.

وفي زمن كان الدين والسياسة فيه متداخلين، لجأت التطهرية الى القاضي ليحكم على اولئك الذي يعتبرهم هرطوقيين. ولكنها علمت اتباعها روح التمرد الى حد الخروج على القانون. وبعض اعضائها فضلوا الإبعاد مرة ثانية على الخضوع. وذهب روجر وليم، مؤلف كتاب الهرطقتان، (الهرطقة الأولى تؤكد ان حقوق الهنود الحمر في الارض هي حقوق صحيحة ومحقة. والهرطقة الثانية تمنع القضاة المدنيين من ممارسة سلطات كهنوتية)، ليؤسس رود ايلند وهي مهد المعمودية وملاذ الحرية الدينية. ولما اضطُهِدَ الكيكرز رجعوا الى بنسيلفانيا حيث اظهروا التسامح الشديد. وعند محاكمات سالم بتهمة الشعوذَة في سنة 1692 حصل نوع من الاضطهاد الديني حكم على اثره على تسعة عشر شخصاً بالموت.

وفي آواخر القرن السابع عشر ادت المصاعب المادية والحروب ومجيء غير الطهوريين الى خمود الوهج الديني والاخلاقي عند التطهرية الاميركية. وتم التخلي عن النظام التيوقراطي وسمح لكل انسان ملاّك بالتصويت، وبصورة تدريجية شاع التسامح الديني واستقر.

جـ ـ التطهرية والرأسمالية:

في كتابه الشهير الخلقية البروتستانتية والفكر الرأسمالي، يحلل م. ويبر تأثير البروتستانتية وخاصة التطهرية في الفكر الرأسمالي. ويرى ان العقيدة الكالفينية (نسبة الى كالفن 1509-1564) حول المصير المحتوم، خلقت نوعاً من الهلع، والنشاط والنجاح المهنيين يفسرهما المؤمن كمؤشر على الاصطفاء الرباني. وبخلاف ما اعتقده المؤرخون ان التطهريين كانوا ضد التمتع بالثروة، والنوم على حرير التملك الا انهم لم يكونوا ضد العمل والسعي لجمع خيرات الارض بالعمل ولا ضد التملك بالذات. وكانوا يرون ان الرفض الزهدي، لمخاطر الثروة، لا يتنافى مع الواجب الديني الرامي الى السعي من اجل الاغتناء.

ويرى ر. هـ. توني، «ان الاكتشافات الكبرى ونتائجها الاقتصادية كانت السبب الاساسي في النمو الرأسمالي. وان الاصلاح الديني وخاصة بشكله التطهري، قد تم بفضل صعود الطبقات الوسطى وبفضل العقلية المتاجرة. وان التطهرية بعد ان قولبتها البنيات الاقتصادية الاجتماعية، قد ساعدت على تدعيم هذه البنيات بايجاد المبرر لها باسم الله. وقد وجد الفكر الرأسمالي، في بعض اشكال التطهرية عنصراً قوّى حيويتها ومزاجها».

ويرى مؤلفون آخرون العكس ويزعمون ان التطهرية لم تكن لها هذه الاصالة، اذ يرى و. سومبار ان هذه الحركة كان لها تأثير ايجابي على ازدهار الرأسمالية، بمقدار ما استعادت أفكاراً كانت واردة وبقوة أكبر في الديانة اليهودية التي تمتاز بأسبقيتها. وذهب ك. سمويلسن الى أبعد من ذلك فرفض الفكرة القائلة بأن فكر الرأسمالية كان يمكن ان ينطلق، حتى ولو جزئياً من تأثير ديني، مهما كان.

فهو يرى ان العقلية الرأسمالية تسير جنباً الى جنب مع زمننة كل النشاطات البشرية بشكل تدريجي.

ومهما بدت هذه الملاحظات معقولة، تظل الاطروحة الويبرية دوماً دحض. ان هذه النظرية تركز على المظاهر الخصوصية للرأسمالية الغربية الحديثة. ان التطهرية قد لعبت دوراً عند مستوى التنظيم العقلاني والبيروقراطي للعمل الحر. وهذا الأثر اندمج بعوامل اخرى تاريخية. وويبر يدعو بإلحاح الى تصور اكثري (تعددي) للسببية. وهو من جهة أخرى يبين انه يوجد فرق بين الرأسمالية اليهودية المتجهة نحو المضاربة والاستغلال ـ رأسمالية المنبوذين ـ والرأسمالية التطهرية التي كانت تنظيماً برجوازياً للعمل. واخيراً انه لا ينكر أهمية عملية الزمننة، ولكن يبدو ان التقشف العلماني عند التطهريين قد ساعد هذه العملية، في حين ان الكاثوليكية قد لجمتها بوجه عام. ان التطهرية كانت، موقفاً مميزاً وقفته الطبقة الوسطى الصاعدة، ولكنها، بعد أن نَظَّرَتْ امانيَّ كانت كامنة، اتاحت للبرجوازية البروتستانتية ان تلعب دوراً اقتصادياً مهماً جداً فاق الدور الذي لعبته البرجوازية الكاثوليكية.

والخلاصة ان التطهرية او البيوريتانية هي مذهب اعتنقه البروتستانت الانكليز ثم الاميركيون، وله خصوصية في فهم السياسة المعتقدية الدينية والاجتماعية والاقتصادية... ظهرت فرقتهم في زمن الملكة إليزابت (إليصابات). واستهدفت اصلاح كنيسة الدولة، والغاء الطقوس والأردية الكهنوتية، ونظام الرتب الكنسية. ولم تكن الفرقة ترمي في اول الامر الى الخروج على العقيدة الانكليكانية. انما وجدت في لندن سنة 1567 جماعة تسير في عبادتها على اسلوب اهل جنيف. وهكذا بدأ الانشقاق تدريجاً عن الكنيسة الرسمية. فظهر المشيخيون (البرسبيتاريون) والانفصاليون. وتبعهم الجمهوريون الذين انضموا الى الكالفينيين في مقاومتهم لكنيسة انكلترا. وعندما

انتصرت حركتهم بمعاضدة التطهريين اخذ هؤلاء يتنازعون فيما بينهم. ووضعت عودة الملكية في انكلترا حداً لسيادة التطهريين المؤقتة. وهاجر التطهريون بعد الاضطهاد الى الولايات المتحدة الاميركية. وظلت الروح التطهرية سائدة هناك لمدة طويلة. ونظرة المتطهرين الى المجتمع هي نظرة تيوقراطية. والقس مخول سلطة مطلقة لمراقبة سلوك الفرد. والعائلة عندهم هي حصن التقوى. وعلى الناس ان يعيشوا في طاعة الله المعلنة ارادته في الكتاب المقدس. ويستعمل مصطلح التطهري اليوم للدلالة على التزمت الديني والكبت.

هذا وتختلف التطهرية الشرقية عن التطهرية الغربية البيوريتانية من حيث انها لم تكن ثورة على احد ولكنها دعوة الى التمسك بالكتاب والسنة من الناحية العملية الموصلة الى الطهارة الذاتية او الفكرية.

2- التطهرية الشرقية الاسلامية:

أ - الطهارة الظاهرة وسيلة الى الطهارة الباطنة:

الطهارة - حقيقة الطهارة - ما ينبغي للمؤمن في الطهارة - ازالة الاوساخ - آداب الحمام - السر في ازالة الاوساخ.

اعلم ان الطهارة والنظافة اهم الامور للعباد. إذ الطهارة الظاهرة وسيلة الى حصول الطهارة الباطنة. وما لم تحصل الأولى لم تحصل الثانية. ولذا ورد في مدحها ما ورد، قال الله سبحانه ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ ان يَتَطَهَّرُوا وَاللهُ يُحِبُّ المُطَّهِّرِينَ﴾ (التوبة، 108). وقال: ﴿مَا يُرِيْدُ الله لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيْدُ لِيطَهِّرَكُمْ﴾ (المائدة، 6).

وقال رسول الله (ص): «بُنِي الدِّين على النظافة». وقال: «الطهور نصف الايمان». وقال: «مفتاح الصلاة الطهور». وقال: «بئس العبد القاذورة». وقال: «من اتخذ ثوباً فلينظفه». وقال علي بن ابي طالب: «النظيف من الثياب يذهب الهم والحزن، وهو طهور للصلاة».

مراتب التطهر

ثم للطهارة اربع مراتب:

الاولى: تطهير الظاهر من الاحداث والاخباث والفضلات.

الثانية: تطهير الجوارح من الجرائم والآثام والتبعات.

الثالثة: تطهير القلب من مساوىء الاخلاق ورذائلها.

الرابعة: تطهير السر عما سوى الله - تعالى -، وهي تطهير الانبياء والصديقين.

والطهارة في كل مرتبة لها نصف العمل الذي فيها، اذ الغاية القصوى في عمل السر ان ينكشف له جلال الله وعظمته، وتحصل له المعرفة التامة، والحب والأنس. ولا يمكن حصول ذلك ما لم يرتحل عنه ما سوى الله، ولذلك قال الله تعالى:

﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ (الأنعام، 91) فان الله وغيره لا يجتمعان في قلب واحد: ﴿وَمَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ من قلبين في جَوفِهِ﴾ (الأحزاب، 4).

التطهر طريق الوصول الى الله

فتطهير السر عما سوى الله نصف عمله، والنصف الآخر شروق نور الحق فيه. والغاية القصوى من عمل القلب عمارته بالأخلاق المحمودة، والعقائد الحقة المشروعة. ولا يتصف بها من لم ينظف قلبه عن نقائضها، من الأخلاق المذمومة، والعقائد الفاسدة. فتطهيرها احد الشطرين، والشطر الآخر تحليته بالفضائل والعقائد الحقة.

واما عمل الجوارح، فالمقصود منه عمارتها بالطاعات. ولا يمكن ذلك الا بالتطهر من المعاصي والمناهي. فهذا التطهير نصف عملها، ونصفه الآخر عمارتها بالطاعات. وقس على ذلك الحال في المرتبة الأولى. والى ذلك الاشارة بقول النبي (ص): «الطهور نصف الايمان». فان المراد: ان تطهير الظاهر، والجوارح، والقلب، والسر، من النجاسات والمعاصي ورذائل الاخلاق وما سوى الله، نصب الايمان، ونصفه الآخر عمارتها بالنظافة والطاعات ومعالي الاخلاق، والاستغراق في شهود جمال الحق وجلاله. ولا تظنن ان مراده (ص) ان مجرد تطهير الظاهر عن النجاسات بافاضة الماء نصف الايمان، مع تلوث الجوارح بأخباث المعاصي، وتنجس القلب بأقذار مساوىء الاخلاق، وتشوش السر وتكدره بما سوى الله. فالمراد التطهير في المراتب الاربع، التي هي من مقامات الدين، وهي مرتبة يتوقف بعضها على بعض، ولا يمكن ان ينال العبد ما هو الفوق، ما لم يتجاوز ما دونه، فلا يصل الى طهارة السر عما سوى الله، وعمارته بمعرفة الله، وانكشاف جلاله وعظمته، ما لم يفرغ عن طهارة القلب عن الاخلاق المذمومة، وتحليته بالملكات المحمودة. ولا يصل الى ذلك ما لم يفرغ من طهارة الجوارح من المعاصي وعمارتها بالطاعات. ولا يصل الى ذلك ما لم يفرغ من ازالة الخبث والحدث عن الظاهر، وعمارته بالنظافة والنزاهة.

حقيقة الطهارة

طهارة الظاهر، إما عن الخبث، أو عن الحدث، او عن فضلات البدن، وما يتعلق بها من الاحكام الظاهرة الواجبة والمحرمة والمندوبة والمكروهة، مستقصاة في كتب الفقه.

واما الآداب الباطنة لطهارة الخبث وازالته عند التخلي لقضاء الحاجة، ان يتذكر عنده نقصه وحاجته، وخبث باطنه، وخسة حاله، وما يشتمل عليه من الاقذار، وكونه حامل النجاسات، ويتذكر باستراحة نفسه عند اخراجها، وسكون قلبه عن دنسها، وفراغه للعبادات والمناجاة، وان الاخلاق الذميمة التي في باطنها نجاسات باطنة، واقذار كامنة، لتستريح نفس المرء عند اخراجها، ويطمئن قلبه من ازالة دنسها، وعند اخراجها يصلح للوقوف على بساط الخدمة، ويتأهل للقرب والوصول الى «حريم العزة». فكما يسعى في اخراج النجاسات الظاهرة لاستراحة البدن مدة قليلة في الدنيا، فينبغي ان يجتهد ايضاً في اخراج الاقذار الباطنة، والنجاسات الداخلة الغائضة في الاعماق، والمفسدة على الاطلاق، لتستريح الروح والبدن في الدنيا والآخرة ابد الآباد. قال الصادق جعفر بن محمد: «انما سمي المستراح مستراحاً لاستراحة النفس من اثقال النجاسات، واستفراغ الاقذار والكسافات فيها. والمؤمن يعتبر عندها ان الخالص من حطام الدنيا كذلك تصير عاقبته، فيستريح بالعدول عنها وتركها، ويفرغ نفسه وقلبه عن شغلها، ويستنكف عن جمعها واخذها استنكافه عن النجاسة والغائط والقذر، ويتفكر في نفسه المكرمة في حال كيف تصير ذليلة في حال، ويعلم ان التمسك بالقناعة والتقوى يورث له راحة الدارين. فإن الراحة في هوان الدنيا، والفراغ من التمتع بها، وفي ازالة النجاسة من الحرام والشبهة. فيغلق عن نفسه باب الكبر بعد معرفته اياها، ويفر من الذنوب، ويفتح باب التواضع والندم والحياء، ويجتهد في اداء اوامر الله واجتناب نواهيه، طلباً لحسن المآب، وطيب الزلفى ويسجن نفسه في سجن الخوف والصبر والكف عن الشهوات، الى ان يتصل بأمان الله تعالى في دار القرار ويذوق طعم رضاه، فإن المعول على ذلك، وما عداه فلا شيء.» وينبغي ان يتأمل في ان ما دفع عنه من الغائط والقذر هو ما كان يشتهيه، ويحترص في طلبه من لذائذ الأطعمة، وكلما كانت الذ كانت عفونتها اشد، فما كانت عاقبته ذلك، فليحذر من ان يأخذه من غير حله، فيعذب ابد الآباد لأجله.

ما ينبغي للمؤمن في الطهارة

ينبغي لكل مؤمن ان يستحضر عند اشتغاله بالطهارة من الحدث: ان تكليفه بها انما هو للدخول في العبادات والمناجاة مع خالق البريات. وان اعضاءه التي امر بغسلها لمباشرة الأمور الدنيوية، منهمكة في الكدورات الطبيعية، فخرجت بذلك عن اهلية القيام بين يدي الله سبحانه والاشتغال بعبادته. فأمر بغسلها، لتتطهر عن هذه الكدورات، فيتأهل للمناجاة. ولا ريب في ان مجرد غسلها لا يطهرها عن الادناس الدنيوية والكدورات الجسمانية، ما لم يطهر قلبه عن الاخلاق الذميمة، والعلائق الدنيوية، وما لم يعزم على الرجوع الى الله، والانقطاع عن الدنيا وشهواتها. فينبغي ان يكون قلبه عند الطهارة مطهراً عن ذمائم الصفات وخبائث الشهوات، جازماً على فطام الاعضاء التي هي اتباعه وخدامه، عن شهوات الدنيا، لتسري نوريته وطهارته الى تلك الاعضاء. ثم امر بالوضوء اولاً: بغسل الوجه، الذي هو مجمع اكثر الحواس الظاهرة، التي هي اعظم الاسباب الباعثة على مطالب الدنيا، ليتوجه ويُقبِل بوجه القلب على الله، وهو خال من تلك الادناس، وثانياً: بغسل اليدين، لمباشرتهما اكثر الامور الدنيوية والمشتهيات الطبيعية المانعة من الاقبال على الآخرة، وثالثاً: بمسح او غسل الرجلين، لانه يصل بهما الى اكثر المطالب الدنيوية والمقاصد الطبيعية. فأمر بتطهير جميعها ليسوغ له الدخول بها في العبادات والاقبال عليها. وامر بالغسل من الجنابة بغسل جميع البشرة، لأن ادنى حالات الانسان واشدها تعلقاً بالملكات الشهوية حالة الوِقاع، ولجميع بدنه مدخل في تلك الحالة. ولهذا قال رسول الله (ص): «تحت كل شعرة جنابة»، فحيث كان جميع بدنه بعيداً عن المرتبة العلية، منغمساً في اللذات الدنية، كان غسله أجمع من أهم المطالب الشرعية، ليتأهل لمقابلة الجهة الشريفة، والدخول في العبادة المنيفة، وأمر في التيمم بمسح الاعضاء بالتراب، عند تعذر غسلها بالماء، تحقيراً لتلك الاعضاء الرئيسة، وهضماً لها بملاقاتها اثر التربة الخسيسة.

ثم لما كان القلب هو الرئيس الأعظم لهذه الجوارح والاعضاء، والمستخدم لها في تلك الامور المبعدة عن جنابه تعالى، وهو الموضع لنظر الله سبحانه كما قال (ص): «إن الله لا ينظر الى صوركم، ولكن ينظر الى قلوبكم». فله من ذلك الحظ الاوفر والنصيب الأكمل. فيكون الاشتغال بتطهيره من الرذائل والتوجهات المانعة من درك الفضائل اولى من تطهير الاعضاء الظاهرة عند اللبيب العاقل. وإذا لم يمكن تطهيره من الاخلاق الرذيلة، وتحليته بالاوصاف الجميلة، لرسوخه على حب الدنيا الدنية، فليقمه في مقام الهضم والازراء، ويلسعه بسياط الذل والاغضاء. كما انه عند تعذر غسل الاعضاء بالماء

يهضمها ويذللها بالوضع على التراب، عسى أن يرحَمَ ربُّه تواضعَه وانكساره، فيهبه نفحة من نفحات نوره اللامع، فإنه عند المنكسرة قلوبهم، كما ورد في الأثر، فاصعد من هذه الاشارات ونحوها الى ما يوجب لك الاقبال بحيث تتدارك سالف الاعمال. ثم ما ذكر من السر في الطهارة، يمكن استنباطه. . . مع الزيادة. . من كلام جعفر الصادق في **مصباح الشريعة**، حيث قال «اذا اردت الطهارة والوضوء، فتقدم الى الماء تقدمك الى رحمة الله، فإن الله تعالى قد جعل الماء مفتاح قربته ومناجاته، ودليلاً الى بساط خدمته، وكما ان رحمة الله تطهر ذنوب العباد كذلك النجاسات الظاهرة يطهرها الماء لا غيره، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِيْ أَرْسَلَ الرِيَاحَ بشْرَى بَيْنَ يَدَيَ رَحْمَتِهِ وأَنْزَلْنَا مِنَ السَمَاءِ مَاءٍ طَهُوْراً﴾ (الفرقان، 48) وقال الله تعالى ﴿وَجَعَلْنا مِنَ الماءِ كُلَّ شيَءٍ حَيّ افَلاَ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء، 30). فكما أحيا به كل شيء من نعيم الدنيا، كذلك برحمته وفضله جعل حياة القلوب بالطاعات. وتفكّر في صفاء الماء ورقته، وطهره وبركته، ولطيف امتزاجه بكل شيء. وآستَعْمِلْهُ في تطهير الاعضاء التي امرك الله بتطهيرها، وتعبدْ بآدابها في الفرائض والسنن. فإن تحت كل واحد منها فوائد كثيرة، فاذا استعملتها بالحرمة الواجبة انفجرت لك عيون فوائدها عن قريب. ثم عاشر خلق الله تعالى معاشرة تشبه امتزاج الماء بالاشياء، فيؤدي لكل شيء حقه، ولا يتغير عن معناه، معتبراً لقول الرسول (ص): «مثل المؤمن الخالص كمثل الماء». ولتكن صفوتك مع الله - تعالى - في جميع طاعتك كصفوة الماء حين انزله من السماء وسماه طهوراً، وطهر قلبك بالتقوى واليقين عند طهارة جوارحك بالماء».

ومن الاسرار الواردة في الطهارة وتخصيص بعض الاعضاء بالتطهير في الوضوء، ما اشار اليه علي بن موسى الرضا 765 - 818 م. بقوله: «إنما امر بالوضوء ليكون العبد طاهراً اذا قام بين يدي الجبار عند مناجاته اياه، مطيعاً له فيما امره، نقياً من الادناس والنجاسة، مع ما فيه من ذهاب الكسل، وطرد النعاس، وتزكية الفؤاد للقيام بين يدي الجبار. وانما وجب ذلك على الوجه واليدين والرأس والرجلين. لأن العبد اذا قام بين يدي الجبار، فانما ينكشف من جوارحه التي يطالها الماء بالوضوء، وذلك انه بوجهه يسجد ويخضع، وبيده يسأل ويرغب ويرْهب ويتبتل، وبرأسه يستقبل في ركوعه وسجوده، وبرجليه يقوم و يقعد. وأمر بالغسل من الجنابة دون الخلاء، لأن الجنابة من نَفْسِ الانسان، وهو شيء يخرج من جميع جسده، والخلاء ليس هو من نفس الانسان انما هو غذاء يدخل من باب ويخرج من باب».

ازالة الاوساخ

ينبغي لكل مؤمن ان يطهر بدنه من فضلاته ودرنه واوساخه كشعر الرأس بالحلق وشعر الانف والشارب وما طال من اللحية عن القبض، وشعر الابط والعانة وسائر الأعضاء بالنورة. وكأظافر اليدين والرجلين بالقَلْم. . وما يجتمع من الوسخ في معاطف الاذنين بالمسح ومثله. وما يجتمع على الاسنان واطراف اللسان بالسواك والمضمضة وما يجتمع في الأنف من الرطوبات الملتصقة بالاستنشاق. وما يجتمع من الوسخ تحت الأظافر بالقلم والغسل. . وما يجتمع من الدرن على جميع بدنه كترشيح العرق وغبار الطريق بالدخول الى الحمام.

آداب الحمام

ينبغي لمن يدخل الحمام ان يتذكر بحرارته حر النار، ويقدر نفسه محبوساً في البيت ساعة ويقيسه الى جهنم. ويستعيذ بالله منها. فاذا دخلت بيت الحار قل نعوذ بالله من النار ونسأله الجنة، وترددها الى حين خروجك من البيت الحار. وقال علي بن أبي طالب: نعم البيت الحمام يذهب بالدرن وتذكر فيه النار.

وفيه اشارة الى ان العاقل ينبغي عليه الا يغفل عن ذكر الأخرة لحظة فإنها مقره ومستقره، فيكون له في كل ما يراه من ماء ونار أو غيرهما عبرة وموعظة. فإن المرء ينظر في كل شيء بحسب همته. . . فالحداد والنجار والبناء. . . كل ينظر من خلال صنعته، اما سالك طريق الأخرة، فلا ينظر الى شيء الا وتكون له موعظة وعبرة من الآخرة. فإن نظر الى ظلمة تذكر ظلمة اللحد. وإن نظر الى نار تذكر نار جهنم، وان نظر الى حية تذكر افاعي جهنم وان سمع صوتاً هائلاً تذكر نفخة الصُوْرِ. وإن نظر الى صورة قبيحة تذكر صورة النكيرين والزبانية. وإن تذكر المحاسبة بين قوم تذكر محاسبة الآخرة. . . وإن رأى شيئاً حسناً تذكر نعيم الجنة.

السر في ازالة الاوساخ الباطنة

السر في ازالة الفضلات عن البدن ظاهر، اما سرها غير الظاهر فان ازالتها توجب تنوير القلب، وانشراح الصدر وطرد الشيطان. اذ انها كسافات مانعة من التنور والتجريد، فتشمئز منها الملائكة، وترغب اليها الشياطين. ومن تأمل في الاحكام والآداب التي جاء بها رسول الله (ص) وكانت له بصيرة ناقدة، يعلم ان شيئاً منها لا يخلو من حكمة. حتى ان ما صدر عنه في الآداب والحركات والأفعال والأقوال، من ترتيب

خاص، أو تخصيص بعدد معين، أو ابتداء من موضع خاص أو بواحد معين من الاشياء المتماثلة، يتضمن حكماً أو حكمة.

مثال ذلك ان النبي كان يكتحل في عينه اليمنى ثلاثاً وفي عينه اليسرى اثنين. والسر في هذا الترتيب وهذا التخصيص ان اليمنى اشرف فبدأ بها وتفاوته بين العينين لتكون الجملة وتراً. لأن للوتر فضلاً على الزوج، لأن الله وترٌ يُحب الوتر فلا ينبغي ان يخلو فعل العبد من مناسبة أو وصف من اوصاف الرب. وانما لم يقتصر على الثلاث، وهو وتر لان اليسرى عندئذ لا تخصها الا واحدة. والغالب ان الواحدة لا تستوعب أصول الاجفان بالكحل. وانما خصص اليمنى بالزيادة لأن التفضيل لا بدّ منه للايثار واليمنى افضل، فهو بالزيادة احق...

مثال آخر: روى الجمهور في تقليم الأظافر ان رسول الله (ص) كان يبدأ عند تقليم اظافره بمسبحة اليمنى (السبابة) ويختم بابهام اليمنى، بأن يبتدىء من مُسَبِحَتِها الى خنصرها ثم يبتدىء من خنصر اليسرى الى ابهام اليمنى.

ويسرف المؤلف العلامة النراقي في جامع السعادات بتبرير الترتيب الذي اتبعه النبي. وقس على ما ذكر سائر ما ورد في الآداب والتخصيصات، فإنه لا يخلو شيء منها عن سر حكمي، وان كانت عقولنا قاصرة عن ادراك اكثرها.

ب ـ التطهر في علاقات الرجل بالمرأة:

طهور الماء

ماء البحر طهور اي انه طاهر بذاته مطهر لغيره.

والماءُ قَدرُ «كُرٍ» لم ينجسه شيء (أي قدر المتر المكعب)،

واذا سقط في البئر شيء صغير فمات فانزح منها دلاءً وان وقع فيها جُنُب فانزح منها سبع دلاء فإن مات فيها بعير أو صب فيها خمر فلينزح [البئر كله].

.. عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يُتوضأ من ذلك الماء؟ لا بأس.

البئر تكون الى جانب البالوعة

اذا كان البئر في اعلى الوادي والوادي يجري فيه البول من تحتها وكان بينهما قدر ثلاثة اذرع أو اربعة اذرع لم ينجس ذلك شيءٌ، وان كان اقل من ذلك ينجسها. وان كانت البئر في اسفل الوادي ويمر الماء عليها، وكان بين البئر وبينه تسعة اذرع لم ينجسها وما كان اقل من ذلك فلا يتوضأ منه.

البول والجنابة والغائط والنوم

اذا دخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون قد اصابها قذر بول او جنابة فيهرق الماء.

سؤر الحائض (...)

اشرب من سؤر الحائض (بقية الماء في الاناء بعد شربها منه) ولا توضأ منه.

... **الرجل يغتسل فينتضح من الماء في الاناء (أي تصيبه منه ذرات او قطرات). لا بأس بطهارته.**

اين يتوضأ الغرباء؟ أي اين يغوط المسافر في العراء؟

يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن. فقيل واين مواضع اللعن؟ قال ابواب الدور.

الاستبراء من البول وغسله ومن لم يجد الماء

رجل بال ثم توضأ وقام الى الصلاة فوجد بللاً: لا يعيد **وضوءه انما ذلك من الحبائل (أي من افرازات الغدد المبيضية).**

الوضوء وحدُّه

انما الوضوء حدّ من حدود الله. ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وانما المؤمن لا ينجسه شيء: انما يكفيه مثل الدُهن.

يجزئك (يطهرك ويكفيك) من الغسل والاستنجاء، ما ملئت يمينك.

نقض الوضوء

ينقض الوضوء ثلاثٌ: البول والغائط والريح

وليس في القبلة ولا مس الفرج ولا المباشرة وضوء.

الموضع الذي ليس بنظيف

الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف، ثم يطأ بعده مكاناً نظيفاً. لا بأس اذا كان قد مشى بينهما خمسة عشر ذراعاً او نحو ذلك.

المَذّيُ والوَدْيُ

اذا سأل من... مذي او ودي وانت في الصلاة فلا تغسله ولا تقطع الصلاة ولا تنقض له الوضوء وان بلغ عقبيك فانما ذلك بمنزلة النُخامة البلغم. (هكذا!!)

انواع الغسل تطهراً

يكون الغسل من الجنابة ويوم الجمعة والعيدين وحين تُحْرِمُ وحين تدخل مكة والمدينة ويوم عرفة ويوم تزور البيت وحين تدخل الكعبة وفي ليلة تسع عشرة واحدى وعشرين وثلاث وعشرين من شهر رمضان، ومن غسل ميتاً، وغسل الجمعة واجب.

ان غسل الجنب رأسه غُدْوة ويغسل سائر جسده عند الصلاة جائز. وهذا يعني جواز تجزئة الغسل.

ما يوجب الغسل على الرجل والمرأة تطهراً

الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا ينزلان. متى يجب

الغسل؟ اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل. (أي غيبوبة الحشفة)

احتلام الرجل والمرأة والتطهر

انما الغسل من الماء الأكبر. فاذا رأى في منامه ولم ير الماء الاكبر فليس عليه غسل.

الرجل والمرأة يغتسلان من الجنابة ثم يخرج منهما شيء بعد الغسل.

الرجل يعيد الغسل والمرأة لا تعيد الغسل.

الجُنبُ يأكل ويشرب ويقرأ ويدخل المسجد ويختضب ويدهن ويطلي ويحتجم

الجنب اذا اراد ان يأكل ويشرب غسل يديه، وتمضمض وغسل وجهه واكل وشرب ويقرأ ويذكر الله اذا شاء. ويدخل اذا شاء المساجد الا المسجد الحرام ومسجد رسول الله.

قراءة المصحف على غير وضوء جائزة شرط ان لا يمس الكتابة

الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه، ولكن لا يضعان في المسجد شيئاً.

البول من الابل والغنم والبقر وألبانها ولحومها

لا ينجس. وان اصابك منه شيء او ثوباً لك فلا تغسله الا ان تتنظف.

واغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه.

وكل شيء يطير فلا بأس ببوله وسلحه.

ادنى الحيض واقصاه وادنى الطهر.

ادنى الحيض ثلاثة (ايام) واكثره عشرة.

المرأة ترى الدم قبل ايامها او بعد طهرها.

اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلْتدع الصلاة، فإنه ربما تعجل بها الوقت. فاذا كان اكثر من ايامها التي كانت تحيض فيهن فلتتربص ثلاثة ايام بعدما تمضي ايامها، فاذا تربصت ثلاثة ايام ولم ينقطع عنها الدم فلتصنع كما تصنع المستحاضة. (أي التي تتوجب عليها الصلاة، رغم الدم، شرط الغسل الآني المؤقت...).

المرأة ترى الصفرة قبل الحيض وبعده

لا تصلي حتى تنقضي ايامها. وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت.

الصفرة قبل الحيض بيومين هي من الحيض. وان كانت بعد الحيض بيومين فليست من الحيض.

اول ما تحيض البكر

الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين، وفي الشهر ثلاثة ايام. ويختلف عليها، فلا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء: لها ان تجلس وتدع الصلاة، ما دامت ترى الدم، ما لم تجز العشرة ايام. فاذا اتفق الشهران عدة ايام سواءً فتلك ايامها.

الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة (أي تصوم بدل الايام التي فاتتها ولا تصلي بدلاً من الصلوات التي فاتتها).

الحائض والنفساء والجنب تقرأ القرآن

والحائض تأخذ من المسجد ولا تضع فيه.

والحائض تناول زوجها الثياب والماء.

والعرق ليس من الحيض فلا يغسل للتطهر بل للنظافة.

الكلب يصيب الثوب والجسد.

اذ مَسَّ ثوبك الكلب فإن كان يابساً فانضحه (انفضه) وان كان رطباً فاغسله.

الرجل يقع ثوبه على جسد الميت.

اذا برد جسد الميت يغسل الثوب والا فلا.

التيمم مطهر

التيمم احد الطهورين

رب الماء ورب الصعيد واحد.

الرجل ان خاف عطشاً ومعه ماء قليل فلا يهرق منه قطرة وليتيمم بالصعيد.

ان الله عز وجل قد جعل التراب طهوراً.

رجل اجنب في السفر ولم يجد الا الثلج او الماء الجامد:

هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا أرى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه (حديث شريف)

تطهير غاسل الميت

من غَسَّلَ ميتاً فليغتسل. فإن مسَّه ما دام حاراً. فلا غسل عليه. اما اذا برد ثم مسه فليغتسل. اما من ادخل الميت القبر فلا غسل عليه انما يمس الثياب فقط (الكفن).

ولا غسل على من حمله. ولا على من ادخله القبر، انما له ان يتيمم من تراب القبر (الكليني، **صحيح الكافي**، ص 855). ومن غسل الميت يجدر به ان يلف على يده الخرقة. والصلاة على الميت من غير وضوء جائرة. ومن استطاع فليتيمم ان لم يمهله الوقت للوضوء.

التسليم على النساء

«كان رسول الله (ص) يسلم على النساء ويرددْن عليه السلام. وكان عليٌ يسلم على النساء وكان يكره ان يسلم على الشابة منهنّ ويقول: اتخوف ان يعجبني صوتها فيدخل عليَّ اكثر مما إطلب من الأجر (**صحيح الكافي**، 551).

مصافحة المجوسي جائزة على ان يغسل المسلم يده بعدها ولا يتوضأ.

جـ ـ التطهر هو الطريق الى الرؤية واللقاء:

في الطريق الى تحصيل محبة الله وتقويتها امران: احدهما تطهير القلب من شواغل الدنيا وعلائقها والتبتل الى الله بالذكر والفكر ثم اخراج حب غير الله من القلب اذا القلب مثل الاناء الذي لا يسع الماء مثلاً ـ ما لم يخرج منه ما فيه.

وكمال الحب في ان يحب المرء الله بكل قلبه.

وثانيها. تحصيل معرفة الله وتقويتها وتوسيعها وتسليطها على القلب. (الزاقي، جامع السعادات، 168/3).

وعن النبي محمد (ص)

«. . . تنظفوا بالماء من الرائحة النتنة فإن الله تعالى يبغض من عباده القاذورة» «يا انس، اكثر من الطهور يزد الله في عمرك، فإن استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل، فانك تكون اذا مت على طهارة متّ شهيداً». (الحسن بن فضل الطبرسي، مكارم الأخلاق، ص 40).

وخلاصة القول ان التطهر، مؤسسة قديمة. وليس القصد منها تطهير الظاهر من الاعضاء بل تطهير الباطن من النفس، بغية التوصل الى مرضاة الله. والتطهر من الامور المغلقة بالقدسية، فإجراؤه واجب وتركه محرم. وعقوبة ترك التطهر الوصم بالنجاسة. والنجاسة تعني النبذ والقطيعة اي الخروج عن الجماعة، فضلاً عن تعرض المقيم على النجاسة الى العقوبة، عقوبة اقامة الحد عليه اي الجلد والتحقير وما شابه.

واذا بدت التطهرية الغربية حركة يغلب عليها الطابع السياسي. فانها في منطلقها لم تخرج عن كونها ممارسة دينية طقوسية تلتزم ظاهراً بآداب فردية واجتماعية القصد منها التقرب الى الله بغية الخلاص او النجاة في الآخرة.

الخوارج والتطهرية

البعض من المؤرخين يحاول ان يجعل من الخوارج حركة تطهرية سياسية في الاسلام تقليداً لما جرى في الغرب ونحن نرفض هذا الرأي لانتفاء اوجه المقارنة والا لتوجب ادخال الحركات الاصولية تحت عنوان التطهرية ولذا نكتفي بسرد موجز لحركة الخوارج وامتدادها.

شكل الخوارج فرقة اسلامية منذ ايام خلافة الامام علي 650-661، ولعبوا دوراً مهماً في معارضة الخلفاء الامويين في دمشق. ولكن معارضتهم خفت ايام الخلفاء العباسيين. واليوم يشكلون مجموعات متفرقة مبعثرة داخل بلدان العالم الاسلامي. ولكنهم ما يزالون يحافظون على معتقداتهم الخاصة. والحركة الخارجية لعبت في التاريخ الاسلامي دوراً اتعب الحكام، لاكطائفة محاربة فقط، بل كعقلية وكمثال متشددين. فشعوب البربر في المغرب استمدت عنف الصراع من الفكر الخوارجي. وقد امد هذا الفكر حركات اصلاحية كبرى بالقوة. من ذلك: المهدية في السودان، والسنوسية في ليبيا وتونس. وهذا التقارب يظهر في المثال وفي اساليب العمل.

وقد تميزت الفكرة الخارجية بأنها عقيدة عملية. وهذا البذل الايماني، المعتمد على عقيدة غير واضحة وان تكن راسخة برز في المرابطين الطوراق.

وهذا علي مراد يصف هذه المرابطية التطهرية فيقول في كتابه **شارل دي فوكو في مواجهة الاسلام:**

كانت العلاقات الاجتماعية والشخصية بين الشيخ المرابط والمريدين قائمة تحت شعار القداسة من جانب الطرفين (الشيخ وتلاميذه)، بحيث ان كل اخلال كان يرتدي طابع الخيانة. وكان للشيخ حق اكيد على اتباعه ومريديه. وكانت هذه التبعية تترجم بالخضوع والاستسلام لإرادة الشيخ. والأمر المرهوب فوق كل شيء كان لعنة الشيخ. . . وكان الطوارق يتحلون بمعتقدات تستند الى القيم الاسلامية الصحيحة وان كانت ممارساتهم الدينية ضعيفة لبعدهم عن الحواضر الاسلامية الكبرى التي تعطي للدين طقوساً وعبادات يومية تجعله دائم الحضور لدى الفرد والمجتمع. ومن اشعار الطوارق: «يا الله مالك الكل، ملك كل شيء حي، من يتبع دين النبي، حيثما كان، اغفر له، لانه هو الذي يذكر باخلاص الاسماء الحسنى، ويضع ثقته بالرسول. . . ويسبح بحمد الله ويمجد».

- اني اسلمت نفسي ومالي بين يدي خير الصابرين
- املي بالله عظيم
- انا مطمئن واتوكل على الله
- اني توكلت على الذي له امر كل شيء، الله ربي. . . .
- ما قضى به الله احمده عليه. (م. ع. ص 113-120).

عقيدة الخوارج السياسية

تميزت عقيدة الخوارج بإبراز بعض الواجبات الاسلامية دون غيرها، تمييزاً تفردت به عن غيرها من الفرق. من ذلك تشديدها على وجوب الجهاد في الداخل والخارج، جهاد النفس وجهاد الأعداء.

وكان مأخذهم على علي (ع) انه قبل بالتحكيم. واذا كان علياً خليفة بحق فليس له ان يخلع هذا الرداء بجعل الناس حكماً فيه. اماوقد قبل عليّ بالتحكيم فَقَدْ فَقَدَ حقّه بالخلافة لانه

عصى الله بـذلـك، حـين حكم النـاس «ولا حكم الا لله». وأمـام كتاب الله كل الناس سواسية حتى الخليفة: فان عصى الخليفة فقتله واجب (فيليب حتي، تاريخ العرب، ص 241).

وقد ثار الخوارج ضد الامتيازات القرشية. ولجوء الخـوارج الى القتـل والى السيف جعل تـطهريتهم عنيفـة. والأمة ليست بحاجة الى خليفة، كما يقول اهل الجماعة واهل الخاصة. وهي تنصب منهم الاجـدر ان وجدتـه. والامـة هي التي يجب ان تنصب الخليفـة باختيـار حر. وبـالـطبـع لم ينـظر الخـوارج الى استحالة هذا الامر عملياً.

والتشدد الاخلاقي والديني المنبثق عن معتقدات الخـوارج، واصرارهم على فرضه بالقوة على المسلمـين حمل المؤرخـين على وصف الخـوارج بأنهم «متطهرو الاسـلام». ولكن دوافعهم لم تكن عـلى شيء من الطهـور وكذلـك ممارسـاتهم. فقـد كـانـوا مأخوذين بعصبـة دينية قـاسية واعتـدائية تبـدو امامهـا العصبية القرشية مقبولة ومحمودة.

وقـد ناهضـوا بقوة السـلاح مبدأ حصر الامـامـة بقـريش. وسعوا الى اقرار المبـادىء الديمقـراطية التي جـاء بها الاسـلام. فقاموا بثورات وحروب جرت فيها الدماء غزيرة طيلة القـرون الثـلاثة الأولى من تـاريخ الاسـلام. وكان من عقـائـدهـم التي تبلورت بعد خروجهم بزمن: ان انكروا وقبحوا كرامة الاولياء وما يحيط بذلك من عبادة ومراسم وزيارة الى قبور الصـالحـين، وحـرموا ايضـاً الطرق الصوفية. ويعـرف من فـرق الخـوارج الأباضية (النصف الثاني من القرن الأول الهجري). والاباضية منتشرة في الجزائر وطرابلس الغرب وعمان وزنجبار.

مواقفهم الدينية المتشددة

لم يكن الخـوارج اهل بحـوث نـظريـة في الـدين. وكـانت العقائد تهمهم من حيث تطبيقها السياسي والاجتماعي. وكـانوا لا يتحرجون من اطلاق كلمة الكفر على اي انسان لا يرضيهم عمله او معتقده. وقد جعلوا من اهل النار كـل المسلمين غـير الخوارج، فالسيدة عائشة زوجة الرسول وغالبية صحابة محمـد هم من اهـل النار. بـل ان فرقهم كـان يكفر بعضهـا بعضاً. ومرتكب الكبيرة يصبح كالمشرك من اهل النار ولو كان مـسلماً. وكـانوا يبنـون الايمان عـلى الممارسـة والمعرفـة والعمل. وبعض فـرقهم كانت تـرى ان الايمـان يكفي فيـه «اقـرار القلب» امـا الممارسة العبـاديـة والعمـل الصـالـح فهـما من نتـائـج الايمـان بالقلب.

وكانوا يقولون بحرية الاختيار: ان الله لا يفعل اعمال البشر ومشيئتـه لاتنـطبق عليهم. والشيء الـذي تـركـه الخـوراج في الاسلام هو جرأتهم على كـل المقدسـات والاحتكام الى كتـاب الله ولكن بحسب فهمهم هم لا بحسـب مـا ورد في السـنـة المكتوبة او المروية.

وبهـذا يمكن القول انهم «تـطهريـو الاسلام» السـابقون. وعـلى العمـوم انطلق الخـوارج بـروح تـرمي الى مقـاومـة نفحـة السيـادة والأفضلية التي كان يدعيها المسلمون العرب. وكانت التسـويـة بين المسلمين هدفهم السياسي الأول.

وبعد الاضطهاد الذي لقيه الخوارج خاصة على يد الحجاج (حيث قضى على الازارقة 698-699 الـذين ملكوا زمـام الامور في كـرمان وفـارس وسواهمـا من الامصار الشرقيـة تحت قيـادة قـطري بن الفجـاءة) اقـروا مبـدأ التقيـة كـأصـل من اصـول الدين. وكانـوا قبل القضـاء عليهم، يضربون اعنـاق الاسرى وغير المحاربـين بحد السيف (المسعـودي، مروج الـذهب، ج 8، ص 31).

الخلاصة

ربما يصبح القول ان التطهرية الانكليـزية كـانت ثورة عـلى الانكليكـانيـة التى كانت حـلاً وسـطاً بـين الكـاثـوليكيـة والـبروتـستـانتيـة. فالاصـلاح الديني Réforme طبق في انكلترا بقـرار ملكي، نتيجة تفـاعلات سيـاسية اكليركيـة جرت ايـام الملك هنري الثامن 1533-1535.

ودخـول الحـركـة الاصـلاحيـة الـدينيـة انتقلت الى انكلترا لاسبـاب اقتصـاديـة/(ارداة الاستقـلال المـالي عن رومـا)، ولاسباب ثقافية (تقدم حـركة الأنسنـة L'Humanisme)، ثـم لاسباب اكليركية (قصور الكهنة واخطاؤهم). ولم يكن اي من هذه الاسباب كافياً. فالاصلاح لم يكن في انكلترا حركة ثورية أو عقائدية كما اراده كل من لوثر الالماني 1483-1546 أو كـالفن الفـرنـسي. لقـد تم في انكلترا بقـانـون ملكي املتـه السيـاسـة الملكية، لاارادة الكنيسة.

فقـد طلق الملك هنري الثـامن زوجتـه ولكن رومـا رفضت التفسيح بالطلاق. الامر الـذي حمل الملك عـلى اتخاذ قـرارات كان لها عواقب منها: استصدار قانون من البرلمان يجعل الكهنة بحل من الخضوع لسلطة روما، ثم طلب من الكهنة الـرجوع الى روما. وفي سنة 1534 صدر قانون يحرم الحـبر الرومـاني من اية سـلطة قضائية في مملكة انكلترا.

وبلغ الصراع مع الكنيسة الكـاثوليكيـة اوجه سنـة 1570، حين اقدم البابا بيـوس الخامس عـلى اصدار قـرار الحرْمُ بـوجه الملكـة إليزابت الأولى، عندها استقـر الاصلاح كـدين للدولة.

وصودرت املاك الكهنة. بهذه المصادرة تأمن للعرش تأييد الطبقات المالكة وولاءها للاصلاح، ولكن هذا لم يرض الكاثوليك الرومان ولا التطهريين كما سبقت الاشارة.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لات.
- حتي، فيليب، تاريخ العرب، بيروت، 1980.
- الزاقي، محمد مهدي، جامع السعادات، ط4، منشورات دار الاعلمي، بيروت، لات.
- الكليني، الصحيح من الكافي، كتاب الطهارة، منشورات دار الاعلمي، بيروت، لات.
- مراد، علي، الاب فوكو في مواجهة الاسلام، ترجمة علي مقلد، المنشورات العربية، بيروت، 1980.
- المسعودي، مروج الذهب، دار الأندلس، بيروت، 1975.

- **Bernard, P., *Protestantisme et Capitalisme*, Paris, 1970.**
- **Britannica, T.9, *Puritanism & Purification*, P. 304.**
- **Hill, C., *Puritanism and Revolution*, Londres, 1958, 1969.**
- Leonard, E.G., *Histoire générale du Protestantisme*, 3 vol., Paris, 1961-1964.
- Lutaud, O. *Les Niveleurs, Cromwell et la publique*, Paris, 1967.
- Miller, P., The *New England Mind! From Colony To Province*, Mass., Cambridge, 1953.
- Nuttal, G.F., *The Puritan Spirit*, Londres, 1967.
- *Universalis, Puritanism.*
- Weber, M., *L'Ethique Protestante et l'esprit du capitalisme*, Trad. J. Chavy, Paris, 1964.

علي مقلد

التطوّرية

Evolutionism
Evolutionisme
Evolutionismus

اكتسب التفكير التطوري مكانة هامة في العلوم الاجتماعية والثقافة سواءً في القرن التاسع عشر أو أوائل القرن الحالي، وبالرغم من فقدانه لشيْء من شعبيته بيْن الحربيْن العالميتيْن إلا انه اعيد احياؤُه أخيراً وَلَوْ بأشْكَال تختلف جزئياً عن أشكاله الكلاسيكية.

وبالرُغم من أنه يصعب ايجادُ أيةِ صيغة لإجماع مَا حَوْلَ مسألةِ ما يُكَونُ التطور الاجتماعي أو الثقافي، وذلك حتى في سطر المفكرين الكلاسيكيين إلا أنه من المُمْكن تحديد بعض المحاور الرئيسية التي يلتقون حولها. ومن جملة هذه المحاور، فكرة التكيّف ـ Adaptation ـ وفكرة الانتقال من التجانس ـ Homogéneité ـ الى التغاير ـ Hétérogénéite.

وتشكل هذه الأفكار القاسم المشترك للتنظير التطوّري سواءً كان اتجاهُ المفكر محافظاً كـ Sepencer أو ثورياً كماركس.

أ ـ التكيّف Adaptation:

ويعني التأقلم مع الظروف المناخية، وتوفر التكنولوجيا على ذلك مثالاً حياً، فعندما ينتقلُ الانسان من استعمال الحجارة الى استعمال المعدن Le métal في صناعة الأدوات والأسلحة، فإن ذلك يدلُّ لا محالة على تضاعف فاعليته التقنية ونُمُو مرونته. ومثل هذا التغير يُدللُ على قدرة أكبر على التكيّف، في التاريخ الانساني، ومن هذا المنطلق يكتسبُ دلالة تطوّرية.

ولا ينحصر الأمرُ في مسألة التحكيم في الطبيعة، إذ تنطبق عملية التكيّف على المجتمعات أيضاً، ففي حالة حرب يكون المجتمع الأكثر تقدماً من الناحية التكنولوجية أقدر على القيام بأعبائها وعلى مواصلتها، ويعتبر هذا المجتمع من المنظور التطوري أكثر تكيفاً من غيره.

كما يتمْظهرُ التكيّف أيضاً في نوعية النشاطات المهنية عندما تمر بعض المجتمعات من مرحلة الصيْد إلى الفِلاحة، وبعضها الأخر من الفلاحة الى الصناعة فتنمُو وسائل الانتاج ويزدادُ التحكم في المناخ الطبيعي.

ولا شك في أن التكنولوجيا تفترضُ عاملاً معرفياً سواءً كانت هذه المعرفة بدائية أو متقدمة، وقد اعتنت النظرية التطورية بمشكلة التقدم المعرفي منذ البداية وقدمت في هذا الموضوع العديد من الآراء.

ومن جملة هذه الأراء، مقولة التحول العام الذي حصل من عهد السّحر La magie إلى زمن الأديان ومنه إلى عصر العلم، (انظر James G. Frazer) واعتبار كل من السحر والدين والعلم طُرُقاً مختلفة للتعامل مع العالم (الوجود) على قاعدة أنماط مُختلفة من المعرفة.

إلا أن هذه النظرية لا تخلُو من الصعوبات، فمن الأسئلة التي يجدرُ طرحُها، هل ينتمي الدين والسحرُ الى نفس السلسلة التطورية أو التاريخية التي ينتمي اليها العلم؟ أفليس من الممكن أن يكون السحرُ محاولة تدبّرية وعملية أكثر من كونه عملية معرفية؟ كما أن أغلب العُلماء المختصين يحددُون أهمية الدين بما يوفرُه من معان للحياة وللوجود، وبتمكين الفرد والجماعات من العيش في فضاء رُوحاني دافىء. هُنا يكون العامل المعرفي موجوداً في ميدان الدين بدون أن يكون حاسماً كما هو حاسم وأساسي في ميدان العلم ـ في هذا الاطار يجب

وضع العلم ضمن مسار فلسفي أو تكنولوجيا من الفكر مغايرة.

لذلك يتوجب الاعتراف بالحاجة إلى سلسلة واحدة، ولكن الى سلاسل ومسارات تطورية مختلفة إذا كان القصد تحليل الواقع التاريخي المعقد.

ويمكن اتخاذ نفس الموقف من أوغست كونت Auguste comte الذي يرى بأن التاريخ الانساني مرّ ويمر عبر ثلاثة أنماط من التفكير - الديني (أو الثيولوجي Théologique) - والماورائي - والوضعي أو العلمي.

إلا أن كونت كان أكثر إدراكاً وفطنة مما توحي مفاهيمُهُ المجردة، فبالرغم من تشخيصه لمراحل تاريخية معينة فهو لا يعتبرُ أن العهد العلمي قد وصل فعلاً، بل يعتبرُ على العكس من ذلك بأن المجتمع المعاصر يتسمُ بأزمة سياسية وأخلاقية كبرى وأن هذه الأزمة تعودُ الى الفوضوية الفكرية الناتجة لا عن تتابع بل عن تعايشCo - existence الفلسفات الدينية والماورائية والوضعية في نفس الزمن التاريخي.

إن كونت Comte يعي تماماً أنّ شؤون الدين تتجاوزُ الاعتبارات المعرفية، لذلك، فهو مع تأكيده على الفلسفة الوضعية، أقدم على بعث دين للانسانية Religion de l'humanité وإن كانت الأسُسُ لهذا الدين الجديد أسساً وضعانية وعلمية.

وخلاصة القول، لا شك أن التاريخ الانساني سجل بعض التقدم المعرفي ولكن يجب التذكير بأنه، خلافاً للتصور التطوري للأشياء، لا تقدم إلا حسب بعض المقاييس ولا تكيف جديد بدون انتقال الى ما هو أفضل.

ب - التجانس والتغّاير
: Homogénéité et Hétérogénéité

المحورالثاني للنظرية التطوّرية يدورُ حول التحول الهيكلي من التجانس إلى التغاير وقد اقترنت هذه الفكرة بـ هربرت سبنسر Herbert Spencer وإن كنا نجد نفس الاهتمام لدى كل من كونت وماركس، فذلك راجع الى تركيز كل هؤلاء المنظرين على ايجاد قانون أو قوانين للتغير الاجتماعي.

يتكلم سبنسر عن التحول من المجتمع العسكري (أو النضالي) الى المجتمع الصناعي. ويقُول دُوركهايم بالمرور من مجتمع التضامن الميكانيكي Solidarité mécanique الى مجتمع التضامن العضوي Solidarité organique . ونتيجة كل هذه التحليلات، هي الوصول الى مبدأ أو مبادىء عامة لعملية التطور الاجتماعي ما انفكت تبرز في الأدبيات الاجتماعية. وهذه هي مبادىء التباين الهيكلي différentia-tion structurale والاندماج الاجتماعي Intégration sociale.

إن أغلب علماء الاجتماع والانثروبولوجيا المعاصرين يوافقون على الفكرة القائلة بأن التطور عموماً يعبر عن الانتقال من البسيط المتجانس الى المركب اللامتجانس، ونحن نعلم أن ابن خلدون قد لمس فكرة التطور هذه في مقدمته بقوله بـ «استحالة بعض الموجودات الى بعض» وبأن «عالم الحيوان قد اتسع» وتعددت أنواعه، وانتهى في تدريج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والرؤية.

الا أن ما لا يمكن قبوله اليوم هو القول بوجود قانون واحد، أو تتابع واحد للمراحل المتعددة التي يجب أن يمر خلالها تطور كل الشعوب. وفي هذا السياق يجدر أن نقدم المسلمات الأساسية التي تعتمد عليها النظرية التطوّرية وهي:

أ - التغير شيء طبيعي.

ب - التغير له وجهة أحادية في اتجاه اوروبا الغربية.

جـ - التغير داخلي المنشأ Immanent.

د - مبدأ الاتّساق principe de l'uniformité: التغير له أسباب من نفس النمط.

لقد اعتبر ماركس أن الصراع الطبقي يمثل العامل الثابت والحيوي لكل المجتمعات، وأنه سيبقى كذلك حتى المراحل الأخيرة للرأسمالية عند القضاء على المسلكية الخاصة ونظام الطبقات الاجتماعية.

أما توكفيل Toqueville الذي راهن على تطور جميع المجتمعات نحو الديمقراطية، فقد ركز على الصراع بين قيم المساواة من ناحية وقيم الانجاز Achèvement من ناحية أخرى.

تعكس الأولى التوق الى التماثل في المكانة الاجتماعية، والثانية الطموح الى الامتياز عن الآخرين.

ويعتبر توكفيل أن النزعة الأولى ستنتصر في آخر المطاف، وهذا ما يحاول إبرازه في كتابه الديمقراطية في أميركا.

في كل هذه الحالات نجد أن المفكرين يحاولون تشخيص آليات متماثلة تنبع من الكيان الاجتماعي نفسه وتفسر المسيرة الانسانية بدون الرجوع الى أي عوامل خارجية أخرى، سواء كانت هذه العوامل إلهية، أو مناخية أو متعلقة بوقائع تاريخية معيّنة.

إن النظرية التطوّرية هي في الواقع طريقة وأسلوب في تقديم معطيات التاريخ من وثائق وتبلورات الماضي الى ظواهر الثقافات المعاصرة، حسب سلم تطوّري يعطي الانطباع بأن

هناك تسلسلاً بين هذه الظواهر، وبأن التغير يأخذ شكل التحول الدائب ـ البطيء التدريجي Graduel كما أنه يجدُ في الغرب المعاصر أعلى وأكمل تجسيد لهذا التطور.

من البديهي إذن أن النظرية التطوّرية مرتبطة أشد الارتباط بمفهوم التقدم progrès وذلك ما يذهب اليه سبنسر Spencer بطريقة لا تدع أي مجال للشك. . . «إن التطوّر لا يمكن أن ينتهي الا عند تحقيق أكبر درجة من الكمال وأعلى مستوى من السعادة». وكما كان هيغل Hegel يعتبر أن الدولة البروسيّة Prussian في القرن التاسع عشر تمثل تجسيد الفكر والكمال، يذهب اليوم بارسونس Talcott Parsons الى القول بأن هيغل قد تسرع وأن الولايات المتحدة الأميركية هي التي تمثل المجتمع الرائد Société leader بالنسبة للانسانية جمعاء، ماضياً وحاضراً.

نحن إذن إزاء نظرية علمية، نحس معها أننا إزاء اعتقاد شبه ديني أو على الأقل دوغمائي، لا بالتقدم فقط بل باعتبار أوروبا كتجسيد أمثل وكتتويج لتطور الانسانية جمعاء.

تجاه هذه النظرة التفاؤلية العارمة، ارتفعت بعض الأصوات لتتكلم عن الثمن الباهظ الذي صاحب التقدم الغربي وتجذب الانتباه الى جملة التناقضات التي يفرزها التطور السريع.

هكذا كانت كتابات اليزي روكلو Eliseé Reclus تؤكد على أن التطوّر ككل ظاهرة ثقافية اجتماعية وخاصة التطوّر الصناعي يؤدي الى تقدم Progrès بقدر ما يؤدي الى انتكاس Régression.

وقد درس روكلو Reclus انتشار الرأسمالية في كل بقاع الكون وتحمس الى التصنيع والمكننة بما يميزها من تقنيات وعلاقات إنتاج جديدة وتوقع توحيد العالم من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، ولكنه انتبه منذ أواخر القرن التاسع عشر الى ظاهرة النمو اللامتكافىء le développement inégal والى العنف والاستغلال الذي ترتب على توحيد أوروبا للكون.

كيف لا يمكن الخلط بين أسطورة أوروبا (أسطورة يشك فيها حتى الكثير من العلماء الأوروبيين) وتاريخ الإنسانية؟

إن النظرية التطوّرية تتظاهر وكأنها تعترف بتنوع الثقافات والحضارات ولكنها في الواقع تحاول طمس هذا التعدد وإزالته تماماً. ذلك أنها تنظر الى المجتمعات القديمة أو البعيدة عن أوروبا كمراحل ضمن تطور واحد، وكأنها تنصّب كلها في نفس الاتجاه مما يضفي على هذا التنوع طابعاً صورياً وثانوياً، وكل ما في الأمر أن أكثر هذه الحضارات خلقاً وعزة، لا تمثل في آخر المطاف الا مساهمات متأخرة وجزئية لما سوف تصبح عليه الحضارات الغربية.

إنه لا يمكن نكران التقدم الذي سجلته الانسانية، والمطلوب هو أن نكون حذرين في تقييم هذا التقدم وما يترتب عليه عندما نحكم على دور الثقافات المختلفة.

لقد اتجهت الحضارة الغربية منذ قرنين أو ثلاثة نحو تصحيح الوسائل الميكانيكية التي يستعملها الانسان وتحسينها، وحسب هذا المقياس نجد أن المجتمعات الغربية تحتل مقدمة الترتيب، بينما لا تحتل المجتمعات الأقل نمّواً في افريقيا وآسيا سوى آخر الترتيب.

ولكن تصنيف المجتمعات يختلف بالطبع بحسب اختلاف المقاييس التي نستعملها. فإن نحن مثلاً أخذنا كمقياس، درجة القدرة على التغلب على المناخ الطبيعي وصعابه، فلا شك أن الفوز سيكون لفائدة الاسكيمو Eskimos في الأوساط الثلجية، أو لفائدة البدو في الصحراء. كذلك فهنالك الهند بما كان لها من بعث للتفكير الفلسفي والديني، والصين بما ساهمت به من أساليب في الحياة وفي التعبئة والاستمرارية.

وكما لاحظ ليفي ستروس Levi Strauss فإن الاسلام قدم منذ أربعة عشر قرناً نظرية في التضامن والترابط بين جميع أشكال الحياة الانسانية: التقني، والاقتصادي، والاجتماعي، والروحي، لم يوجدها الفكر الأوروبي الا أخيراً تحت تأثير التفكير الماركسي والعلوم الانسانية.

إذن، فإن كان مما لا شك فيه أن الحضارة الغربية قد ضربت الرقم القياسي في مضاعفة الطاقة الكهربائية المتاحة لكل فرد، فإن الشعوب الأخرى القديمة منها والمعاصرة ـ وهي تشكل الأغلبية ـ قد أنجزت هي الأخرى بدورها ضروباً حاسمة من التطور، بل لا زلنا إلى اليوم نعيش على اكتشافات ما يمكن تسميته دورة العصر الحجري الأخير: الزراعة، تربية الحيوان، صناعة الفخار، صناعة النسيج. . . الخ، وأن دورنا في جميع هذه الفنون الحضارية لا يكاد يتجاوز، وذلك منذ آلاف السنين، إدخال بعض التحسينات وضروب الاتقان عليها.

صحيح أن الحضارة الغربية، أكثر قدرة على التراكم العلمي والتقني ولكن هذا لا يعني أنه بالإمكان وصف أي مجتمع أو حقبة تاريخية بالثبات أو الجمود. كل تاريخ هو تراكمي مع فروق في المدى والأبعاد والدرجة. وباختصار فما دامت الانسانية لا تتطور حسب نمط واحد وملزم، فالثبات أو حتى التقوقع في وجهة نظر معينة لا يعني ولا يمكن أن يعني

عدم إمكانية تحولات مهمة من وجهة نظر أخرى.

ولعلّ أشد الانتقادات للنظرية التطوّرية ولتمركزها حول أوروبا كنهاية وتجسيد لمسار الانسانية هو اعتبار الابداع الثقافي لا كإنجاز شعب معين، بل كنتيجة لتحالف بين الثقافات المختلفة يقع عبر الهجرة، والاستعارة، والتبادل التجاري، والحروب، الى غيرها من عوامل التفاعل بين الشعوب المختلفة.

ومن المعلوم أن أوروبا في بداية نهضتها كانت تمثل نقطة التقاء واندماج للعديد من التأثيرات، وذلك من خلال تفاعل التراث، اليوناني، والروماني، والألماني، والتأثيرات العربية والصينية، فالتاريخ التراكمي إذاً ليس خاصية لبعض الأجناس أو بعض الثقافات، إنما هو ناتج عن سلوك بعض الشعوب لا عن طبيعتها، وخاصة عن طريقة هذه الشعوب في التواجد والتعامل. ولهذ يصل ليفي ستروس Levi-Strauss إلى النتيجة الآتية: «إن المصيبة الكبرى والعيب لأية مجموعة إنسانية، وما يمنعها من تحقيق ذاتها، هو أن تكون منفردة».

لقد رأينا أن كل تقدم حضاري مرتبط بتحالف بين الثقافات. والتحالف هنا بمعنى تنظيم الفرص المتاحة لكل ثقافة في تطورها التاريخي وجعلها فرصاً متضافرة لجميع أعضاء الحلف.

ويكون التحالف من ناحية أخرى أكثر خصوبة وأكثر قدرة على الإنجاب والعطاء بقدر ما تكون الثقافات المعنية أكثر تبايناً وتنوعاً. وهذا التصور يؤدي بنا الى نوع من المفارقة؛ فإذا كانت البداية تمتاز بتنوع الوحدات المتحالفة وفرص الربح، فإنه مع الزمن يؤدي التحالف الى التجانس بين الوحدات وانخفاض فرص الكسب، وهذا يعني اللجوء الى أحد أمرين:

1 ـ خلق الفوارق بين الأعضاء:

وهذا ممكن لأن كل مجتمع يتركب من فئات اجتماعية مختلفة، مهنية ودينية وسياسية واقتصادية ويسهل تصور اللامساواة بين هذه الفئات. إن إغلب الثورات لا تؤدي فقط الى تعميق التباين الاجتماعي، كما يقول سبنسر Spencer بل أيضاً الى توزيع جديد للفرص وخلق نظام طبقي جديد. انظر الى تكوين الدول والطوائف والطبقات في الشرق القديم وكذلك الأمر في ما يخص الثورة الصناعية التي صاحبتها نشأة الطبقة الشغيلة prolétariat وأنواع حديثة من استغلال العمل الانساني.

لقد تعوّد الناس على اعتبار هذه التحولات الاجتماعية كنتيجة للتغيرات التقنية، والواقع أن هناك ترابطاً وظيفياً بين التقدم (والتطور) من ناحية، والفوارق الطبقية من ناحية أخرى.

2 ـ استعصاء الوحدات المستضعفة:

ويمكن التدليل على هذه العملية باللجوء الى الامبريالية والاستعمار. إن الامتداد الاستعماري في القرن التاسع عشر مكن أوروبا الصناعية من تجديد اندفاعها وكانت لتستنفد إمكانياتها لولا ادماج الشعوب المستعمرة في شبكة تعاملاتها.

إن النظرية التطوريّة تتجاهل تماماً مثل هذه التناقضات. ويجب الاعتراف بأن هذه التناقضات لا حل لها، ولكن الواجب العلمي والانساني يفرض أن نعيها وأن لا نترك جانباً منها يتغلب على الجانب الآخر.

كما يقتضي الواجب أيضاً تجنب الخصوصية العمياء التي تخص جنساً معيناً أو ثقافة أو مجتمعاً بامتياز الانسانية جمعاء. كما يقتضي أيضاً أن لا ننسى أنه ليس بمقدور أي قسم من الانسانية أن يدعي اكتساب الصيغ الصالحة للجميع.

بقي أن نذكر أن النظرية التطوريّة تجاهلت التاريخ في محاولتها لإرساء نظرية للتغير الاجتماعي مع أن أمر العلاقة بين التغيير والتاريخ واضح وأن العلاقة بينهما لا يمكن تجاهلها.

وقد يتجنب بعض المفكرين هذا المشكل بدعوى أنهم معنيون قبل كل شيء بالتعميم Généralisation ولكن، هل يمكن التعميم بقطع النظر عن الواقع والتاريخ؟

مصادر ومراجع

— Comte, A., *Le Système de la politique positive,* vol IV.
— Frazer, S.G., *The Golden Bough,* Mcmillan, 1958.
— Reculo, Elisée, *L'homme et la terre,* F.Maspéro, 1982.
— Strauss, Claude Levi, *Race et histoire,* Gautier, Paris, 1961.

عبد الباقي هرماسي

التعبيرية

Espressionism
Expressionnisme
Expressionismus

التعبيرية

مع بداية القرن العشرين كانت النشاطات الفنية في اوروبا قد تركزت في مدينتين رئيسيتين: باريس وميونخ. فكانت العاصمة الفرنسية، منذ ظهور الانطباعية، حوالى سنة 1870،

مركزاً أساسياً لتيارات فنية أسهمت، باختيارها وسائل تعبير جديدة، في تبدل المفاهيم الفنية العامة، وفي تخطي التقاليد الكلاسيكية والاكاديمية. وقد شهدت باريس، منذ ذلك الوقت، ظهور تيارات فنية جديدة، وأصبحت محور نشاطات فنية ارتبطت بها اسماء العديد من الفنانين الطليعيين؛ ممن كان لهم دور بارز في تاريخ الحركة الفنية في العالم الغربي. وفي الوقت نفسه، تكوّن تجمع آخر من الفنانين، في ميونخ، المدينة الالمانية البافارية التي جذبت اليها، بفضل شهرتها الاكاديمية، فنانين طليعيين، امثال بول كلي، وفاسيلي كاندانسكي، وألكسي جولنسكي، وسواهم ممن كان له ايضاً دور لا يقل أهمية عن الدور الذي قام به التجمع الباريسي. **وكانت ميونخ ايضاً مركزاً لنشاطات فكرية تجسدت في دراسات نظرية عالجت مسائل فنية، ودافعت، للمرة الأولى في الغرب، عن التجريد بوصفه ظاهرة معاصرة تعبر عن حاجات أساسية للعقل الانساني. ولعل أهم ما كتب في هذا المجال الدراسة التي وضعها ويلهلم فورنغر سنة 1906، أطروحة** دكتوراه نشرها سنة 1908، **بعنوان تجريد واعتناق** *Abstraction und Einfülung*. وبدوره وضع كاندانسكي، سنة 1910، كتابه الروحاني في الفن *Über das Geistige in der kunst*، الذي ترجم بعد ذلك الى لغات عدة، ونشر باللغة الفرنسية في باريس سنة 1949، بعنوان *Du spirituel dans l'art*.

1 ـ التعبيرية الألمانية:

التعبيرية هي، بالمفهوم العام للكلمة، طريقة خاصة في التعبير اتبعت في مختلف مراحل التطور الفني، بدءاً بكهوف العصر الحجري وحتى التعبيرية التجريدية في الخمسينات من القرن العشرين. لكن هذه العبارة اكتسبت دلالة محددة مع الحركة الفنية المعاصرة، المعبرة عن رؤية تعكس مفهوماً جديداً وادراكاً خاصاً للعالم، الحركة التي لم تتبلور اطرها العامة وتتحدد الا في القرن العشرين، بعد ان مهد لها فنانون من القرن السابق، من الذين اصطبغت اعمالهم بملامح تعبيرية. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، بدأت تتوضح معالم الاتجاهات الجديدة، متمثلة في محاولة هؤلاء الفنانين تخطي القيود الاكاديمية، أو التخلص منها والثورة عليها. وقد اعلنت الثورة ضد الظروف التي اخضعت لها الحركة الفنية، وضد المجتمع ومظاهره البرجوازية، مطالبة باستقلالية الابداع الفني وما يتطلبه من حرية في اختيار الاشكال الملائمة ووسائل التعبير.

بيد أن هذه الاستقلالية لا تعني، بالضرورة، ان عملية الابداع الفني تتم خارج نطاق الحقيقة الحية أو بعيداً عنها، ومن دون ارتباط بواقع اجتماعي. فلا بد للفنان من القبول بهذه الحقيقة والتحرك من خلالها، جاعلاً منها مادة عمله وغايته. وانسجاماً مع هذا المبدأ الأساسي، يتحول العمل الفني الى وسيلة اتصال بالآخرين، ناقلاً اليهم مشاعر الفنان واحاسيسه وافكاره ورؤيته الخاصة للعالم، ويصبح التعبير اساساً لارادة الفنان الخلاقة ومفهومه الفني. فالتعبيرية هي، اذن، تلك الظاهرة الحديثة الناجمة عن هذا السلوك وهذا الموقف المتشدد من الواقع بهدف تغييره. ولذا، فإن هذه الحركة لم تكن، من حيث هي ظاهرة أو طريقة خاصة في التعبير، لتقتصر على جماعة ما أو مرحلة تاريخية ما. ولئن كانت **التعبيرية ـ كما يقول غاسيه في كتابه التعبيرية واحداث القرن ـ «تتطابق مع الفن والثقافة الجرمانية، الا انها ليست ظاهرة جرمانية، شمالية، بل اوروبية، بل عالمية في القرن العشرين». والحق اننا نجد ملامح تعبيرية في اعمال الكثيرين من فناني** نهاية القرن التاسع عشر، كما نجدها في اعمال بعض فناني الوحشية الفرنسية والمستقبلية الايطالية والتكعيبية. وقد تمثلت التعبيرية، من ثم، في مدارس عدة سواء في اوروبا أو في اميركا اللاتينية، وفي نتاج عدد كبير من الفنانين الذين ظهروا هنا وهناك في انحاء مختلفة من العالم. وان ما وصف بعد ذلك باسم التجريدية التعبيرية قد عرف، بعد الحرب العالمية الثانية، انتشارا واسعاً في العالم كله.

الجسر

وحتى في المانيا، لم تكن هنالك حركة تعبيرية واحدة، بل اشكال تعبيرية مختلفة، تجمع بينها صلات متبادلة ومصادر اوروبية مشتركة. غير أن مختلف هذه الاتجاهات قد تتلخص في حركتين اساسيتين هما: الجسر **Die Brück**، في درسدن، والفارس الازرق **Der Blaue Reiter**، في ميونخ. الأولى تأسست سنة 1905، ورأت في العنف الثوري ضرورة ملحة، على الرغم من ارتباطها بالتيارات التي سبقتها كالرمزية والفن الجديد **Jugendstil** الذي كان له انتشار واسع في السنوات العشر الاخيرة من القرن التاسع عشر. فقام ممثلو هذه الجماعة، امثال كيرشنر، وهيكل **Heckel**، وشميدت ـ روتلوف **Schmidt-Rottluff**، بعدة نشاطات فنية شارك فيها، في السنوات التالية، فنانون آخرون، أمثال: نولد، وفان دونغن، بيد ان الحركة التعبيرية الالمانية لم تنمو وتأخذ

ابعاداً جديدة الا مع فناني الفارس الازرق، ومع التيارات الفنية لما بعد الحرب.

وللتعبيرية الالمانية - التي تقابل الوحشية الفرنسية، وتلتقي معها في امور عدة - ميزات خاصة: فهي تمثل، خلافاً للوحشية التي لم تدم سوى فترة قصيرة من تاريخ التطور الفني العام، تياراً فنياً اكثر شمولاً لم يقتصر على جماعتي الجسر والفارس الازرق؛ فالفن الالماني بقي زمناً طويلاً بعد ذلك يستخدم، ولو جزئياً، مثل هذه المفردات التعبيرية. وفي حين تركزت اهتمامات الوحشيين على اللون والمسائل التشكيلية الاخرى، اضاف التعبيريون اليها اهتمامات جديدة، تتعلق بأمور انسانية واجتماعية، وتعالج مسائل اخلاقية ودينية وجنسية. وقد عبر الفنانون الالمان عن ذلك كله بالرجوع الى مصادر المخيلة والحدس، وباسقاط الحالة الفردية على الطبيعة والانسان وعلى ما يمثله العمل الفني. والحق اننا نجد - كما يقول هربرت ريد، في كتابه تاريخ التصوير الحديث - نجد في عمق الحس الشمالي اتجاهاً نحو الفردية وتكريساً للوحدة والاعتزال». فالفرد «يعي اعتزاله وحالة انفصاله، ويمكنه مضاعفة هذا الوعي لدرجة نسيان الذات أو ازدرائه لها. غير ان المخرج الاكثر شيوعاً لمثل هذه الفردية هو في الاعتزال الطوعي للفنان المؤمن بذاتيته الخاصة، وفي تأمله الباطني حيث يجد البواعث ومصادر الالهام».

غير أن حالات مماثلة قد نجدها في اعمال آخرين سبقوا التعبيرية الالمانية ومهدوا لها. فاعمال الفنان النروجي مونش، 1863-1944، الفنان الأكثر اعتزالاً وميلاً الى التأمل الباطني، تعبر عن ألم نفسي عميق يتجلى فيما تناوله من موضوعات على علاقة بالجنس والدين والموت، كما يتجلى فيما اختاره من وسائل تشكيلية ملائمة. وهي ايضاً تعبر عن شعور بالهواجس، وعن تمسك الفنان المرضي باحساس باطني غريب، وتعلقه بالرؤى او التخيلات المثيرة للقلق والانقباض، وهذا العالم الذاتي الخاص يصوره ايضاً الفنان البلجيكي جيمس انسور - وهو الذي عاش القسم الأكبر من حياته في عزلة مدينة اوستند - في اعمال تكاد تقتصر مفرداتها التشكيلية على الأقنعة والأصداف والهياكل العظمية المعبرة عن رؤية مأساوية هزلية. ومثل هذه العوالم الخيالية يعكسها عمل غوغان، الفنان الفرنسي الذي كان له بدوره تأثير مباشر على التعبيريين الالمان وذلك من خلال رمزيته الخلابة والوانه الاصطلاحية اللاواقعية، ورغبته في العودة الى القيم البدائية ولجوئه الى تشويه الأشكال وسيلة للتعبير. وقد يكون الفنان الهولندي فان غوغ من ابرز الممهدين للتعبيرية، لما في عمله الفني من تسجيل عفوي ومباشر لإحساسات انسانية تصل الى ابعد حدود المأساة. وهو إذ يلجأ الى الضربات اللونية الاكثر انفعالية، فذلك كي يعبر عن حالة نفسية، متخطياً كل مفهوم وصفي للأشياء المرئية، ومدركاً القيم الرمزية والتشكيلية للألوان الصافية في عملية الإحساس المباشر والتعبير عنه.

والتعبيرية الالمانية اتبعت بدورها تقنية تقوم على تشويه الأشكال وعنف اللون الاصطلاحي، واللاواقعي، وعملت على استثمار هذه المعطيات في محاولة للوقوف في وجه مجتمع بات يعاني من مشاكل معقدة. وفي هذا الوقت كانت اوروبا كلها تطمح، هرباً من واقع تعيشه، الى بلوغ المصادر الأساسية، وتبحث عن القيم الاولية، وبخاصة المانيا التي كانت تشكو، في كل المجالات، من التسلطية والتقاليدية. وللتعبير عن موقفهم من هذا الواقع، لجأ ممثلو الجسر الى الفن الخطي graphisme، معتمدين في ذلك على ما تقدمه لهم فنون القرون الوسطى والبدائيين من قيم تشكيلية. ومن هنا كانت «الصفة المتسامية للتعبير القوطي» هي، كما يقول ويلهلم فورنغر، المبدأ الذي اتبعه التعبيريون الالمان لتصوير «واقع غير طبيعي مشوب باللاواقعية». وقاد التعبير عن هذا الشعور العاطفي القلق، المتناقض مع المفاهيم الكلاسيكية وما تسعى اليه من جمال مثالي، الى الفن اللاصوري والتجريد الغنائي العاطفي، مع كاندانسكي، أو ما عرف باسم التعبيرية التجريدية.

الفارس الأزرق

مع نهاية جماعة الجسر وتفكك اعضائها، سنة 1913، بسبب تباين آرائهم واتجاهاتهم، كانت الأفكار التي أتت بها التعبيرية قد انتشرت في المانية كلها، وانتقل محور النشاط الفني، من ثم، إلى مدينة ميونخ، المنفتحة على مختلف التيارات وتباين آرائها. ومنذ بداية القرن العشرين كانت أوروبا قد شهدت نوعاً جديداً من التبادل الواسع النطاق في الآراء والأفكار الفنية، وتحولت العاصمة البافرية الى مركز لنشاط فني بلغ اوج ازدهاره في هذه السنوات السابقة للحرب العالمية؛ حيث تشكلت عدة تجمعات فنية، كان الفارس الازرق ابرزها واكثرها تمثيلاً لطبيعة تلك المرحلة. قبل ذلك، قدم الى المدينة، منذ 1896 - أي في السنة نفسها التي تأسست فيها مجلة يوجند *Jugend* الناطقة باسم الفن الجديد Jugendstil - عدد من الفنانين الطليعيين الروس، امثال جاولنسكي

وكاندانسكي. وكان لهذا الأخير دور بارز جداً في تطور الحركة الفنية سواء في ميونخ نفسها أم خارجها.

وفي مجال التبادل الثقافي الفني، فتحت مدينة ميونخ صالاتها لاستقبال اعمال ابرز فناني نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وقد شارك في المعرضين اللذين نظمهما الفارس الازرق، سنتي 1911 و1912، حشد من أهم الفنانين الاوروبيين المعاصرين. وفي سنة 1913، شهدت ألمانيا أكبر تظاهرة فنية أوروبية من خلال معرض الخريف الألماني الأول الذي لم تعرف اوروبا ما يوازيه، من حيث شموله وانفتاحه على مختلف التيارات العالمية، الا عندما أقيم معرض الخمسين سنة من الفن الحديث في بروكسل، سنة 1958.

وفي هذا الإطار العام، تكونت جماعة الفارس الأزرق، أي الحركة التي تشكل، رغم انها لم تكن متلاحمة أو منظمة كالجسر، نهاية مطاف لتطور بجد اصوله، كما يشير غاسيه، في ملتقى حقيقي للأفكار والتجارب الأوروبية. وللتأكيد على هذا التوجه العام، كانت المعارض التي نظمها الفارس الأزرق لا تتوقف عند اسلوب فني محدد، بل تلتقي فيها مختلف التيارات الفنية على تناقضها وتباينها، كالتعبيرية والتكعيبية وشتى الاتجاهات التجريدية. وقد يعبر عن هذا السلوك الفني تصريح هذه الجماعة بمناسبة احد معارضها: «اننا لا نسعى الى نشر أشكال محددة أو خاصة، فغايتنا ان نبين ان في تنوع الأشكال الممثلة، يتحقق الهدف بطرق شتى». فالمسألة في نظرهم لا تتعلق بالشكل بقدر ما تتعلق بالمضمون، و«التجديد - كما يراه فرانتس مارك، احد ممثلي الفارس الأزرق - ليس شكلاً، بل نهضة في طريقة التفكير». فعلى الرغم من تعدد اتجاهات ممثليها، تلتقي جماعة الفارس الأزرق، ولو ضمنا، حول مسائل الفكر والفن، كما عبر عنها مارك، وصاغها كاندانسكي في كتابه **الروحاني في الفن**، المشار اليه. واذ ينطلق كاندانسكي من نقد للبنية المادية للعالم المعاصر، ومما توصلت اليه التيارات الفنية الحديثة فيما يتعلق باللون وقيمه التشكيلية، انما كي يعبر، نظرياً وعملياً، عن بعض جوانب المشكلية المطروحة والناجمة عن تحولات العالم الحديث والاكتشافات العلمية. فإن ما توصل اليه الفنان هو التعبير عما أسماه «الضرورة الداخلية»، لأن «تناغم الألوان والأشكال لا يستند الا إلى شيء واحد: الاتصال الفعال بالنفس الانسانية».

ولعل ما كانت تسعى اليه تعبيرية ميونخ الرومنسية الطابع، المتعارضة نسبياً مع تعبيرية الألمان الشماليين من جماعة الجسر، هو، كما يقول هربرت ريد، اعادة «بناء العالم في حالته الباطنية، الداخلية»، بحيث لا يكون للطبيعة الممثلة، في الأعمال التصويرية التعبيرية، «من دلالة الا بقدر ما تتحول لتعكس وضعاً انسانياً». فتحرر الفنان ازاء هذه الطبيعة لا يكون الا بإضفاء قيم تعبيرية على الاشكال والالوان الصافية وفاقاً لما يمليه احساسه الداخلي. لذلك فإن اعمال هؤلاء الفنانين قد تبدو احياناً معقدة نسبياً، صعبة القراءة بعيدة، بسبب تفجر الموضوع شكلاً ومضموناً، عما كان يبحث عنه الشماليون من امور أكثر عقلانية وأكثر ارتباطاً بالحياة المادية المعاشة. وربّ هاجس، أو شعور ديني، مسيحي ضمناً، خلف هذا التوجه العام لجماعة الفارس الأزرق، يدفعهم الى **الاهتمام بالمسائل الدينية والفلسفية. على ان الغاية من هذا الاهتمام لم تكن البحث عن «صور تقوى وورع مهيأة للكنائس»، فالصورة الدينية، هنا، «تصبح خلافاً لذلك، وعلى غرار المقابلة مع الموضع الجنسي، مجرد انعكاس لتساؤلات تطرح حول الوجود»**، حسب تعبير هانس هوفستاتر، في كتابه **التصوير والحفر والرسم**. وبانطلاقها من هذه المسائل الأساسية، انما تحاول التعبيرية ان تعيد طرح موضوعات كان الفن قد فقدها منذ زمن بعيد، وفقدها مرة اخرى قبل ان أعاد الفن اللاصوري صياغة مثل هذه الأفكار الروحانية، الصوفية، بأسلوب مبتكر يقوم على استعادة القيم الرمزية من خلال الخط واللون والشكل.

وان ما يميز جماعة ميونخ هو اعتمادها الرمز، والتوصل من خلاله، الى المجال السري لميتولوجيا تكونت حديثاً، قوامها، كما يقول هوفستاتر: «تحويل محكم للتعبير الى رمزية حيوانية، مع فرنتس مارك وهنريش كامبندونك، اللذين اصبحت الصورة الحيوانية لديهما رمز تشابه المخلوقات؛ وتخيلات اورفية، مع اوغست ماكه، تترجم بلونية شديدة، عابرة ومستقلة، تمزج بين سعادة عيش الحدث والاستسلام؛ واخيراً، البدء بالفن اللاصوري وتكامله مع كاندانسكي وجاولنسكي وكلي». غير أن هذه الحركة الساعية الى تمثيل فن عصرها، من خلال رؤيتها للعالم ومفهومها الفني، لم تكن الجواب الملائم على تحولات المجتمع الحديث واكتشافاته العلمية، وبدت، من بعض الوجوه، اقل عصرنة من تعبيرية الجسر. لكن انفتاحها على مختلف الآراء، وتقبلها للتكعيبية والاورفية والمستقبلية قد دفعاها للإسهام بفاعلية في التطور الفني اللاحق. ذلك ان تقارب الفارس الازرق ومجموعة من الفنانين الفرنسيين، أمثال دولوني، أبرز ممثلي الأورفية، قد

أدى في أبعاد اوروبية، الى وضع الأسس لتيارات فنية حديثة كانت تهدف الى تحطيم الصورة وتخطيها.

بيد أن هذا التوجه نحو التجريد، او اللاشكل، لم يحل دون بقاء التعبيرية واستمرارها على الرغم من تراجع انطلاقة الفارس الازرق نسبياً، بعد سنة 1914. فقد اخذت هذه الحركة ابعاداً جديدة خلال الأزمة الاجتماعية التي ولدتها الحرب، وانتشرت على نطاق واسع سواء في اوروبا - اي في المانيا، وبلجيكا، وهولندا، والدانمارك - أو في اميركا اللاتينية، وانحاء اخرى من العالم، حيث لم تقتصر التعبيرية على الرسم والتصوير، وشملت مختلف النشاطات الثقافية. فشهد الأدب والشعر المعاصرين تياراً مماثلاً، كما شهدت الموسيقى، مع شونبرغ، صديق كاندانسكي، محاولة لتفكيك العالم الصوتي شبيهة بمحاولة كاندانسكي لتحطيم الصورة.

2 - الوحشية الفرنسية:

ليست الوحشية Fauvisme مدرسة ذات مذهب فني محدد، فهي أقرب الى ان تكون التقاء بين فنانين جمعت بينهم ميول ومواقف متشابهة، من دون ان تشكل، فعلاً، جماعة منظمة كالجسر، أو جماعة تربط بين اعضائها صداقة او تطور فني محدد كالنبية Nabisme - اي الحركة التي ظهرت في فرنسا في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وكان لها ارتباط وثيق بالرمزية. وقد تعود الوحشية بجذورها الى نهاية القرن التاسع عشر، الا انها لم تعرف بهذه الصفة، «الوحشية»، الا في سنة 1905، بعد ان اطلق الناقد الفرنسي لويس فوكسل هذه العبارة ساخراً، وكرسها التداول وجعلها صفة ملازمة لهذه الجماعة ونتاجها الفني. بيد ان هذه الحركة لم تعمر طويلاً، وسرعان ما تحول ممثلوها جميعهم، باستثناء فان دونغن وروو، نحو فن مغاير تماماً لما كانوا ينتجون قبل سنة 1908. وهؤلاء الوحشيون هم من أصل باريسي، ما عدا فان دونغن، فهو بلجيكي، وتميز أسلوبه بطابع خاص.

وكانت هذه الحركة قد تكونت حول ماتيس - الفنان الذي اتاح له عمره وثقافته ان يقوم بدور المؤسس لها - وأثارت دهشة النقاد والجمهور واستغرابهما، لابتعادها عن الاكاديمية والانطباعية، والفن الجديد، واعلانها الثورة ضد المنهجية المتزمتة لدى الانطباعيين المحدثين سوراه وسينياك... فالانطباعية المحدثة، او التقسيمية، هي في نظر ماتيس أول محاولة لتنظيم الانطباعية منهجياً، «غير انه تنظيم فيزيائي خالص ووسيلة آلية في الغالب، حيث ان تمزق اللون يؤدي الى تمزق الشكل، والنتيجة: سطح مجزأ. فكل شيء يتحول الى مجرد احساس للشبكية، لكنه يفقد السطح والخط سكونهما». لذلك لجأ الوحشيون، خلافاً لهذه المنهجية الصارمة، الى الألوان الصافية الصارخة، على غرار ما نرى في اعمال فلامينك، ودران، وماتيس، ومانغوان. غير ان اعتماد اللون وسيلة للتعبير العفوي والمباشر جعل هؤلاء الفنانين يهملون الرسم والتأليف ويلجأون، في هذه المرحلة الوحشية» من نشاطهم الفني، الى الرسم المبسط السريع، الرديء احياناً، والى غير ذلك من الوسائل التي تمكنهم من التعبير المباشر الأكثر عنفاً.

بيد ان ما حققه الوحشيون، لم يكن بمعزل عن حركة التطور الفني العام في اوروبا، وان تجربتهم لم تكن بعيدة عما كان قد توصل اليه من نتائج مهمة فنانون طليعيون: من غويا في اسبانيا، الى تورنر في انكلترا، وفان غوغ في هولندا، ومونش في النروج، وانسور في بلجيكا، ودولاكروا ومونيه ودوتولوز لوترك وغوغان في فرنسا... وكانت هذه الظاهرة التعبيرية قد تجلت بوضوح في بعض أعمال مونيه - وبخاصة في لوحته 14 تموز، من سنة 1872 - او في اعمال جيمس انسور، المعبرة عن واقع مأساوي. لكن هذه الانطلاقة التعبيرية ما لبثت ان هدأت مع انتشار الفن الجديد Art Nouveau في العالم الغربي في السنوات العشر الاخيرة من القرن التاسع عشر، ولم تعد لتتفجر مرة اخرى الا في بداية القرن مع الموجة التعبيرية الجديدة. لكنها انطلاقة قصيرة الاجل، توقفت في فرنسا، عندما تخلى معظم الوحشيين فجأة، سنتي 1907 ,1908 عن الألوان الصارخة، واستبدلوا بها ألواناً جديدة أقل اثارة، كالبني والاخضر الفاتح والأزرق الغامق ولجأوا إلى الأشكال التأليفية ذات الطابع الهندسي.

لا شك في ان هذا التحول الجديد قد ارتبط بظروف تاريخية واجتماعية كانت قد حددت مسار الحركة الفنية العام. فالوحشية قد بلغت أهدافها، ولم يعد بوسع ممثليها الذهاب، من خلال وسائلهم التعبيرية، الى ابعد مما وصلوا اليه من عنف اللون وقوته، وباتوا عاجزين عن الوقوف في وجه التيارات الفنية الجديدة الأكثر تمثيلاً لما كان يطمح اليه الفنانون المعاصرون. ولعله بتأثير من سيزان وبيكاسو والفن الافريقي، رجع الوحشيون الى اشكال من الفن اكثر تقشفاً ورزانة، واسهم بعضهم - امثال براك، ودوران، وماتيس، وفريتز - الى جانب بيكاسو، في التمهيد للتكعيبية.

3 ـ الوحشيون الفرنسيون والتعبيريون الألمان:

ان التيار الفني الجديد المتمثل بالوحشية الفرنسية، في باريس، والتعبيرية الالمانية، في درسد وميونخ، قد تناوله مؤرخو الفن سعياً الى تحديد مدى تقارب هاتين الحركتين او تباعدهما. ولم يكن من السهل الخوض في هذا الموضوع لأسباب عديدة، أبرزها هو ان الوحشية والتعبيرية لم تقما على منهج واضح، وكانتا اشبه بالتقاء لعدد من الفنانين جمعت بينهم ميول واذواق متقاربة. وهذا ما يفسر وجود اختلافات تقنية مهمة ليس بين الجماعتين وحسب، بل داخل كل منهما، حيث تنوعت الاساليب الفنية بتنوع مناهج الفنانين ووسائلهم التعبيرية. لذلك، فإن المؤرخين قد وجدوا صعوبة في وضع دراسة مقارنة توضح الصلة بين ظاهرتين «يتطلب تحديدهما ـ كما يقول هووغ ـ كثيراً من الدقة والعناية والإستثناءات». وثمة صعوبة اخرى اعترضت الباحثين، مصدرها طبيعة الاعتقاد السائد لدى الطرفين، ونظرة بعضهم الى البعض الاخر. فكلاهما، من فنانين ونقاد، يتنكر لأي تأثير خارجي، ويدّعي الاسبقية. فلم يتردد الفنان الالماني كيرشنر في تقديم تاريخ لوحاته تبريراً لادعائه بالاسبقية، ولم يتوقف الفرنسيون عن تجاهل فناني الجسر والمراحل الأولى لكاندانسكي وجاولنسكي وماله، معتبرين الوحشية مصدر الحركة التعبيرية كلها.

بيد ان هذه المواقف المتباينة لم تحل دون التوصل الى استنتاجات مهمة منها: ان لدى الطرفين خصائص عامة مشتركة كانت قد تحددت بفضل موقفهما الواحد من العصر الذي ينتميان اليه وارتباطهما بحقبة تاريخية اسهمت في تبدل المفاهيم الفنية العامة، فالوحشيون والتعبيريون ارتبطوا بمصادر فنية مباشرة ومشتركة، تمثلت بمجموعة من فناني نهاية القرن التاسع عشر، امثال: فان غوغ، وغوغان، ومونش... ولعل السمة البارزة التي تجمع بين ممثلي الحركتين هي التعبير التلقائي المباشر والاهتمام بالفكرة المجسدة في اشكال مبسطة رسمت خطوطها وأطرها العامة بسرعة من دون تفكير معمق او تعقيد، بينما يأخذ اللون أهمية أساسية، ويقوم مقام الخط في تحديد الشكل والتعبير عن مضمونه. وهو، في معظم الحالات، لون اصطلاحي، مستقل عن الظواهر الخارجية لأشياء العالم المرئي الممثلة التي تحولت، في اللوحة التعبيرية او الوحشية، الى اشارات تعبر عن مضامين اكثر شمولاً. فاللون يوضع مباشرة على اللوحة من دون تحديد او دراسة مسبقة للمساحة المخصصة له، بحيث انه يتحول الى جوهر أو رمز في اعمال الفنانين الالمان الاكثر ارتباطاً بالموضوعات المصورة اللاواقعية، التي تتطلب مثل هذا التعامل مع القيم اللونية المستقلة عن طبيعة الاشياء المرئية.

قد يلتقي هذا الاسلوب المباشر في التعبير مع الطريقة العفوية التي يتبعها الاطفال في الرسم والتصوير، كما يلتقي مع جميع الفنون المسماة بدائية، الخاضعة لهيمنة الحس لا العقل، والباحثة عن التعبير الآني والمباشر لا عن التكامل والبناء المطابق للطبيعة. وبفضل هذا التوجه العام الذي شهده القرن العشرون، منذ بداياته، بات من الممكن الحكم على تصوير الاطفال، جمالياً ونفسانياً، وإعادة الاعتبار الى الفنون الشعبية والبدائية. ومن هذه الزاوية، يرى هانس هوفستاتر، في كتابه المشار اليه، اهمية الدور الذي قامت به الحركات الفنية في السنوات العشر الأولى من القرن العشرين معتبراً انه، هنا، يكمن «العمل الحقيقي للتعبيرية» بالنسبة الى هذه المرحلة التاريخية، لكنه يرى انه هنا ايضاً «يكمن ضعفها الذي بدأ يرتسم بوضوح من خلال اتساع شعبيتها البرجوازية، التي باتت مماثلة لشعبية اعمال الانطباعيين. فما كان مقدراً له في السابق ان يصفع، اصبح مقبولاً الان، بسبب المقارنة اللاواعية مع الفن الطفولي، ولم يعد يلاحظ سوى التبسيط، من حيث هو نتيجة، وليس العمل الذي كان ضرورياً لاستخلاص ما هو بسيط من كل الاحكام المسبقة».

ولكن، رغم هذه المميزات العامة المشتركة، هنالك تباين كبير في الرؤية كما في التقنية ووسائل التعبير، مصدره اختلاف التقاليد والظروف التاريخية والاجتماعية التي ارتبط بها كل من التعبيريين الألمان والوحشيين الفرنسيين. فالفنانون الألمان لم يتوقفوا ـ رغم أنهم صوروا الموضوعات نفسها، كالمنظر الطبيعي، والعارية، والصورة الشخصية ـ عند تناقض الظواهر المرئية للأشياء، بل ذهبوا الى أبعد من ذلك، جاعلين من العمل الفني تجسيداً للشعور والدلالة والرمز. وقد يفسر ذلك ارتباطهم بالتيارات الفنية السابقة كالرومنسية والرمزية والفن الجديد، وعلاقتهم المباشرة بالرواد المحليين، أمثال: السويسري بوكلين، والألماني كلنغر. بينما عرف الفرنسيون بالطلاوة والظرافة، وبما اتهمهم به زميلهم، الفنان اميل برنار نفسه: «نقص في المجاملة الفنية ازاء الموضوع، وتمسك بتعبير لا يتعدى حدود الحديث الطريف». فالفن الذي «يحلم به» هنري ماتيس هو، كما يقول الفنان نفسه، «فن توازن، وصفاء، وسكون، من دون مواضيع مقلقة تشغل البال، فن

يكون لرجل الفكر أو رجل الأعمال أو الفنان الخطاط، على سبيل المثال، مهدئاً، أو مسكناً فكرياً، شيئاً ما أشبه بأريكة جيدة تريحه من اتعابه الجسدية».

ولعل أحد مصادر هذا التباين بين ممثلي التعبيرية والوحشية هو أن الفنانين الألمان يحاولون ـ كما يقول هانس هوفستاتر ـ إعطاء الموضوع إجابة أخلاقية لا تصويرية، و «التركيز على الإجابة الشخصية لتساؤلات تقليدية». فالمناظر الممثلة في أعمالهم تبدو «متطابقة مع غنائية الطبيعة الرومنسية، وعارياتهم هي إجابة على السؤال الكامن طوال القرن التاسع عشر، سؤال الحس الجنسي». ولكن رغم هذا الموقف من الموضوع، الأكثر عمقاً وجذرية من مواقف معاصريهم الفرنسيين، فإن «إجاباتهم لم تكن أحياناً أقل سطحية»، لأن عجزهم عن تقصي الأمور بعمق حقيقي كان «يموهه اسلوب تأثيري غامض لم يكن سوى ظاهرة خاصة، وضارة، بالتقاليد الألمانية». وثمة ظاهرة أخرى كان هوفستاتر قد أشار اليها أيضاً، وهي أن الوحشية الفرنسية لا تمثل سوى حقبة قصيرة جداً داخل حركة التطور الفني العام، لأن ممثليها كانوا قد تخلوا عنها باستثناء فان دونغن وروو ـ وتحولوا الى تيارات فنية جديدة. لذلك فإن اسهامهم في تطور الحركة الفنية العامة أكثر أهمية من إسهام التعبيريين الألمان الأوائل، وبخاصة أولئك الذين احتفظوا، طوال حياتهم، بالطابع التعبيري.

4 ـ الحركة التعبيرية بعد الحرب العالمية الأولى:

في سنة 1918، انتهت الحرب العالمية الأولى، لكن الخلافات الأوروبية ومسبباتها بقيت قائمة. وإن كانت هذه الحرب قد غيرت من طبيعة الخارطة السياسية، وأدت الى تحولات مهمة اجتماعياً، إلا أنها لم تحل دون ظهور تناقضات عميقة تأزمت وتضاعفت طوال سنوات ما بين الحربين: كالتطور الاقتصادي الخادع وما رافقه من تضخم في الثروات، والأزمات الاقتصادية الحادة، وتصاعد الشعور بالقومية رغم الاعتقاد بأنه قد مر عليها الزمن، ثم الخوف من حرب قادمة لم تتوقف الاستعدادات العسكرية لها. فبلغت المانيا، سنة 1923، قمة تضخمها النقدي، وانهارت بسبب ذلك الطبقات الوسطى، وشهد العالم الغربي، سنة 1929، انهيار البورصة في نيويورك وما تبعها من تفاقم لأزمة اقتصادية انطلقت من نيويورك لتشمل مختلف أنحاء العالم، باستثناء الاتحاد السوفياتي الذي لا ترتبط أسسه الاقتصادية بالرأسمالية العالمية.

وعلى صعيد الفكر، لم يكن أثر الحرب بأقل أهمية. فالانطباع السائد بين المثقفين هو أن أوروبا باتت تواجه الانهيار الشامل، بعد أن دمرت بنفسها، عبثاً، أسس اقتصادها وحضارتها. ومن هنا كان الشك بالقيم التقليدية، الشك بالأسس التي قامت عليها الحضارة الغربية. ففي كتابه **أفول الغرب**، من سنة 1926، يشير الكاتب الألماني أوسوالد الى مظاهر الضعف في الحضارة الأوروبية، كما يوضح الاسباني ميغيل دواونامونو، في كتابه **احتضار المسيحية**، سنة 1925، أن المجتمعات تموت عندما تفقد قيمها الروحية. وهذه الحالة النفسية تعكسها الأعمال الأدبية لأندريه جيد الذي عبر من خلالها عن رفضه للأخلاق المجردة ومفاهيم الخير لـاشير النظرية. ثم أن استمرار الأوضاع الإجتماعية المتردية، وهيمنة العالم الصناعي الذي جعل من الآلة رمزاً لتحول مجتمع جديد همه النفع المادي، وتناقضات المجتمع الرأسمالي، والاعتقاد المتشائم بأن الفن لا يمكنه أن يبدل شيئاً من الأوضاع القائمة، لأنه بات هامشياً وعديم الجدوى... كل ذلك قاد الى نوع من اليأس والشعور بعبثية الوجود. وهو الشعور الذي تفجر بوضوح مع جماعة اللافن Anti-Art والحركة الداداثية العبثية، التي كان مؤسسوها يتوخون، في مجالي الأدب والفن، إعادة البحث في الأهداف الفنية من خلال نفيهم للقيم الجمالية التقليدية ورفضهم لها.

كثيرون أيضاً هم الكتاب والفنانون الذين وجدوا في الشكل الفني البحت، مجالاً للهرب من الواقع. فاعتبر الفن التجريدي، مع كاندانسكي وموندريان وماليفتش، الصيغة الفنية الجديدة المعبرة عن تبدل جذري في المفاهيم الفنية. غير أن ردود الفعل ضد الاتجاهات التجريدية قد أدت الى موجة واقعية شملت أوروبا كلها، وتمثلت في وظيفية حركة الباوهاوس في المانيا، ودوستيل de Stil في هولندا، والبنّاءوية في روسيا. ففي المانيا، أسس والرغروبيوس، سنة 1919، محترفاً معمارياً عرف باسم الباوهاوس، كان هدفه دمج جميع الفنون التشكيلية والتطبيقية بالعمارة، والافادة من المواد الحديثة، كالأسمنت والحديد، في بناء عمارات حديثة، وقد حاول السويسري لوكوربوزيه، من جهته، أن يجعل من العمارة فناً بخدمة الانسان، مطالباً بأن يكون تصميم البيت موافقاً لما تقتضيه الممارسات الحياتية اليومية.

توجه آخر، هدفه تقصي المجالات غير المكتشفة لدى الانسان، يظهر مع السريالية التي كانت تسعى الى تخطي الحواجز المصطنعة القائمة بين الواقع المادي والواقع الذاتي، من خلال اكتشاف اللاوعي الفني بإمكاناته اللامحدودة. غير

أن أبرز الاتجاهات الفنية التي ارتبطت ارتباطاً مباشراً بالحرب وبنتائجها المدمرة هي التيارات الفنية الممثلة للحركة التعبيرية التي أخذت، خلال هذه المرحلة، أبعاداً جديدة سياسياً واجتماعياً.

الحركة التعبيرية في المانيا

كان من الطبيعي، في نهاية الحرب، أن تزداد الحالة الاقتصادية سوءاً، وأن يتسع نطاق التناقضات الاجتماعية، مع ظهور طبقة برجوازية صغيرة تضاعفت ثرواتها، وأن ترتفع النقمة الشعبية ضد هؤلاء الأغنياء الجدد الذين كانوا من ظواهر هذا الزمن وعرضة للنقد من قبل الأدباء والفنانين على السواء. والحق أنه نادراً ما التزم الفن بمثل ما التزم به، في هذه المرحلة الفاصلة ما بين الحربين، إزاء المشاكل الاجتماعية المعاصرة، ومارس النقد الاجتماعي بمثل هذا الشمول. فالتيارات الفنية، على اختلاف وسائلها التعبيرية، ارتبطت بتحولات المجتمع الذي باتت أزماته المعقدة منطلقاً للعمل الفني وتوجهاته العامة. ففي المانيا، المنهوكة اقتصادياً، فريسة الأزمات الاجتماعية والتضخم النقدي، التزمت الحركة الفنية التعبير عن مشاكل العصر السياسية والاجتماعية، وبقيت على صلة مباشرة بعالم الظواهر والمحيط الانساني. بيد أنه لم تكن هذه المحاولة الأولى التي يواجه فيها الفن مثل هذه المسائل، ويسعى الى ابراز التناقضات الاجتماعية، متحدياً الطبقة الحاكمة المسؤولة، في أشكال فنية أخذت طابعاً تعبيرياً، نقدياً، ساخراً أحياناً. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر، كان الفنان قد تحول، في ظروف مماثلة ليصبح ناقداً اجتماعياً، معاد للأوضاع الراهنة، رافضاً أن يجعل منه المجتمع البرجوازي كائناً هامشياً لا دور له. وقد تعبر عن هذا الواقع أعمال الكثيرين من فناني نهاية القرن التاسع عشر، أمثال: دوميه، وغرانفيل، وغافارني، ودو تولوز لوترك... في فرنسا، وغويا في اسبانيا، وهوغارت في انكلترا. أما في المانيا، فقد صور الملامح العامة لهذه الحقبة التاريخية، وأبرز أخلاقيتها المثيرة، فنانون التزموا، هم أيضاً، بخدمة الحقيقة الفنية والاجتماعية، أمثال: كاته كولويتز التي صورت بؤس المناجم، والمرضى، والعنف، والموت، وهانس بالوشك الذي صور، بدوره عمالاً في طريقهم الى المصنع، وعاطلين عن العمل قرب السكة الحديدية...

هذا التقليد الفني يرجع بأصوله، إذن، الى القرن التاسع عشر، لكنه لم يتأكد، ولم يأخذ أبعاداً جديدة الا مع نهاية الحرب العالمية الأولى، حيث تركزت اهتمامات الفنانين حول المسائل المطروحة: كالتناقضات الاجتماعية، والفوارق الطبقية بين الأغنياء الجدد وعامة الشعب، والشعور بالخوف من حرب قادمة، ومسألة العلاقة بين الرجل والمرأة، بما فيها العلاقة الجنسية. ففي مجال المتغيرات التي عرفتها أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى، كان تحرر المرأة من الظواهر البارزة لهذه المرحلة، ذلك أن الحرب قد أدت الى الاعتراف، في مجالات عدة، بإمكانات المرأة، والى مساواة في الحقوق السياسية بين الرجل والمرأة.

وفي ظل الحرب، كان الفن، في العالم الغربي، قد وصل الى منعطف حاسم وضع الفنان أمام خيارين أساسيين في وسائل التعبير: فأما أن يتبع الطريقة القائمة على حرية الابداع الفني، انطلاقاً من اللامرئي، أي اللاموضوع، وأما أن يعتمد مبدأ تحوير الشيء المرئي، أو الموضوع، وتحريفه وتأويله، استجابة لشعور يراد التعبير عنه. الاتجاه الأول ـ وهو الأكثر صعوبة ومغامرة ـ يتمثل بالخط الذي اتبعه كاندانسكي وموندريان وكلي، الذين مهدوا للفن التجريدي ووضعوا أسسه العامة. أما الاتجاه الثاني، القائم على تحوير المرئي وتأويله، فقد جعل من الصورة الانسانية موضوعاً أساسياً للعمل الفني، وهو الاتجاه الذي اتبعه التعبيريون الألمان، قبل الحرب وبعدها، وفنانون آخرون لم تكن لهم ارتباطات ثابتة بحركات فنية محددة ـ أمثال: روو، وجاولنسكي، وسوتين، وكوكوشكا، وكوبن، وغروص، وديكس ـ كما التزم به التعبيريون البلجيكيون وفنانون أميركيون، في المكسيك والولايات المتحدة.

وكانت قد تأسست في ألمانيا ـ على يد فنانين تعبيريين، أمثال: بشستين، ومولّر ـ جماعة جديدة عرفت باسم جماعة تشرين الثاني التي حولت التعبيرية الى صيغة شبه سياسية، وضمت فنانين تكعيبيين ومستقبليين وواقعيين، وعدداً من المهندسين والموسيقيين والمخرجين السينمائيين والمسرحيين. بيد أن شمولية هذه الحركة واتساعها وتناقض اتجاهاتها قد أدت الى تفككها، في غياب أي رابط جمالي بين ممثليها، بين هانس آرب واتوديكس، أو بين ماكس ارنست وماكس بكمان على سبيل المثال. ومع توقف هذه الحركة، تكونت الجماعة التي وضعت امكاناتها التعبيرية كلها في خدمة النضال الاجتماعي، وعرفت باسم الموضوعية الجديدة Neue Sachlichkeit لاهتمامها الكبير بالانسان وبما يعانيه من مشاكل في وسطه الاجتماعي. وعلى الرغم من انتشارها في اميركا، بقيت

الموضوعية الجديدة حركة جرمانية، على صلة مباشرة بالواقع وبأشكال العالم المرئي التي يرى فيها ما يندر، أحد أعضاء هذه الحركة، عنصراً أساسياً لبلوغ «الرؤى الكبرى».

هذا التيار المتعارض تماماً مع التجريد المطلق، بسبب ارتباطه بالواقع، يرى فيه هانس هوفستاتر «إيماناً بالواقع، من دون أي افتتان لوني، ومن دون أي انفلات شكلي، بعيداً عن العلاقات الخارجية، ومن دون أي من الرؤى الحدسية الكبرى». فارتباط ممثليه بالواقع يدفعهم اليه عامل سياسي اجتماعي كان قد برز واضحاً، سواء في تصريحات اوتوديكس وجورج غروص وماكس بكمان أو في أعمالهم الفنية. ومع هؤلاء، يتحول الفن الممثل للمأساة الانسانية الى وسيلة للنقد الاجتماعي اللاذع والاحتجاج المباشر ضد الحرب والطبقة الحاكمة.

ففي رسومه وأعماله التصويرية ـ بخاصة في لوحته الثلاثية، الحرب صور اوتوديكس otto Dix، الحرب ونتائجها المدمرة والمذهلة بأسلوب طبيعي واضح يرتبط، من جهة، بتقاليد التعبيرية الألمانية والمدرسة الواقعية، ويقترب، من جهة ثانية، بما يمثله من عوالم غريبة وبما يتضمنه من تفاصيل دقيقة ومثيرة، من بعض فناني النهضة الألمانية، أمثال غرونولد. وكان جورج غروص Grotz، بدوره، ناقداً ساخراً، معبراً، في عمله الفني كما في كتاباته، عن موقفه الثائر إزاء الأوضاع الراهنة، وعن اعتراضه على الحرب التي شارك فيها. فلم يكن الفن بالنسبة اليه الا وسيلة تقوم مقام «الصمام الذي يسمح بتصريف البخار المضغوط»، وتمكنه من تسجيل كل ما يثير انتباهه أو يزعجه: «كوجوه زملائه «البهيمية»، و«مشوهو الحرب الأشاكس، والضباط المتغطرسون»، وذلك كي يثبت «هزالة النمل المضحك ذي الحقد المميت، الذي يشكل العالم المحيط» به. وقد تبنى غروص المعطيات الفنية الجديدة، متأثراً بالمستقبلية ومستخدماً الأحرف حسب تقنية الالصاق؛ وبلغ، في عمله الفني، حد العبثية، معترضاً، كالدادائيين، لا على الأوضاع السائدة وحسب، بل على الفن أيضاً وعلى طريقة الاستمتاع به من قبل الطبقة البرجوازية. فهو عندما يصور الشارع البرليني إنما يشير الى ما تخبئه خلفها واجهاته: «كبش الفداء، شحاذون، بغايا، عاطلون عن العمل وكسالى، مشوهو الحرب و ـ الله معنا! نتائج الحرب ابشع مما عرفناه من قبل». وفي رسومه التي انجزها بعد ذلك وجه **الطبقة القيادية**، **هوذا الانسان**، **مرآة البرجوازيين**. . . ، حاول غروص أن يخفي، خلف التوجه نحو الإباحية والطابع الجنسي لبعض هذه الأعمال، أغراضه الهجومية ضد الطبقة الحاكمة. لذا، كان من الطبيعي أن تضبط هذه الأعمال، وأن يحاكم صاحبها، لأنه أساء، «بالشكل الأكثر وقاحة، الى مفهوم اللياقات وآداب السلوك، الخاصة بالشعب الألماني»، حسب تعبير هوفستاتر.

فنان آخر وصف عالم العنف والمأساة بشيء من الواقعية، هو ماكس بكمان Beckmann، أهم فناني المانيا لمرحلة ما بين الحربين. وهو أيضاً عاش الحرب العالمية الأولى، وتحول فنه جذرياً بعد أن انتقل من الانطباعية الألمانية المتأخرة الى التعبيرية، والتحق، على غرار غروص واوتوديكس، بجماعة الموضوعية الجديدة. وبكمان لم يكتف بمعالجة المأساة الانسانية، فالتزم هو ايضاً، بالموقف الرافض للحرب والمندد بمساوىء المجتمع البرجوازي الألماني، وغالباً ما كانت أعماله، في العشرينات، تشير الى الخطر الذي يتهدد كرامة الانسان والآلام التي يعاني منها. وكي يعبر عن مثل هذه الحالة، لجأ بكمان، بعد أن شعر بعدم جدوى الاحتجاج وبحتمية المرحلة، الى المواضيع الدينية، والى الرمز والخرافة؛ حيث يلتقي مع الواقعية الرمزية للفن القوطي الألماني المتأخر واستعاراته. لذلك استخدم الفنان اللوحة الثلاثية Triptyque كما عرفت قديماً، وأنتج، في المرحلة الأخيرة من حياته، تسع لوحات ثلاثية، كان أولها الذهاب 1932-1935. وفي هذه الأعمال الأخيرة، خفف بكمان، باعتماده الرمز، من عنف الصورة محاولاً التعبير عن رغبة في الانعتاق وارادة العيش في غياب كل وهم. ولكن، رغم هذا التحول اعتبرت النازية فنه متخلفاً واضطرته لأن يترك فرنكفورت الى برلين، قبل أن يهاجر الى امستردام عام 1937، ثم الى نيويورك عام 1947.

الفن والنازية

مع تصاعد النازية وتسلمها السلطة 1933-1945، ظهر تيار فني جديد في المانيا، مدعوماً من أجهزة الدولة، وموجهاً ضد الفنانين الطليعيين؛ وبخاصة أولئك الذين عمدوا الى تحوير الطبيعة وتشويهها، والى تقصي مجالات الفن التجريدي، اللاموضوعي. فاعتبر نتاجهم الفني «متخلفاً»، ومنعوا من ممارسة التصوير في البلاد، بعد أن أبعدوا عن مراكز التعليم في المعاهد الفنية، واضطر بعضهم للهجرة. وكانت هذه الحملة القمعية ضد ممثلي الحركة الفنية المعاصرة قد لاقت قبولاً شعبياً، مبيِّنة أن الجمهور، باتخاذه مثل هذا الموقف السلبي، لم يكن مهيئاً بعد، سواء في ألمانيا أو خارجها، لفهم الفن الحديث واستيعاب محاولاته للتحرر من المحاكاة وتخطي

النموذج المتمثل بالطبيعة، أي العالم المرئي. قبل ذلك، كانت حركة الموضوعية الجديدة قد سجلت، في بداية الثمانينات، ميلاً واضحاً نحو الطبيعة، ورافق ذلك ظهور اتجاهات مناهضة للفن اللاصوري، معبرة عن تقدير وإعجاب بأساليب الفن القديمة. ويبدو أن السلطة الألمانية كانت تعي هذا الواقع الذي لم يكن يتطلب منها العمل على تثبيته أو التأكيد على سوى «وضع قوانين لما كان، منذ زمن طويل، يشكل رغبة الجمهور الكبير. وبإقرار ادانة الجمهور، الجدير بالنشاط السياسي، والعاجز، بالمقابل، عن الإبداع الفني، استخدمت (السلطة) هذا الجمهور عن تعمد للوقوف في وجه الفكر واستقلاله الروحي»، حسب تعبير هوفستاتر.

وبتطور هذه الأوضاع المستجدة، وسعي السلطة الى أن تجعل من الفن أداة إعلامية تخدم مصالحها الآنية، برز، على الصعيد الفني، تيار متشبث بالأساليب التقليدية، يطالب بالعودة الى التصوير القديم، سهل القراءة، كي يتاح لرجال الشارع التعرف الى ما يمثله من خلال مقابلته بالواقع المنظور. وكان البرنامج الثقافي للرايخ الثالث قد حدد المبادىء الأساسية للعمل الفني انطلاقاً من رؤية يعبر عنها شعار «الفن للشعب». وتجاوباً مع هذا المبدأ العام، اختيرت الموضوعات التي تنسجم مع فكرة تثقيف الشعب، من خلال توجه عاطفي، رومنسي، نحو الماضي، يعبر عنه في أشكال متفائلة تتفق مع الشعور القومي الذي عبأه الرايخ الثالث. ومن هنا، فإن الموضوعات التي نصادفها مراراً في الأعمال التصويرية لهذه الحقبة التاريخية تجسدها العناوين التفخيمية: **أرض المانية، الشعب العامل**... وهكذا تقوقعت الحركة الفنية في المانيا، وتوقفت عن التطور، بعد أن اخضعت لتوجيه السلطة، وحصرت ضمن أطر ضيقة لوسائل التعبير التشكيلية، وبعد أن حرمت من ضرورة الاختبار ووسائله، وأبعدت عن مسائل المضمون والماهية، لتتوقف فقط عند المسائل التقنية والمهنية.

5 ـ انتشار الحركة التعبيرية:

فرنسا

اتجاهات مماثلة تكونت، في الوقت نفسه، خارج المانيا، وتناولت الواقع الانساني والاجتماعي وعبرت عنه بطرق خاصة، متنوعة ومتباينة. قبل ذلك كان الوحشيون الفرنسيون والمستقبليون الايطاليون وبعض فناني التكعيبية ـ بخاصة روبير دولوني، ممثل الأورفية ـ قد لجأوا الى الوسائل التشكيلية القائمة على تفسير الشكل والخط واللون بطرق تقربهم نسبياً من التعبيرية حسب المدلول الذي يعطي لهذه العبارة في الكلام عن التعبيريين الألمان. فأعمال بعض الفنانين من ممثلي الوحشية، أمثال: روو ولوفوكونيه، هي، لا شك، ذات قيم تعبيرية. فقد عالج جورج روو موضوعات مستمدة من الواقع الانساني بأسلوب تعبيري يعكس اهتماماته الاجتماعية، ويميزه عن زملائه الوحشيين. وهي الموضوعات التي اصطبغت، بعد سنة 1913 خاصة، بصبغة دينية، روحانية، وتميزت بقيم ايحائية تعبر عنها الألوان الكثيفة المتباينة مع عنف الخطوط العريضة السوداء المحددة للأطر العامة للأشكال. فهي تشبه الزجاجيات، في أشكالها ومضامينها، حيث يتحول النور الذي تعكسه ألوانها الى اشراق واستنارة.

فنانون آخرون تجلت في أعمالهم بعض مظاهر التعبيرية، كالحس الباطني، مع باتيليه، وهاجس الجسد، مع غورغ، والغرابة ذات الطابع الاجتماعي، مع غرومير. ومع وصول الفنانين الروسيين، سوتين وشاغال، الى فرنسا، انفتحت مدرسة باريس على أشكال جديدة من وسائل التعبير. فاكتسب اللون في أعمال سوتين، قوة ايحائية تصل، أحياناً، الى أقصى حدود الحسية بفضل كثافة العجينة اللونية وعمقها ووظيفتها التشكيلية. أي أن اللون، كما يتعامل معه سوتين، يشكل امتداداً عضوياً لإحساس الفنان، وانعكاساً لحالة نفسية ومزاج كئيب، ويتحول، كما في أعمال فان غوغ، الى وسيلة تعبيرية أساسية. أما شاغال، ذو الحس الديني، المتأثر بالتقاليد الفنية لبلاده، فيجمع عمله بين الأسطورة والواقع، معبراً عن قلق عاطفي وشاعرية غنية بآفاقها الخيالية. أكثر واقعية الفنان الايطالي موديغلياني الذي تحولت التعبيرية في أعماله الى صيغ تقترب من أشكال التأنقية وفن الباروك. أما الفنان النمساوي كوكوشكا، فاصطبغت أعماله بشيء من الرمزية والخيالية. وقد أخذت التعبيرية أبعاداً جديدة بعد ذلك مع فنانين آخرين، أمثال: غروبير، ومرشان، ودوبوفيه، وبيكون، وجيا كومتي....

وهنا لا بدّ من الاشارة الى عمل بيكاسو الضخم المتمثل بالجدارية التي أنجزها الفنان بناء لطلب جناح جمهورية اسبانيا في معرض باريس الدولي، سنة 1937، أي الجدارية المعروفة باسم **غرنيكا**، نسبة للمدينة الاسبانية الصغيرة، في مقاطعة بسكي، التي تعرضت لغارات المانية. ففي هذه اللوحة الكبيرة، كما في لوحات أخرى تعود الى المرحلة نفسها، يعبر بيكاسو عن التزامه السياسي ازاء الحرب الاسبانية، مبيناً أثر الخراب الذي أحدثته في مشهد يتوزع على مساحة يبلغ عرضها

ثمانية امتار. وقد اختلط فيها منظر الدمار وصور حشد الناس ومصارعة الثيران: حيث تظهر، وسط اللوحة وتحت شمس شاحبة، صورة حصان ينهار فوق جبار بشري ممزق ما زالت قبضته تمسك بسيف منكسر، والى اليسار امرأة يلفها السواد تحمل ابنها الميت، وخلفها، ثور وعصفور. والى اليمين، امرأة تنطلق من داخل بيت، تهرب وقد شلت رجلها، وثالثة تطل من نافذتها ممسكة بقنديل تبحث عن موتاها. . . لا شك في أن هذه اللوحة والدراسات التمهيدية لها تتخطى الحدث العرضي لتعكس واقع الحرب وتحذر منها، مؤكدة أن غرنيكا ليست الا بداية لهلع عالمي لا محدود. وكي يضاعف من قوة المشهد الممثل التعبيرية ويشدد على طبيعة الموضوع، لم يستخدم بيكاسو في هذه اللوحة سوى ألوان قليلة تكاد تقتصر على الأسود والأبيض.

التعبيرية في بلجيكا والشمال الأوروبي

كانت الحرب العالمية الأولى قد أسهمت في انتشار هذه التيارات التعبيرية في أنحاء مختلفة من أوروبا وبخاصة في بلجيكا، حيث أخذت الحركة التعبيرية - مع برميك Permeke، ودوسمت De smet، وفان دربرغ - ملامح جديدة، اختلفت تماماً عن التعبيرية الألمانية، سواء في رؤيتها الخاصة أو في وسائلها التقنية. فهي على صلة وثيقة بالواقع الاجتماعي المباشر، تلتزم بقضاياه وتعبر عنها بأشكال تمتاز بظاهرتها الصحية السليمة. وفي البلاد السكاندينافية، نجد أيضاً أشكالاً تعبيرية جديدة ذات أهداف اجتماعية كانت قد تبنتها، منذ سنة 1930، المدرسة التي اهتمت بالتصوير الجداري، وحاولت أن تجمع بين المسائل الشكلية والايديولوجية. وقد شهدت البلاد الشمالية حركة جديدة ضمت فنانين تشكيليين ينتمون الى الدانمارك وبلجيكا وهولندا، وعرفت باسم كوبرا Cobra، المؤلف من الأحرف الأولى لأسماء عواصمها الثلاث: كوبنهاغ، بروكسل، امستردام. وقد تأسست هذه الحركة في باريس، سنة 1948، وامتد نشاطها حتى سنة 1951 حيث كانت شاهداً على انبعاث التعبيرية الشمالية واستمرارها.

الحركة التعبيرية في أميركا

وفي هذه المرحلة التاريخية، شهدت اميركا اللاتينية، في المكسيك والبرازيل، ظهور تيارات فنية جعلت من التصوير الجداري الوسيلة الأساسية للتعبير عن قضايا الشعب الاجتماعية بأسلوب تعبيري ذي صفة ملحمية. وفي هذا المجال، برز عدد من الفنانين المكسيكيين من الذين كانوا على صلة مباشرة بالواقع الاجتماعي، أمثال: ريفيرا، أوروزكو، سيكيروس، تامايو. . . فنان آخر قدمت أعماله الفنية صورية تميزت بعنفها، هو البرازيلي كانديد وبورتيناري. أما لازار سيغال، الفنان الروسي الأصل، فقد شارك في الحركة التعبيرية الألمانية في درسد، ثم انتقل الى البرازيل ليصور، بدوره، صفحات ملحمية، كما في سفينة المهاجرين.

أما في الولايات المتحدة فقد ظهرت أيضاً حركة تعبيرية ذات أهداف اجتماعية مع بن شان الذي ينتمي الى تقليد التصوير الساذج في امركا، لكنه تقليد اكتسب قيماً تعبيرية في أعماله. فنانون آخرون كانت لهم اهتمامات مشابهة، أمثال: ادورد هوبر، ارتول كارل، غوركي، اولبرايت. .

مصادر ومراجع

— Chassé, C., *Les Fauves et leur temps*, Lausanne, 1963.
— Daix, P., *Le Temps des révolutions: Fauvisme, Expressionnisme, Cubisme, Futurisme*, Genève, Skira, 1982.
— Diehl, G., *Les Fauves*, NEF, sd, Paris.
— Duthuit, G., *Les Fauves*, Genève, Trois Collines, 1949.
— Gasser, E., *L'Expressionnisme et les evènements du siècle*, Genève, 1967.
— Giry, M., *Le Fauvisme, ses origines, son évolution*, Neuchâtel, Idées et Calendes, Suisse, 1981.
— Haesaerts, L., *Laethem-Saint-Martin, le village élu de l'art, flamand*, Bruxelles, 1965.
— Hofstätter, H., *Peinture, gravures et dessins contemporains*, Paris, Albin Michel, 1972. éd. originale en allemand, Baden-Baden, 1969.
— Hoog, M., «La *Génération* de 1900, la peinture et gravure», in B. Dorival, *Encyclopédie de la Pléiade*, Hist. de l'art, t. IV, Paris, 1969.
— *Les Réalismes 1919-1939*, Centre G. Pompidou, Paris, 1980.
— Leymarie, J., *Le Fauvisme*, Skira, Genève, 1959.
— Meyers, D., *Les Expressionnistes allemands, une génération en révolte*, trad. de J. Rousselot, Paris, Production de Paris, 1967.
— Palmier, J.M., *L'Expressionnisme et les arts*, Payot, Paris, 1979.
— *Paris - Berlin*, Centre G. Pompidou, Paris, 1978.
— Ragon, M., « Le groupe Cobra et l'expressionnisme lyrique » *in Cimaise*, mai-juin, Paris, 1962.
— Read, H., A *Concise History of Modern Panting, Thames and Hudson*, London, 1974.
— *Retrospective Cobra*, Musée Boymans Van Beuningen, Rotterdam, 1966.
— Seiz, J., *Edward Munch*, Flammarion, Paris, 1974.
— Vogt, P., *Expressionism, German Painting 1905-1920*, Harry N. Abrams, I N C., New York, 1980.

— Welling, D., *Les Expressionnistes, La Peinture expressionniste d'avant-guerre aux pays-Bas,* Meulenhoff, Amsterdam, 1965.

محمود أمهز

التعددية

Pluralism
Pluralisme
Pluralismus

تمهيد

تقوم التعددية في الفلسفة على القول بوجود كائنات متعددة يتكون منها العالم، متناقضة في ذلك مع الواحدية Monism، التي ترد كل الكائنات إلى جوهر أو مبدأ واحد، وضد الثنائية التي ترجع العالم إلى مبدأين. وقد يكون التعدد تمييزاً عددياً للأشخاص، أو تمييزاً للذرات الفيزيقية؛ وبينما يظهر المعنى الثاني في المادية القديمة والواقعية المتطرفة عند هربارت، والذرات الروحية (المونادات) عند لاينتز، والتأكيد الأكثر حداثة على الأحداث والعمليات عند جيمس وفي كتابات وايتهد. يمكن أن نجد تأكيد التعددية على اختلافات الشخصية وكثرة الأشياء في التعددية القديمة عند انكساغوراس 500؟-428 ق.م.

إن التعددية بمعناها الدقيق هي أية نظرة إلى العالم ترى أنه لا يوجد مبدأ أو كيان نهائي واحد أو اثنان. إنما توجد كثرة من الكيانات، إنها أية نظرة تحدد عدد العناصر الميتافيزيقية - التي لا ترد إلى غيرها - بأنها أكثر من إثنين. وليس من الضروري لكي يكون لدينا مذهب تعددي أن تكون الكيانات النهائية الكثيرة منفصلة كيفياً. فالمذهب الذري الروحي مثل ذلك الذي قال به لاينتز والذي يكون فيه الوعي الادراكي هو العنصر المشترك بين ذرات لا نهائية في العدد يمكن أن يعد مذهباً تعددياً كمياً. إذ ان كل الكيانات متشابهة في طبيعتها، وإن كانت متميزة بعضها عن بعض ولا نهائية في العدد، أما مذهب امبادوقليس 483-423 ق.م. بما فيه من عناصر اربعة تكوِّن باتحادها موضوعات تجربتنا التي لا حصر لها فإنه يمثل مذهباً تعددياً كمياً وكيفياً في آن واحد. وانكساغوراس كان يعتقد أن هناك من العناصر بقدر ما تستطيع حواسنا التمييز بينها. والخلاصة أن اصطلاح التعددية يتضمن القول بكثرة من الكيانات النهائية قد تكون متعددة كيفاً وقد لا تكون.

ومعنى ذلك أن هناك أنواعاً متعددة من التعددية. وأن هذه الأنواع قد لا يكون بينها في بعض الأحيان أي عنصر مشترك اللهم إلاّ رفضها للواحدية والثنائية.

ويبين رانز Runes في قاموسه الفلسفي أن هناك نظريات متعددة تجد ضالتها الفلسفية المنشودة في الكثرة والتعدد لا في أي وحدة قابلة أو غير قابلة للمعرفة. وبينما تنظر كل من الواحدية والثنائية بشك إلى التعددية كموقف ميتافيزيقي مشروع، فإن البعض يرى أن التعددية تشكل خيانة للفلسفة أو هي على الأقل تخل عن البحث الميتافيزيقي، فهي في نظر خصومها مذهب اليأس والاستسلام لأنها لا تبذل أي جهد لتحقيق التكامل في تجربتنا أو للنفاذ من وراء المظهر التعددي المعترف به للأشياء من أجل الاهتداء إلى الوحدة الكامنة فيها، ومقابل ذلك يهمنا أن نبين أن التعددية تؤكد على واقعية الفرد والتغير والجدة والحرية مع إعطاء فرصة للصراع والتقدم. وتؤمن التعددية كنظرية من نظريات القيمة أنه لا يوجد مبدأ واحد للخير ولكن هناك خيرات (جمع خير) كثيرة مستقلة. وتتمسك التعددية كنظرية سياسية بضرورة ألاّ يتسلط على الحكم مجموعة أو نظام أو تنظيم واحد ولكن يتعاون عدد من المجموعات في القيام بمهامه. وتشير التعددية في الدين إلى تعدد الطرق الدينية للعبادة في كثير من المجتمعات.

وسوف نعرض للتعددية في صورها المتعددة في الفلسفة القديمة والحديثة والمعاصرة على الشكل التالي: التعددية المادية القديمة عند اليونان، والتعددية الروحية الحديثة عند لاينتز وفلاسفة العقلانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر ثم التعددية الحديثة والمعاصرة في أشكالها المختلفة سواء لدى فلاسفة الهيغيلية أو البراغماتية أو الواقعية الجديدة.

أولاً - التعددية المادية القديمة عند اليونان:

تظهر التعددية عند أغلب فلاسفة اليونان. فقد فسّر الفلاسفة الأيونيون الأوائل طاليس 640؟-546؟ق.م. انكسمندر حوالى 610-546ق.م. وانكسيماس 500؟-480ق.م. الأشياء عن طريق حركة متصلة لتولد الأضداد ابتداء من عنصر أولي هو الماء أو الهواء أو النار. وظهرت التعددية عند كل من ديمقريطس حوالى 460-370ق.م. وانكساغوراس وامبادوقليس بدرجات متفاوتة. فاستبدل انكساغوراس بذرات ديمقرطيس المتجانسة الهيموميريات التي تختلف اختلافاً كيفياً. وإذا كان امبادوقليس قد ارجع الأشياء كلها إلى اربعة عناصر فإن امتزاج هذه

العناصر عنده بدلاً من أن ينتج عن علة آلية خالصة كما هو الحال عند الذريين يتم بفعل مبدأين متعارضين هما المحبة والكراهية. ومن اليسير أن نجد آثاراً للتعددية في اشد الفلسفات إيقانية في العصور القديمة وهي فلسفات ارسطو 384-322ق.م. والابيقوريين والسرواقيين. فقد كان الفلاسفة الأقدمون يبدأون من المتعدد لينتهوا بالواحد، ومن الطبيعة لينتهوا إلى العقل. وذلك لأنهم كانوا من القائلين بتعدد الآلهة في دياناتهم فكان من الطبيعي والحال هذه ألاّ يضحوا في ميدان الفلسفة بالمتعدد من أجل الواحد أو بالصيرورة من أجل الوجود الثابت. فقد تصور أفلاطون 428/427-347 ق.م. الجوهر كشيء يجمع بين الواحد والمتعدد كما نجد ذلك في بعض فقرات **الجمهورية**. وقد حاول في بارمنيدس الوصول إلى فهم للعالم يعتمد على خضوع كثرة غنية لوحدة منظمة. أما واحدية بارميندس حوالى 540-450ق.م. فكانت شاذة.

امبادوقليس وتعددية العناصر: كان أول مذهب تعددي في الفلسفة اليونانية هو مذهب امبادوقليس. فقد اتخذ امبادوقليس الخطوة الحاسمة نحو التعددية حيث تخلى عن الواحدية وافترض ذلك الرباعي: التراب، الهواء، النار والماء. هذه العناصر التي تتحكم فيها قوتا الحب والكراهية، أو الجذب والتنافر، هي مكونات كل ما يوجد. هذا المذهب التعددي الأول مع كونه بسيطاً كان كاملاً، وفي حدوده الأولية كان نظرة تعددية إلى العالم بحق. إننا ندين لأمبادوقليس ببعض النظريات العلمية التي مارسها في عصره، فقد ميز بين المادة والقوة. وحدد وضع العناصر الأربعة طبيعياً بحيث دفع جانباً فكرة وحدة الكون، فأحدث موقفه هذا نظرية جديدة في المادة بقيت معالمها على الفكر العالمي حتى بداية عصر الكيمياء الحديثة. وتتضمن هذه العناصر جميع الكيفيات في العالم الحسي ولكنها ليست بموضوع للتغير أو التحلل.

ويتحدد الجانب الطبيعي العلمي التعددي من مذهبه بقصيدته في **الطبيعة** حيث ابتدع فكرة الأصول أو العناصر الأربعة. وتتكون هذه العناصر من جزئيات صغيرة جداً بينها مسام صغيرة تتطاير ذراتها المتشابهة في العنصر الواحد لتنفذ في مسام العنصر الآخر عند وجود التأثيرات المتقابلة. واختلاف الموجودات سببه التباين في عدد نسب هذه العناصر الأربعة بعضها إلى البعض الآخر. فالاختلاف هنا كمي وليس كيفياً، وهذه العناصر غير مخلوقة بل أزلية، فلا شيء يأتي من لا شيء ولا يفنى شيء إلى لا شيء فما هو موجود فهو موجود ولا مجال للكون والفساد بالمعنى المتعارف عليه.

ورأى انكساغوراس 500؟-428ق.م. أن مثل هذا الرباع البسيط من العناصر لا يكفي لتفسير التنوع الهائل من الانطباعات الحسية. ويمكن القول إنه بينما فرّق امبادوقليس العالم الواحدي فإن انكساغوراس قد سحقه. فقد افترض انكساغوراس عدداً من الجواهر أو العناصر النهائية يماثل ما يوجد من كيفيات حسية، فقد نظر إلى هذه العناصر على أنها كلها موجودة في الأشياء جميعاً ولكن بدرجات متفاوتة. فهي منتشرة في كل مكان بحيث لا يكون هناك جزيء من المادية ذي طابع بسيط أو نقي. ومع ذلك فلكل ماهيته أو صفته الغالبة التي تفيد في تمييزه، ومن هذه الصفة تستمد طبيعته.

وتنطلق فلسفة انكساغوراس - الذي وصفه ارسطو بأنه «الوحيد الذي يتمتع بحس سليم وسط أناس يهذون» - من فرض مؤداه أن الأشياء كانت مختلفة، ولا متناهية في العدد والصغر بحيث لا يبدو واحد منها للعيان لصغر حجمه. وكان الهواء والأثير يحلّان في كل شيء لأنهما كانا أعظم الأشياء كماً وحجماً. فكأن الكون جنس واحد في رأي الفيلسوف. وإن وجد تباين في هذه الأجزاء فهو يرجع إلى حجمها ولا يعود لأمر تكوينها. فهو يقدم نظرية امتزاج الكون أو الخليط الأزلي؛ فليس في الكون انتقال من وجود إلى عدم بل مجرد عملية امتزاج وانفصال عن الخليط الأولي، أي البذور التي فَرَضَ انها غير متناهية عدداً وليس بها أي شبه بالعناصر، لأن في كل منها تركيباً يشبه الكل «في كل شيء جزء من كل شيء». وانكساغوراس لم يحدد العناصر بأربعة بل جعلها غير متناهية، وأن الشيء يتوضح بما هو غالب عليه من نسب هذه البذور، أو بمعنى آخر غلبة صفة الكم على الكيف بحيث لا يمكن قيام التعاكس بينهما. وربما يكون انكساغوراس استقى نظريته من امبادوقليس وبذلك وصل مذهب التعدد إلى نتيجته المنطقية حين افترض ان المادة متحركة ومستمرة، وتحتوي في الوقت نفسه على صفات متنوعة لجميع الأشياء على اختلافها، أو بمعنى آخر أن نظريته في الكون الطبيعي ناتجة عن كثرة الصفات محتوية في كل جزء من المادة أو البذور، وأنه من المحال أن يتبدد شيء إلى لا شيء، فكأن هناك حفظاً للمادة وتسربها مع سيل من الانقسام لا ينقطع ولا ينتهي.

وقد تم تقديم التعددية المادية عن طريق الذريين منذ عهد ليوقيبوس حوالى 500-440ق.م. وديمقريطس. فقد تم إدراك الذرة والمجال الذي تتحرك فيه الذرات بطرق متعددة والرأي الذي ينسب عادة إلى ديمقريطس والذي تمسك به العديد من الفلاسفة التالين هو أبسط قضايا النظرية، فالذرات هي جزئيات صغيرة للمادة وهي من الصلابة بمكان حتى انها تقاوم

الانقسام أو التغير وتتشابه كما ولكنها تختلف حجماً وشكلاً في خواصها الهندسية وقد وجدت دائماً على هذه الصورة ولا يمكن الانتقاص منها وتتحرك بحرية في الفضاء عن طريق حركتها الطبيعية الخاصة بها، والخلاء - الفراغ - لا يشكل أي مقاومة لحركة الذرات وإذا تركت حركة كل ذرة فإنها ستكون حركة مستقيمة، ولاختلاف الذرات في الشكل والحجم فإنها تصطدم مع بعضها البعض وتصبح حركة الكل على هذا مضطربة، ونتيجة لهذا فإن الذرات المتشابهة هندسياً تكون نظماً منظمة ومختارة وهي العوالم، ثم الأشياء الخاصة بكل عالم بينها يمنع عدم الاستقرار العام للمجموع الكلي، أي الامتزاج الخاص بالذرات من المقاومة بطريقة محددة، وعلى هذا فإن هناك امتزاجاً ابدياً ونتيجة لامتزاج الذرات والاختلافات الهندسية الكثيرة بين الذرات فإن عدد التبدلات والامتزاجات غير محدود.

وتعترف النظرية الذرية بتنوعات كثيرة ولكن لا تتأثر سمتها التعددية طالما ظلت الذرات سليمة والمجال الذي تتحرك فيه معادلاً للخلاء، ويمكن أن تكون الذرات مختلفة كماً أو تكون العناصر الغائية لعدد محدد لجواهر مادية مختلفة ويمكن أن تتمدد وتنكمش ويمكن أن تكون ذات تشابهات وتعارضات طبيعية ويمكن أن تعمل عن طريق قوى خارجية عليها أو تسير بواسطة قوى كامنة فيها ويمكن تجميعها بحيث تكون قريبة من بعضها وتستبعد ضرورة الوسط ومع ذلك تدرك على أنها ثابتة وغير قائمة بذاتها. وإذا كان المجال الذي تعمل فيه الذرات غير مدرك كفراغ فإن السمة التعددية للنظام تتأثر لأنه من الواضح أن المجال الجديد لا يمكن أن يكون ذرياً من ناحية التركيب ولكن يجب أن يكون مستمراً. فالذرات لا يمكن أن تحطم الاستمرار. وعلى هذا فإن المجال يجب أن يتخللها، فهذا التخلخل يسلب الذرات سمتها البسيطة والأصلية فتبدو كأشكال او تراكيب لنوع ما في المجال نفسه. وقد اخذت الكيمياء والفيزياء هذا الناتج عن التجارب وليس فقط عن الأفكار التأملية. وتسير النسبية في الفيزياء في الاتجاه نفسه. وإذا حكمنا على التعددية باستخدام الأفكار المعاصرة فإنها لا تقدم اطراداً للعلوم التي تتعامل معها فلديها ميل نحو نهج احادي أو نسبية كاملة.

ثانياً - التعددية الروحية الحديثة:

يعتبر لايبنتز Leibnitz 1646-1716 الممثل التاريخي الرائد للتعددية الروحية ومع أن المفكرين في جميع العصور آمنوا بوجود العقول المستقلة الكثيرة فإن القليل منهم مثل لايبنتز جعل هذا الايمان العامل الغالب والمتحكم في الميتافيزيقا، ومع أن فلسفته لم تكن نتيجة لتعميم الحقيقة التجريبية فإنه ترك بصماته على نظرية الذرات وكان لها تأثير تاريخي عظيم. وكانت نتيجة لتجنب أحادية اسبينوزا Spinoza 1632-1677 من ناحية والذرية من ناحية أخرى، وبدلاً من الذرة فإنه يضع المونادا ككائن روحي بسيط قائم بذاته، وليس للموناد خواص هندسية كما أنها لا توجد في الخلاء ويشكل استقلالها وخارجيتها تجاه بعضها البعض نوعاً من شبه الخلاء الذي يمكن أن توجد فيه، وخواصها روحية أو نفسية مثل الشهوة والرغبة والادراك فكل واحدة منها تكتفي بنفسها ولا تطل على الآخرين ولا تتأثر أو تؤثر فيهم ولكل منها قانون تطورها حتى إن كل موناد يمكن أن تتمثل في سلسلة من أدنى المونادات حتى أعلاها، (المدركة لذاتها) وتختلف كل منها عن الأخريات وتعكس كل منها المدى الكلي للتطور الممكن من الموقع الخاص في السلسلة، وتتألف كل الأشياء من مونادات. والموناد الأسمى في الجسم هو الروح. وفي الكون هي الله. ولكن علاقة الله بالمونادات الأخرى ليست واضحة دائماً فهي احياناً تكون إحدى المونادات وأحياناً تكون خالقة المونادات وأحياناً تكون الوحدة في النسق. ولا توجد حركة مكانية بين المونادات، فليس للمونادات حياة فيزيقية، ولكن حياتها في التطور الهادف (الغرضي) وفي علاقتها بعضها ببعض ممتزجة مع حياتها العقلية هي التي تعطينا ظاهرة الحركة الطبيعية في الخلاء الفيزيقي.

ويمكن النظر إلى مذهب الذرات الروحية هذا - المونادات - على أنه يمثل التعددية الروحية. وهو مذهب لم يكن له قط تأثير على الاتجاه العلمي لدى المذاهب التي تتعارض معه؛ فالنظرية الذرية - وهي المذهب المقابل - هي محاولة لتعميم الحقيقة التجريبية لقابلية المادة للإنشطار، واستخدام علم الحساب لجعل هذا التعميم ممكناً، ونتيجة لهذا فقد اعتنقه العديد من الفلاسفة اللاماديين حيث وجدوه اداة فعالة في البحث العلمي. وكما لاحظنا فإن نظرية المونادا وكذلك المحاولات المشابهة لبناء نسق تعددي للكائنات الروحية تمثل في الأساس احتجاجاً ضد المادية. وعندما نخاطب حقائق الطبيعة العينية فإنها لا تزيد عن ان تكون محاولة لجعل الذرات روحية، وإحلال الخواص النفسية بدلاً من الفيزيقية، وتطوراً داخلياً غرضياً نحو الحركة الفيزيقية الخارجية ولهذا فإنها تبدو تأملاً بسيطاً اكثر من كونها فرضاً مثمراً.

أما هربارت Herbart 1776-1841 فقد استنكر فكرة ارجاع كل شيء إلى مبدأ واحد فعارض هذه الفكرة بعنف وعدّها من قضايا العقل التي لا تستند إلى أساس. وهو يرى أن كل موجود يجب أن يكون بسيطاً في كيفيته وليس من الضروري أن تتحد كيفيات جميع الموجودات. وقد أداه النظر في الحقائق الواقعية إلى قول صريح بالتعدد فأتت المبادىء المتعددة والحقائق المتعددة التي قال بها قريبة الشبه جداً بالجواهر الروحية الفرد التي قال بها لايبنتز.

والطبيعة عند بسكال Pascal 1623-1662 قد جعلت كل حقيقة من الحقائق مستقلة بذاتها، أما ضم بعضها إلى البعض الآخر فيرجع إلى أفكارنا، إلّا أن ذلك ليس طبيعياً، وستظل كل حقيقة محتفظة باستقلالها (**الأفكار**، القسم الأول 1، طبعة برنشفيك). وإذا انتقلنا من الطبيعة إلى الإنسان فسنلتقي بهذا التنوع والتعدد نفسه ومن هنا فإن كل مذهب يحاول أن يوحد طبيعتنا الإنسانية هو مذهب خاطىء.

إن معظم الفلاسفة التعدديين كانوا علماء نفس واجتماع وعلماء طبيعة ممن كانوا يغلّبون الملاحظة على الجدل النظري، وينتهون في مذاهبهم إلى تركيبات يغلب فيها عنصر الخيال على عنصر العقل والمنطق.

وقد صدرت تعددية مين دي بيران Maine De Biran 1766-1824 عن تعددية بسكال ومالبرانش Malebranche 1638-1715 وكل أصالتها قائمة في الفكرة التي كونها صاحبها عن الشعور. ذلك أن الحقيقة ليست هي المعقولية. إذ إن لدينا أشياءً يقينية متعددة ولكنها ليست مفهومة. وقد رأى مين دي بيران أن حركة الفكر لا تكون من الماهية إلى الوجود بل من الوجود إلى الماهية.

فقد انتهى الفيلسوف الفرنسي إلى اقرار مستويين آخرين للحقيقة الواقعية في الإنسان: أحدهما قوامه مجموعة الإدراكات الحسية الغامضة التي تصلنا عن طريق جسدنا والآخر أسمى من الشعور وقوامه مجموعة العواطف التي تعلو وتسمو بنا بدلاً، وهي ذات معنى رفيع، ألا وهي عواطف الشعور الديني. وهذه المستويات الثلاثة للواقع تتصل بثلاثة أنواع من الإحساس: إحساس التأثيرات العضوية أو الإحساس العضوي الباطني العام، والإحساس العضلي الفعّال أو الشعور، وثالثاً الإحساس الديني. ولكي يفسّر دي بيران امكانية وجود هذه المستويات الثلاثة بعضها إلى جانب البعض الآخر، وعلى الرغم من استقلال كل منها عن الآخر، انتهى إلى القول بأن علينا أن نعتقد بوجود عالم من القوى المتنافرة التي ترتبط فيما بينها بمجموعة من العلاقات. وقد انتهت البيرانية (فلسفة دي بيران) إلى مذهب في الذرات الروحية ظلت الصلة فيه بين الجواهر غير قابلة للفهم أو المعرفة.

إن تعددية مين دي بيران لا شك فيها، فقد وضع مذهبه مقابل واحدية المثاليين الألمان والماديين، وكذلك مقابل الفلاسفة الذين يبدأون من الوجود الواحد الضروري ويحاولون أن يستخلصوا منه كل ما هو موجود، وقد قال في ميدان الوجود وفي ميدان الفكر بوجود مستويات منفصلة متعددة. لقد قامت تعددية مين دي بيران على ما يمكن تسميته المذهب الوضعي النفسي أي على خضوع العقل للتأثيرات الآتية: مجموعة الظواهر التي تصدر عن التجربة الباطنة والتي تتميز بخاصة لا توجد إلّا إذا خضعت لمعرفتنا وشعورنا. والحالات التي لا يوحدها الانا ولكنها تتأثر به في اثناء مقاومتها لفعله والتي تشمل من ناحية على الحالات الوجدانية وعلى احساسات سلبية تصدر عن البدن ومن ناحية أخرى على العواطف الدينية التي تأتي من عند الله.

أما اوغست كونت Auguste Comte 1798-1857 فقد نظر إلى التجربة الباطنة على أنها خاطئة بالضرورة. وتستطيع العلوم الوصفية وحدها أن تضع حداً للفوضى العقلية التي تهدد النظام الاجتماعي وأن توفق بين العقول في المعتقدات الجمعية التي توحد بين الرغبات الفردية. ويؤدي تصنيف العلوم القائم على استخلاص الخصائص الموضوعية للظواهر إلى إيجاد نظام بينها وبين موضوعاتها قائم على وجود تدرج بينها وايضاً على اعتماد كل منها على الآخر. وتصنيف العلوم لا يحدد لنا العلاقات القائمة بينها فحسب بل يعين لنا الفوارق التي تميز كلاً منها عن الآخر. وكما أن العلوم التي تدرس الظواهر غير قابلة لأن ترد إلى بعضها البعض، كذلك فإن هذه الظواهر نفسها لا بد أن تكون متعددة. والحقيقة أن التعددية تدين بالكثير لوضعية أوغست كونت.

ثالثاً ـ التعددية الحديثة والمعاصرة:

بالرغم من إقرار تاريخ الفلسفة للشكلين الكلاسيكيين للتعددية: المادية والروحية، فإننا نلاحظ أن هذه النظريات التعددية لا تنكر الوحدة والكلية الأساسية للكون. فقد يكون هناك ذرات أو عقول عديدة وفي كل حالة فإن هناك كوناً واحداً فقط وهذا الكون كل متماسك. وقد أسهم التقابل بين الواحد والمتعدد أكثر في الإبقاء على الاهتمام الفلسفي في هذه المذاهب. والتعددية الحديثة ليست مذهباً كجواهر كثيرة مقابل الواحدية كمذهب واحد فهي تنادي بعدم وجود كيان مطلق في

الكـون. مقابـل المذاهب المـطلقة التحكمية للقسـم الأكبر من القرن التاسـع عشر؛ فقد كـان من بين مؤيـدي الاطلاقيـة في إحـدى أشكالهـا كل المفكـرين الرواد للعـالم تقريبـاً وأصبحت عقيدة راسخة في الفلسفة ومع ذلك فقد كان لدى القليـل من الفـلاسفة الشجـاعة في مـواجهة المنـطق المطلق ومـذاهـب بقاء الطاقة، وإنكـار أن الكون نسق واحـدي كلي وبسبب وحـدته فـإن المكـان والـزمـان والسببيــة تكـون في أي لحــظة متضمنـة في كل حادثـة حدثت أو يمكن أن تحـدث وكان التفكـير الفلسفي مقيداً بهذا المبدأ الذي صيغ ببراعة.

وسـوف نتنـاول هنـا بعض المـذاهب التعــددية الحــديثة والمعـاصرة في الاتجاهـات الفلسفيـة المعـاصرة لـدى كـل من: ماكتغارت وفلاسفة الهيغلية وجيمس وفلاسفة البراغماتية ورسل وفلاسفة الواقعية وفتغنشتين الذي يعبر عن اتجاهات الوضعيـة الحديثة وفلاسفة اللغة.

1 ـ التعددية المثالية عند ماكتغارت وجيمس وورد:

تتشابه تعددية الفيلسوف الانكليزي جون ماكتغـارت اليـس مـاكتغارت John Mctaggart Ellis Mctaggart 1866-1925 مع مذهب الـذرات الروحيـة ـ تعدديـة لايبنتز. وتـرجع اهميـة ماكتغارت في الحركة الهيغلية الانكليزيـة في كونـه خطا الخـطوة النهائية الحاسمة في فصم عرى الارتباط مـع اللاهـوت. وأبرز الاختلافات بينه وبين الهيغليين الانكليز هـو ذلك التحـول إلى التعددية الذي أدخله على اتجـاههم الذي سـار بقوة في طـريق الـواحـديـة. وهـو في نسقـه الفلسفي يحـرص عـلى أن يكـون استنباطه أولياً؛ فمن القول بوجود الجوهر، تثـار مسألـة ما إذا كانت توجد كثرة من الجواهر أو جـوهر واحـد. وتنوع الجـوهر يلي اليقين الأول القائل أن الجـوهر لا يمكن أن يكـون بسـيطاً، وهو هنا يلجأ إلى البرهـان التجريبي، وبين أن إدراكاً حسيـاً واحداً كفيل بإثبات أن الجوهر متنـوع؛ فالجـوهر إذن مـوجود وهـو ليس واحداً بل كثيراً. ولما كان ثمة كثرة من الجواهـر فلا بـد أن تقوم بينها علاقات، إذن فالعلاقات أساسية للوجود.

ونجـد لدى مـاكتغارت فكـرة ذات اهمية خـاصـة بـالنسبة لتعدديته وهي فكرة قابليـة الجوهـر للإنقسـام إلى ما لا نهايـة. ففكـرة عدم وجود شيء بسيط بساطـة مطلقـة واضحة حسيـاً، إضافة إلى كونها أيضاً واضحـة من وجهة نـظر الفكر الخـالص وذات صحة نهائية، فإذا لم يكن هناك حد لقابليـة الإنقسـام في كل الجواهر وكل أجزائها وكل أجزاء أجـزائها فمعنى ذلـك أن لدينا تركيباً لا متناهياً في تعقيده وتنوعه، له مـراتب في تنظيمـه وبـه عدد غـير متناه من العـلاقات بـين الكل وأجـزائـه وبـين الأجزاء ذاتها. ومن الممكن ـ كما يقول متـى ـ أن يعـد مذهب ماكتغارت مذهب وحدة أو مـذهب تعدد. وقـد نظر هـو نفسه ـ ماكتغارت ـ إلى التعدد على أنـه هو الأهم. فقـد تحكمت فيه اعتبـارات تجريبيـة وعملية. ومن الـواضح أن الأجزاء الأولية يُعزى إليها في داخل تعدديته أهمية ميتـافيزيقيـة تفوق الأجـزاء الثانوية بجميع الأنواع وتفوق اهمية الكل المبدئي نفسه.

ولب مذهب ماكتغارت الميتافيـزيقي، هو أن الـواقع روحي في الأسـاس. فكـل مـا يـوجـد روح ولا شيء غـير الـروح. وللذوات منزلة ميتافيزيقية خاصـة هي التنوع الأولي، فـطبيعة الـواقع تتكشف في التنـوعات عـلى نحو أعمق ممـا تتكشف في الـوحدة العليـا، فالـذوات أو الأشخاص هم وحـدهم الـذين يؤلفـون مكونـات الكون (بـالمعنى الميتافيـزيقي) وهنـا الـوجـه التعددي يعد أهم من الواحدي، فكون لا شيء حقيقياً بالفعل إلّا الأشخاص المتناهون هي القناعـة الفلسفيـة الأسـاسية عنـد ماكتغارت؛ فالذات لها فردية لا يمكن إدماجهـا في ذات أخرى أو في المطلق.

وقـد قـدم لنــا جيمس وورد James Woard 1843-1925 وهو من أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين مذهباً تعددياً في كتبه المختلفة مثـل: **المذهب الـطبيعي واللاأدريـة**، مجلدان 1899، **عـالم الغايـات: أو مذهب التعـدد ومذهب الألـوهيـة** *The Realm of Ends: or pluralisme Theism* محـاضرات جيفـورد 1911، **ومـذهب ألـوهي في الـذرات الـروحيـة** *A Theistic Monadism*.

وقد كان لمثالية وورد صورة مختلفة تمـاماً عن غـيرها حيث كـانت أكثر تحرراً ومـرونة من غـيرها. وكـانت فلسفته تعبيـراً عن انفصال المثالية الانكليـزية عن مصـدرها ووحيهـا الهيغلي الأول حيث كـان العلم التجريبي واللاهوت هما العاملان الأساسيان في تكوين نظرته عن العالم. وقد استمد وورد مذهبـه الفلسفي من مصادر متعـددة: لايبنتز وباركلي وكانط ولوتزه الذي تأثر به تـأثراً قـوياً خـلال سنوات دراسته بغوتنغن، كما يظهر ذلك في كتابه الأول **عالم الطبيعـة** والثاني **عالم الغايات: مذهب التعدد ومذهب الألوهية**.

والطبيعة عنده حية وفردانية في جميع أرجائها ومن هنا تأخذ شكل الواحدية الـروحية، إلّا أن هـذا موقف عـام لا يوضـح شيئـاً عن مصدر الأشيـاء والغايـات التي تستهدفهـا ومن اجل ذلك يلجأ إلى التجريبية الـراديكالية التي تظهـر لنا الـواقع في تعـدد وكثرة من المـراكز المجـربة التي تتصـل فيما بينهـا اتصـالاً متبـادلاً يطلق عليـه وورد اسم الذرات الـروحية أو الكـمالات

Entelechies كما يطلق على اقل ما يمكن تصوره منها اسم الذرات الروحية البحتة أو اشباه النفوس، وهو يتفق مع لايبنتز في مذهبه غير انه يجعل للذرات الروحية نوافذ ويترك جانباً فكرة الانسجام المقدر. وقد عرف مذهبه وشاع على أنه مذهب تعددي يلتقي مع مذهب جيمس في نقاط عديدة. والموقف المكمل لمذهب التعدد هو مذهب الألوهية. وقد بلغ وورد هذه الغاية المتوجة لمذهبه بقفزة تأملية جريئة من الذرات الروحية المتناهية الكثيرة نسبياً إلى وحدة لا متناهية مطلقة؛ فالتعدد يرتكز على الألوهية ويستهدفها، أي أن الله مصدر التعدد وتتويج له.

وتظهر لنا فلسفة هربرت ولدن كار H.W Carr 1857-1931 التي قدمها في كتبه: **نظرية الذرات الروحية ومعالم فلسفة لمبدأ النسبية، والنظرة العلمية إلى الفلسفة وأفكار تأملية** - تأثراً واضحاً بتعددية لايبنتز. كان كار يعتقد أن نظرية اينشتين تمثل تجديداً وتحقيقاً لمذهب الذرات الروحية بمناهج العلم الحديث. ونضجت فلسفته في **أفكار تأملية** الذي يقدم فيه مذهباً تعددياً هو متابعة لمونادولوجيا لايبنتز.

2 - التعددية البراغماتية عند وليام جيمس William James 1842-1910:

من بين كثير من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة القائلة بالتعددية - كما لدى تعددية راسل في الواقعية الجديدة والذرية المنطقية، ومور في التحليلية وفتغنشتين في الوضعية، وفلسفة اللغة تظهر تعددية وليم جيمس البراغماتية كأهم نزعة تعددية في الفكر الفلسفي المعاصر، فالتعدد هو ميتافيزيقا البراغماتية كما يؤكد جيمس.

لقد شغلت مشكلة الواحدية والتعددية تفكير جيمس منذ وقت مبكر. فقد كتب عام 1844 **معضلات الجبرية** *Dilemma of determinism* رافضاً الجبرية القائمة على المطلق والواحدية منتصراً لحرية الارادة، فالقول بحرية الإرادة يعني التعددية لأنها تتضمن الجدة والإمكان. وفي تناوله للعلاقات في التجريبية الراديكالية بدا له العالم في صورة أجزاء منفصلة وليست كلاً متصلاً مؤكداً أن هذا التصور للكون هو القول بالتعدد. إن الاعتقاد بالواحدية فيما يرى جيمس يوقعنا في مآزق عسيرة الحل ينقذنا منها الاعتقاد بالتعددية. فالاعتقاد بالواحدية لا يفسر لنا مشكلة الخطأ في المعرفة ولا النقص في الطبيعة ولا الشر في الأخلاق. إن التعددية البراغماتية تتميز عن الواحدية المطلقة في انها تسعى إلى الوحدة التجريبية لا الوحدة العقلية، وتتميز عن التعددية المطلقة في أنها لا تترك الانفصال قائماً دون رباط وانما يمكن أن يتصور - في تعددية جيمس - الانفصال اتصالاً على نحو ما.

إن التعددية - عند جيمس - لا تحتاج أن تفترض من البداية كونها مناصرة كشكل معين من الانفصال بين كثرة من الأشياء تدعيها. فللتعددية فقط مغزىً «سلبي يتمثل في مناقضتها لقضية الواحدية القائلة بأن ليس ثمة انفصال على الاطلاق». هكذا يبدأ جيمس حديثه عن الواحد والكثير في الفصلين السابع والثامن من كتابه **بعض مشكلات الفلسفة**. وبعد ان يتحدث عن انواع الواحدية: الواحدية الصوفية وواحدية الجوهر، ينتقد مفهوم الجوهر ويقدم التحليل البراغماتي للواحدية. «فثمة عدد كبير من الاختلافات العملية نعنيها حين نطلق على شيء ما أنه واحد. فعالمنا إذ يركب في الزمان والمكان له وحدة زمانية مكانية. ولكن الزمان والمكان يربطان بين الأشياء بأن يفصلا بينهما فصلاً محدداً. وعلى ذلك فمن الصعب القول ما إذا كان ينبغي للعالم أن يطلق عليه أنه واحد اكثر مما نعتبره متعدداً في هذه النظرية الزمانية المكانية».

ويرى جيمس أننا قد نسلم بسمو الواحدية العقلية ونظرتها للارتباط بين الظواهر دونما استثناء حيث تبدو قادرة على تحقيق الاستقرار الديني أو السلام وتلوذ بسلطة التصوف لتأييدها. ولكن هذه الواحدية تُدخل في الفلسفة ألغازاً مثل:

- انها لا تفسر وعينا المتناهي.
- مشكلة الشر، فالشر في نظر التعددية يمثل فقط مشكلة عملية هي كيفية التخلص منه. أما في الواحدية فاللغز نظري، هو كيف يكون هناك نقص! إذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملاً.
- يناقض ذلك طابع الحقيقة الواقعية كما تدرك في التجربة. فالتغير في عالمنا يبدو عنصراً جوهرياً.

ومقابل ذلك فالتعددية تتحرر من كل هذه المصاعب، فهي تسلم بأن بعض أجزاء عالمنا لا يمكن أن توجد خارج كلياتها. ولكن بعضها الآخر يمكنه ذلك. فالعالم يبدو إلى حد ما عالماً يقبل الإضافة ويمكن ان يكون كذلك. والتعددية كذلك تتقبل فكرة الإرادة الحرة. وهي من جهة أخرى ليست بمتفائلة ولا بمتشائمة لكنها بالأحرى تطمح إلى الإصلاح. فهي ترى أن في الوسع إنقاذ العالم بشرط أن تؤدي أجزاؤه خير ما في وسعها. ومن مزاياها:

- أنها أشد علمية؛ كما يتمثل ذلك في إصرارها على أنها إذا أضيفت إلى الواحدية فإنها تعني على الدقة أشكالاً مرتبطة ممكنة

التحقق تتكافأ معها تكافؤاً دقيقاً، أشكالاً منفصلة ممكنة التحقيق.

ـ تتفق مع التعبير الأخلاقي الدرامي للحياة.

ـ ليست مضطرة لأن تحل محل أي قدر جزئي من التعدد؛ ذلك لأنها تنتصر على الواحدية إذا فرض أن ثمة وجوداً لا يمكن إنكاره لأقل جُزَيْء من الانفصال.

إن الوجود واقعة وعلى الفيلسوف أن يفسره. وفي نهاية الفصل الثامن من بعض مشكلات الفلسفة ترك جيمس السؤال مفتوحاً. «فللفيلسوف أن يفسر الوجود كله دفعة واحدة أو يفسره جزءاً جزءاً أو مجموعة مجموعة. والطريقة الثانية هي النظرية التجريبية «الأشد توافقاً مع الواقع». والأمر نفسه مطروح في كتابه البراغماتية. «فكثيراً ما عُرّفت الفلسفة بأنها السعي في طلب وحدة العالم أو رؤية وحدة العالم. لكن ماذا عن التنوع في الأشياء؟ إن معرفة تنوع واختلاف وتباين الحقيقة لا يقل اهمية عن فهم ارتباطها وعلاقاتها». إن كل الأشياء تلتحم وتنضم وترتبط بعضها ببعض على نحو ما ومقابل ذلك نجد الفكرة التعددية القائلة بعديد خالد قائم بذاته في شكل ذرات أو حتى وحدات روحانية من نوع ما.

ويقدم لنا جيمس فكرته من وجهة النظر الجمالية، فالأحداث تؤلف قصة. وأجزاؤها تتماسك معاً بحيث تفضي إلى ذروة، أي إلى نهاية، إلى غاية وهي تكسب من بعضها بشكل يترتب عليه أنها تفسر بعضها بعضاً. وهنا فإن وجهة نظر التعددية هي وجهة النظر الأكثر طبيعية. إن العالم مليء بقصص جزئية تسير متوازية بعضها بحذاء بعض، وهي تتشابك وتتداخل عند نقاط معينة ولكننا لا نستطيع أن نوحدها توحيداً كاملاً في عقولنا. إن من السهل رؤية تاريخ العالم تعددياً، كحبل كل خيط فيه يحكي قصة منفصلة. أما تلخيص السلسلة بأكملها إلى كائن واحد يعيش حياة موصولة غير منقسمة فهو أمر أكثر صعوبة. إن في وسعنا أن نتصور عالماً من الأشياء والأنواع لا توجد فيه التفاعلات العلميّة المألوفة لدينا. مثل هذا العالم سيكون أقل توحيداً بكثير جداً من عالمنا.

إن الوجود في نظر جيمس كثرة لا متناهية ينفصل كل شيء عن الآخر في وجوده ووظيفته وبقائه، ويمكن لها جميعاً أن ترتبط ارتباطاً خارجياً. إن الكون أشبه بجمهورية اتحادية أكثر منه امبراطورية أو مملكة ومعناه أن الأشياء كلها لا تخضع لقانون حتمي واحد أو لسلطة واحدة؛ إن الأشياء يستقل بعضها عن بعض. لكل وظيفته واتجاهه ولكل بعض الحرية في السلوك والعمل، ومع ذلك يجمع الكل رابطة ما. ولا مانع من أن تكون الأهداف متعددة والغايات متباينة.

والبراغماتية في انتظار التحقق النهائي التجريبي لما يمكن أن يكون عليه حساب التوازن بين الأشياء في وحدتها وتفككها لا بد وان تصف نفسها في الجانب التعددي.

إن البراغماتية من حيث كونها منهجاً ـ لا مذهب ـ ينبغي أن يكون إخلاصها للنظرية التعددية القائلة بأن أجزاء الكون يرتبط بعضها ببعض برباط. وترى التعددية البراغماتية الكون نظاماً غير تام، ويتمم نفسه باستمرار من خلال الزمن. والتعدد فرض مقبول لحل مشاكلنا الطبيعية والأخلاقية ويرتبط بعدم اكتمال الكون وبفعل الزمان في الوقائع إنكار الحتمية والقول بالصدفة كمقولة أساسية لنظام العالم «أنا أريد عالم الصدفة. قلْ فيها ما تشاء لكنني أرى أن الصدفة لا تعني أكثر من التعدد، فالصدفة ضد الجبرية. ومن هنا الاختيار. ومن هنا فالخاصية الأساسية للكون المتعدد هي أن يترك المجال للإمكان. إمكان أن يتم اكتمال العالم من خلال الزمان على أساس الحرية في الطبيعة». فالتعدد عند جيمس ليس مجرد فرض ميتافيزيقي بل أساس أبحاث خلقية ودينية عديدة تسود فلسفته. فالبراغماتية تدير ظهرها للواحدية المطلقة وتولي وجهها شطر طريق التعددية الأكثر تجريبية.

3 ـ التعددية الواقعية الجديدة عند برتراند راسل Bertrand Russel 1872-1970 :

اعتقد راسل اعتقاداً راسخاً أن العالم متعدد Plural وأن العلاقات القائمة بين الأشياء واقعية على عكس ما ذهبت إليه الفلسفات المثالية عموماً والهيغلية خصوصاً. وباستعراض كتابات راسل يمكننا أن نفهم لماذا ثار على النزعة الواحدية وذهب إلى القول بأن العالم مكون من عدد من الكائنات المختلفة. هذه الكائنات عنده هي وقائع ذرية.

ففي كتابه فلسفتي وكيف تطورت يتحدث عن «انقلاب إلى التعددية» مبيناً أن كل اهتمامه كان موجهاً نحو دحض الواحدية. فقد كان المذهب المثالي والواحدي مرتبطين أشد الارتباط وكان الرابط بينهما هو المبدأ الخاص بالعلاقات الذي استخلصه برادلي من فلسفة هيغل، واسماه راسل «مبدأ العلاقات الداخلية». أما نظريته التعددية فقد قامت على ما أسماه «مبدأ العلاقات الخارجية»، فالعلاقات الداخلية كما بين برادلي بحق في المظهر والحقيقة تقتضي القول بأن الحقيقة الكونية واحدة، ولا بد أن تكون واحدة لأن التعدد ـ إذا ما

اعتبرناه حقيقة كونية ـ متناقض في ذاته فالتعدد يقتضي علاقات، وعن طريق ما فيه من علاقات يثبت على الرغم منه وحدة أعلى من التعدد، ومن هنا «فالقول بالعلاقات الداخلية يعني نتيجة واحدة هي أنه ليس ثمة أشياء متعددة ولكن هناك شيئاً واحداً فقط».

ويرى راسل أن أول حجة تخطر على بال خصم الواحدية هو صعوبة تطبيق العلاقات الداخلية عملياً (أصول الرياضيات). ويضاف إلى ذلك أن بديهية العلاقات الداخلية تتنافى مع كل تركيب لأنها تؤدي إلى واحدية صارمة. فليس هناك إلاّ شيء واحد، وقضية واحدة، والقضية الواحدة «ليست هي القضية الصادقة الوحيدة فحسب، بل هي أيضاً القضية الوحيدة» والقضية الواحدة تنسب محمولاً إلى الموضوع الواحد. ويرى راسل أن هناك اسباباً عديدة تقوم ضد البديهية التي تقرر أن العلاقات متأصلة بالضرورة في طبيعة اطرافها، أو في طبيعة الكل المكون من هذه الأطراف.

يقول راسل: «لقد ادركت أهمية مسألة العلاقات لأول مرة حيثما كنت اشتغل بدراسة لايبنتز... والواقع أنني شعرت أن في المذهب الجديد ـ [العلاقات الخارجية] ـ تحريراً كبيراً لي. وفي الفيض الأول من التحرر اصبحت من انصار الواقعية الساذجة».

يرى التعددي ان العلاقات في اساسها علاقات خارجية. فهي مستقلة عن الأشياء التي تربط بينها والتي يمكن ان تدخل في العلاقات أو تخرج منها دون أن يلزم عن ذلك ان تكون منتمية إلى كلٍّ شامل من أي نوع. بل إنه حتى تكون الأشياء أجزاء من كلٍ يظل من الممكن أن ترتبط هذه الأجزاء بعضها ببعض ارتباطاً مستقلاً دون نظر إلى أية صلة قد تكون لها بالكل.

نقد نظرية العلاقات الخارجية من أهم الأسس التي تقوم عليها الواقعية الجديدة سواء لدى راسل ومور في انكلترا أم لدى بيري ومونتاجيو اصحاب الواقعية الأميركية الجديدة. ورغم تخصصية وتعقيد أبحاث الواقعية الجديدة المعرفية إلاّ أنها فلسفة هامة من أهم القائلين بالنظرية التعددية المعاصرة.

تحرص الواقعية على تأكيد عدم تغير الأشياء (موضوعات المعرفة) أثناء عملية المعرفة، فالشيء يظل كما هو قبل دخوله الوعي، وأثناء عملية الوعي به وبعد أن يختفي من وعينا، أي أن الأشياء تدخل أذهاننا بحرية دون أن تتأثر هي ذاتها. فالموضوعات لها وجود واقعي مستقل تماماً عنا وعن كل نشاط معرفي لنا. وهذا يؤدي إلى جعل علاقة المعرفة علاقة خارجية.

وهذا الاتجاه ينطوي على تعددية واضحة، ما دام الواقع النهائي يتألف من عدد هائل من الأشياء ذات الوجود المستقل. ومقابل هذا الموقف الواقعي التعددي يرى صاحب المذهب الفرداني أنه ليس ثمة شيء يوجد بذاته ولا واقعة تكون تامة في ذاتها.

والتعددي يرفض نظرية الترابط بوصفها معياراً نهائياً للحقيقة، ويفضل نظرية التطابق التي هي أقرب إلى الطابع التجريبي. فالقضايا قد تكون مكملة لبعضها البعض في نظر التعددي، ولكن هذا الإكمال لا ينطوي بالضرورة على تعديل. ويرى التعددي أن الوقائع يمكن أن تكون مستقلة بعضها عن بعض وأن مختلف أجزاء تجربتنا لا يتعين أن تكون لها علاقة بعضها ببعض وأن الكون قد يكون مجرد مجموع متراكم. وهذا يؤدي إلى جعل بيئتنا أكثر إثارة إلى حد لا متناه من حيث امكانيات ظهور مواقف جديدة كل الجدة فيها. فالتعددية تصور الكون على الطريقة التي صور بها العالم الدانماركي تيكو براهي Tyco Brahe أعني أنه قد تكون بطريقة تسمح بكثير من الخروج على النظام الدقيق. وقد تكون المصادفة فيه عاملاً حقيقياً هاماً إلى أبعد حد. فالتعددي يؤكد ما أطلق عليه اسم الشكل الفردي للواقع لا الشكل الكلي. وهو ينظر إلى الواقع من خلال الكثير لا من خلال الواحد.

وقد كان راسل Russell قد ألقى بعض محاضرات عن المنطق والمعرفة في نهاية 1917 وبداية 1918 وجمعها في كتاب أصدره عام 1924 تحت عنوان الذرية المنطقية *Logical Atomism* وهو كتاب كما يوحي عنوانه يستند إلى نظرية راسل في العلاقات الخارجية، كما أنه يكشف بوضوح عن نزعته التعددية التي قد لا تخلو من تشابه مع بعض آراء وليم جيمس. والطريقة التي يتبناها راسل في فلسفة الذرية المنطقية تختلف عن طرق الفلسفة المثالية؛ فبينما تنظر المثالية إلى الحقيقة باعتبارها كلاً غير مجزء وأن تجزئته إفساد لهذه الحقيقة المطلقة ـ لأن التجزئة من شأنها أن تفسد العلاقات الداخلية التي تربط الأجزاء فلا تبقى إلاّ الأشياء منعزلة الواحدة عن الأخرى ـ، نجد أن الطريقة الجديدة عند راسل تؤكد الواقعية التعددية في العالم الخارجي، وتبين أن مهمة التحليل هي دراسة هذه الأشياء التعددية وصلتها باللغة. ولنا أن نذكر حقيقة هامة هي أن طريقة التحليل المنطقي ليست منهجاً لتحليل الأشياء المادية، بل هي ذلك المنهج الذي يهتم باللغة وعلاقتها بالفكر والعالم الخارجي. وتجد هذه الطريقة نصيراً لها في أعمال فتغنشتين.

4 ـ التعددية الوضعية التحليلية عند لودفيغ فتغنشتين Ludwig Wittgenstein 1889-1951 :

يبدأ الفيلسوف الألماني فتغنشتين تحليله للعالم في رسالة منطقية فلسفية بقوله: «إن العالم هو جميع ما هنالك». أي إن العالم يتكون من كل ما هو موجود، بحيث يدخل كل ما هو موجود في تكوينه. وعلى ذلك يمكننا القول بأن العالم مركب وليس بسيطاً وهو في هذا متفق مع ما يذهب إليه فلاسفة التعدد والكثرة من ان العالم لا يمكن أن يكون كلاً واحداً مكوناً من أجزاء بل هو أجزاء مترابطة بعضها مع البعض في كل واحد مركب.

يسمي فتغنشتين الأجزاء التي يتكون منها العالم بالوقائع Facts «فالعالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء» ومن ثم فالواقعة هي الوحدة الأولى التي ينتهي إليها تحليل العالم، وإن كانت هي نفسها تنحل بدورها إلى أشياء. إن معنى الواقعة يشير إلى ما هو مركب في الوجود الخارجي. ويمكن أن نحدد أهم الصفات التي تتصف بها الوقائع على النحو التالي:

ـ إنها وقائع مركبة من وقائع ذرية وليست بسيطة.

ـ إنها منفصلة بعضها عن بعض، مستقلة بعضها عن بعض بحيث لا يدلنا إثباتنا لواقعة ما على وجود واقعة أخرى أو نفيها.

ـ يحلل فتغنشتين العالم إلى وقائع مركبة تنحل بدورها إلى وقائع أبسط منها، الواقعة البسيطة التي لا تتكون من وقائع أخرى والتي لا تنحل إلى أبسط منها يسميها بالواقعة الذرية.

يبدأ فتغنشتين بحثه بتحليل الأشياء التي لها صلة باللغة والتي هي من صميم العالم الخارجي، فيضعنا أمام عالمين: عالم اللغة بما فيه من تعدد وكثرة كبيرة في العبارة، وقدرة على صياغة القضايا المختلفة من حيث التركيب والمستوى؛ والعالم الخارجي بما فيه من تعددية وأشياء متكثرة مرتبطة بعلاقات وصفات تصلح أن تكون مواداً للتعبير. إن بين هذين العالمين علاقة وثيقة بحيث نستطيع القول إن مجموع القضايا كلها تعبر عن المجموع الكلي للوقائع في العالم، وهذه الوقائع تؤلف العالم كما تؤلف القضايا اللغة. والوقائع التي يتحدث عنها فتغنشتين تتألف الواحدة منها من أشياء، وبناء على ذلك يصبح الشيء جزءاً من الواقعة ومستقلاً بحيث يمكن أن يظهر في حالات متعددة.

5 ـ التعددية والحرية :

ويتناول المفكر الانكليزي المعاصر إ. برلين Isaiah Berlin في كتابه أربع مقالات في الحرية التعددية في علاقتها بمظاهر الحياة المعاصرة تحت عنوان «الواحد والمتعدد». ويلجأ إشيا برلين إلى المصادر المعروفة للملاحظة التجريبية والمعرفة البشرية العادية ويرى أنهما لا يوفران لنا أية ضمانات لكي نفترض أن الأشياء الحسنة كلها، أو الأشياء السيئة كلها قابلة للوفاق بعضها مع بعض. وأن العالم الذي نواجهه في الخبرة العادية عالم نواجه فيه بالخيارات بين أهداف مطلقة وحقوق مطلقة وأن تحقيق بعضها يعني بالضرورة التضحية ببعضها الآخر. ويقول: «إن الإيمان بوجود صيغة واحدة يمكن بواسطتها تحقيق كل الغايات البشرية المتضاربة: إيمان زائف بكل وضوح. فإذا كانت غايات البشر عديدة وليست متسقة من حيث المبدأ مع بعضها البعض فلا يمكن حذف إمكانية التصادم من الحياة البشرية».. إن مبدأ الواحدية والإيمان بمعيار وحيد قد برهنا دائماً على أنهما مصدران غنيان لإشباع الفكر والعواطف معاً. وسواء أكان معيار هذا الحكم نابعاً من رؤية مستقبل مثالي أو مغروساً في الماضي، فإن من المحتم عليه ـ شريطة أن يكون مرناً بما يكفي ـ أن يواجه تطوراً بشرياً غير منظور وتتعذر رؤيته، وغير ملائم له، وعندئذ سوف يستعمل لتبرير الوحشيات القبلية. إن صيانة مقولات الفكر على حساب الحياة الإنسانية للأفراد لموقف يسيء إلى مبادىء العلم والتاريخ أيضاً، موقف يقوم من الجناحين اليميني واليساري في يومنا هذا سواء بسواء ويتعذر التوفيق بينه وبين المبادىء المقبولة لدى أولئك الذين يحترمون الحقائق.

والتعددية بما تستتبعه من حرية، تبدو غاية أكثر صدقاً وإنسانية من غايات من يسعون من خلال البناءات الفاشية المنظمة الكبيرة. وراء مثال ضبط النفس للطبقات أو الشعوب أو الجنس البشري كله، إنها أصدق لأنها تعترف ـ على الأقل ـ بحقيقة تعدد الأهداف البشرية، وحقيقة عدم قابلية بعضها للقياس وحقيقة قيام التعارض الدائم فيما بينها وأن الادعاء بأن القيم كلها يمكن ترتيبها على مقايس واحد. ومن ثم فإن تعين الأهم من بينها ليس أكثر من مجرد وضع تمعن، ويبدو أنه يزيف معرفتنا بأن البشر فاعلون أحرار ويمثل التعميم الأخلاقي على أنه عملية يمكن لآلة حاسبة أن تقوم بها... إن البشر يختارون بين قيم مطلقة وهم يختارون لأن حياتهم وفكرهم تحددهما مقولات ومفاهيم أخلاقية جوهرية تشكل جزءاً على امتداد واسع في الزمان والمكان من وجودهم وفكرهم وإحساسهم بهويتهم الخاصة جزءاً مما يجعل منهم بشراً... ولربما كانت غاية حرية اختيار الأهداف، دون الادعاء بشرعية خلود هذه الأهداف وتعدد القيم المرتبطة بذلك ليست إلاّ

الثمرة الاخيرة لحضارتنا الرأسمالية الآخذة بالانحطاط غاية لم تتبينها العصور الغابرة، غاية سوف تنظر إليها الأجيال القادمة بدهشة بل بعطف.

6 ـ التعددية والحضارة الأميركية، هنتر ميد H.Mead :

إن التعددية بما فيها من تأكيد للطابع الفردي للأشياء بدلاً من الطابع الكلي للواحدية، والتقابل: «أما.. وأما» للثنائية يرتكز على موقف وثيق الصلة بالتجربة. فهي تتخذ من الموضوعات والحوادث أسساً. وهي ليست فقط أقل اهتماماً بالكليات والتجريدات من الواحدية، بل إن المقولات لا تكون لها أية أهمية عندها إلّا بوصفها وسيلة لتفسير الأشياء والحوادث الفردية أو للربط بينها. وأوضح دليل على اهتمامها بواقعية الشيء الفردي العيني وأهميته هو نظريتها في العلاقات الخارجية: وهي تنظر إلى واقعية العلاقات ودلالتها على أنها ثانوية بالقياس إلى الواقعية الأساسية للموضوعات العينية والحوادث في ذاتها، التي يمكن أن تدخل في العلاقات وتخرج منها دون أن يطرأ عليها تغير ودون أن تفقد استقلالها الأساسي. والجاذبية الكبرى للتعددية تكمن في اعترافها الكامل بواقعية التجربة الفعلية وامتلائها وثرائها.

ويرى هنتر ميد أن التعددية ـ مقارنة بالواحدية أو الثنائية ـ تقدم لنا صورة للواقع مثيرة دينامية ودائمة التغير. فالكون يتصف أساساً بالتغير ولو وصفناه بأنه أزلي، لما كان معنى ذلك أنه سكوني «أو مقفل على ذاته» بل إن من الممكن أن يكون التغير والتنوع أزليين، فليس الكون في حاجة إلى أن يكون كلاً عضوياً متجمداً على صورة مطلق لكي يكون الواقع. بل إن التغير أهم في تجربتنا من الثبات، والأشياء التي لا حصر لها، والتي تتألف منها تجربتنا ـ التعدد ـ أهم بكثير من أي واحد متخيل.

إن هناك عقولاً كثيرة تنشد نظرة أكثر اكتمالاً مما تقدمه التعددية لكن السعي شيء والوقائع الصلبة الفعلية شيء آخر. فمن الممكن أن نتصور للكون ذلك الطابع الزاخر المتنوع الذي تحدده التعددية. ولكن الأمل في الوحدة في هذه الحالة لن يؤدي إلّا إلى تقديم صورة مشوهة قد تكون مرضية لكنها غير صحيحة. وتحديد نوع معين من الوحدة مسبقاً يعد خيانة لروح الفلسفة نفسها. ففي السعي نحو الحقيقة العامة لا يستحق الذهن أن يجد إلّا ما هو موجود بالفعل، وأي شيء غير ذلك لا يستحق اسم الحقيقة ولن يكون جديراً بالفيلسوف ومسعاه.

وترتبط التعددية بالحضارة الأميركية ارتباطاً لا نكاد نجد له نظيراً في غيرها من المدنيات. فلدى الأميركيين تعددية في الحكومة، وتعددية في الطبقات الاجتماعية، وتعددية في المعايير الأخلاقية. وفي التخصصات المهنية، وتعددية في الفنون وتعددية في الفلسفات. وهكذا تبدو التعددية الميتافيزيقية هي المذهب الذي يعد اعتناق الأميركيين له أقرب إلى المنطق. وذلك بالنسبة للتعدديين أنفسهم.

إن تنوع الأصول العنصرية والحضارات القديمة التي انصهرت في البوتقة الأميركية كان من الأسباب التي شجعت على انتشار التعددية. وقد أسهم في ذلك أيضاً نظام الحكم الذي يفتقر نسبياً إلى المركزية، فهناك حكومة فيدرالية وحكومات للولايات ومجالس للمقاطعات كلها تتنافس على ولاء الأميركيين وعلى أموال ضرائبهم، مما يزيد في تعدد الولاء وتعدد الضرائب الذي يجد الأميركيون أنفسهم موزعين بينه. وأخيراً، فإن المدنية الاميركية شأنها شأن مدنية أية أمة صناعية حديثة تبلغ من التعقيد والثراء حداً لا تستطيع معه تجربة أي شخص أن تستوعب إلّا قدراً ضئيلاً من هذا التعقيد والثراء.

مصادر ومراجع

- إسلام، عزمي، **فتغنشتين**، دار المعارف، القاهرة.
- أمين، عثمان، **محاولات فلسفية**، ط 2، مكتبة الانجلو المصرية، ط2، القاهرة.
- الأهواني، أحمد فؤاد، **فجر الفلسفة اليونانية**.
- برلين، إشيا، **أربع مقالات في الحرية**، ترجمة عبد الكريم محفوض، دمشق.
- جانيه، بول، وجبريل سياس، **مشكلات ما بعد الطبيعة**، ترجمة يحيى هويدي، الانجلو المصرية، القاهرة.
- دورات، تريز آن، «مشكلة النفس والجسد بين إبن سينا وديكارت»، **مجلة المستقبل العربي**، العدد 12/58، 1983.
- راسل، برتراند، **فلسفتي وكيف تطورت**، ترجمة عبد الرشيد الصادق، الانجلو المصرية، القاهرة.
- الطبطبائي، محمد حسين، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، ج 1، تعليق الشهيد مرتضى المطهري، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
- كريون، أندريه، **ديكارت**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1956. وتوجد أيضاً ترجمة لحسن شحاته سعفان، مراجعة محمد غنيمي هلال، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، 1961.
- لايبنتز، **المونادولوجيا**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

- لويس، جنفياف روديس، ديكارت والعقلانية، ط 1، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، 1974.
- ميد، جورج هربرت، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة.
- ميش، رتشارد فون، الفلسفة الانكليزية في مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، القاهرة.
- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la Conscience*, Paris, 1889. Translated by F.L. Pogson as *Time and Free Will: An Essay on The Immediate Data of Consciousness*, New York, 1910.
- ———, *L'Évolution créatrice*, Paris, 1907. Translated by Arthur Mitchell as *Creative Evolution*, New York, 1911.
- ———, *Matière et mémoire*, Paris, 1896. Translated by Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer as *Matter and Memory*, New York, 1911.
- Dewey, John, *How we Think*, Boston, 1910.
- ———, *Studies in Logical Theory*, Chicago, 1903.
- ———, *The Influence of Darwinism On Philosophy*, New York, 1910.
- Dewey, John & J. H. Tufts, *Ethics*, New York, 1908.
- Howison, George Holmes, *The Limits of Evolution and Other Essays...*, 1901.
- James, William, *A pluralistic universe*, New York, 1909.
- ———, *Essays in Radical Empiricism*, New York, 1912.
- ———, *Pragmatism, A New Name of some old ways, of Thinking*, New York, 1907.

انظر أيضاً: البرغماتية، ترجمة محمد عربان، القاهرة.
- ———, *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*, New York, 1911.
- ———, *The Will To Believe and other Essays in Popular Philosophy*, New York, 1897.
- Moore, G. E., «William, James Pragmatism» in *Philosophical Studies*, London, 1922.
- Renouvier, Charles Bernard, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, 1901.
- ———, *La Nouvellemonodologie*, Paris, 1867.
- ———, *Le Personnalisme*, Paris, 1903.
- Shiller, Ferdinand Canning Scott, *Humanism: Philosophical Essays*, London & New York, 1903.
- ———, *Riddles of The Sphinx*, London & New York 1891.
- ———, *Studies in Humanism*, London & New York 1907.
- Ward, James, *The Realm of Ends, Or Pluralism and Theism*, Cambridge and New York, Giford Lectures, 1911.
- Woodbridge, Frederick James Engene, *The Purpose of History*, New York, 1916.

احمد عبد الحليم عطية

التكعيبية

Cubism
Cubisme
Kubismus

1 ـ المبادىء العامة:

في السنوات الأولى من القرن العشرين، كان تطور الفنون التشكيلية في فرنسا، وسواها من البلاد الأوروبية، ما يزال يرتبط، بشكل أو بآخر، بالانطلاقة التي بدأت مع الانطباعية وفناني نهاية القرن التاسع عشر الذين انتهوا، بحجة تقصي الأثر اللوني والتعبير العفوي المباشر، الى تحطيم الشكل، من خلال المبالغة في التحوير والتحريف، واستخدام الألوان الصافية الشديدة التباين. فكان رد الفعل، عنيفاً واعياً، ضد هذه المحاولات والمنهج الوضعي الذي يعنى بالظواهر والوقائع المرئية، ويعمل على تفسير الحقيقة بعبارات حسية، بعيداً عن كل تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة، وأولى ردود الفعل هذه تمثلت، على صعيد الفنون التشكيلية، بالتكعيبية، المعبرة عن أهداف ترمي الى إعادة بناء فضاء اللوحة التشكيلي على أسس جديدة ومتينة، بعيداً عن السهولة والاغراءات البصرية الحسية التي لجأ اليها الانطباعيون والوحشيون. لذلك اعتبرت التكعيبية الحركة الفنية الأكثر حسماً وجذرية في الربع الأول من القرن العشرين، الحركة التي تبدأ معها المرحلة الخلاقة الممهدة للتطور الفني الكبير الذي لم يشهد الغرب ما يوازيه منذ نهاية عصر النهضة. فللمرة الأولى، يتخطى الفنان الغربي المفاهيم التقليدية للمدى التشكيلي المبني وفاقاً للرؤية الأحادية والايهام البصري. وباستخدامها أجزاء من العالم المرئي، وبتفكيكها الأشكال الخارجية للموضوع الممثل وتحويلها الى مساحات صغيرة مسطحة، وبتمثيلها الأشياء من مختلف وجوهها في آن، إنما حاولت التكعيبية أن تعبر عن حقيقة مطلقة، مدعية أنها تقدم بذلك صورة عن الموضوع أكثر موضوعية من مجرد التوقف عند مظاهره الخارجية. ولا شك في أن استخدام بنى هندسية قد أسهم في التعبير عن دلالة الأشياء الحقيقية، الثابتة والدائمة، المناقضة لما كانت تسعى اليه الانطباعية من تسجيل للظواهر الخارجية واللحظة العابرة.

التكعيبية هي، اذن، ثورة في طريقة الرؤية وادراك العالم المنظور. ممثلوها لا ينظرون الى الطبيعة كي ينقلوا ما يرونه فيها الى اللوحة، لأن ما يحمله المشهد المصور، في اللوحة

التكعيبية، يكاد يقتصر على الفكرة أو على ما يعتقده الفنان أنه جوهر الأشياء. فالتكعيبيون يرفضون التقابل المباشر بين العالم المرئي والعالم الممثل، ويقدمون الفكر على الحس، لاعتقادهم بأن «الحواس تشوه، فيما الفكر يبني»، كما يقول براك؛ ولأن غايتهم تتخطى ما وصلت اليه الانطباعية من تسجيل مباشر للانعكاسات الضوئية، وما عبرت عنه الوحشية من قيم تعبيرية حسية وانفعالية. ففي كتابهما *Du cubisme*، الذي لخصا فيه آراءهما، منذ عام 1912، يعتبر غليزي وميتزنغر أن «العالم المنظور لا يصبح عالماً واقعياً الا بتأثير الفكر». والتصوير، كما حدده، منذ سنة 1913، الشاعر الفرنسي غيوم ابولينير، في كتابه *Les peintres cubistes* «ليس فن المحاكاة أو النقل بل هو فن ادراك يبلغ درجة الابداع». وللتأكيد على هذه المفاهيم الجديدة أعلن فنانو التكعيبية رفضهم للوسائل التقنية التقليدية المتبعة في التصوير الغربي منذ عصر النهضة، كالمنظور العلمي la perspective، وتقابل الظل والنور، والتدرج اللوني... وما الى هنالك من تقنيات تسمح للفنان بنقل العالم المرئي ذي الأبعاد الثلاثة الى شاشة اللوحة المسطحة، ذات البعدين، بحيث إن المشهد الممثل يوهمنا بأننا أمام الواقع نفسه. وللتخلص من هذه الرؤية المبنية على ما يسمى خداع العين، أو التصوير الايهامي، لجأ التكعيبيون الى وسائل جديدة تتعارض مع المفهوم التقليدي للتصوير، وتكاد تقتصر على استخدام المساحات المسطحة المتجاورة أو المتداخلة أو المتراكبة: أي أن طريقة جمعها، بواسطة خطوط ذات طبيعة هندسية وألوان أحادية في الغالب، تعبر عن مفهوم جديد للفضاء التشكيلي، لا علاقة له بالمفاهيم الكلاسيكية التي لم يطرأ عليها أي تعديل يذكر منذ القرن السادس عشر.

إن تمثيل الشيء المرئي انطلاقاً من زوايا رؤية اختيرت كيفياً - بحيث تلتقي، داخل المساحة الواحدة وفي الجسم الواحد، الرؤية الجانبية مع الرؤية الأمامية المواجهة - لا يتعارض مع المنهج المتبع في التصوير الغربي وحسب، بل يتعارض أيضاً مع الرؤية الطبيعية للانسان الذي لا يمكنه أن يرى الأشياء الا من زاوية (أو جهة) واحدة. وما المنظور العلمي المتبع في التصوير الغربي الا محاولة تطبيقية لنقل هذه الرؤية الى العمل الفني نفسه كي يبدو المشهد الممثل في اللوحة مطابقاً لما تراه العين الانسانية في الطبيعة. غير أن عملية تخطي المنظور العلمي، المحور الأساسي للفن الغربي طوال قرون عدة، قد جعلت من التكعيبية فناً اصطلاحياً يقوم على أسس تلتقي مع تصورنا المجرد للأشياء لا مع رؤيتنا المباشرة لها. فاللوحة التكعيبية لا تعيدنا بالضرورة الى شيء خارج عنها، بل لا تعيدنا الا الى ذاتها، بعد أن اكتسبت استقلالها النسبي وتحولت الى ما عرف باسم «اللوحة - شيء» «le tableau objet»، التي لم تعد تحاكي شيئاً، وباتت «تمثل - كما يقول غليزي وميتزنغر، في كتابهما المشار اليه - في عريها بذاته، مسوغ وجودها». فليس على العمل الفني - في نظر أوزنفان وغليزي وسواهما من الفنانين الذين عبروا عن آرائهم كتابة - أن يعيد انتاج المشهد الخارجي أو يذكرنا بما تعودنا أن نراه في الطبيعة.

بيد أن ذلك لا يعني أن التكعيبية تخلت تماماً عن الواقع؛ فالفنانون الممثلون لهذا التيار الجديد يصرون على واقعية فنهم ويعلنون عن تمسكهم بهذا الواقع. وإن هم استخدموا الأشكال والألوان لقيمها التشكيلية لا لنقل الطبيعة ومحاكاتها، فإنهم ينطلقون من الواقع في محاولة لإعادة بنائه، وفقاً لرؤية جديدة للعالم والانسان وللعمل الفني. فيؤكد براك «أن التكعيبية لا تهدف الى التجريد، لكنها تعمل عبر مراحل تجريدية»، كما يعلن دولوني «أن الواقعية في الفن هي الصفة الخالدة، وبدونها لا وجود للجمال دائم، لأنها من طينة الجمال نفسه». ويؤكد خوان غريس بدوره - في تصريح له ورد في الكتاب الذي وضعه عنه كانويلر - أنه ينتقل من التجريد الى الملموس معلناً أن «الجانب البنائي من التصوير هو الرياضيات، أي الجانب التجريدي»، وأنه «يعمل على انسنته». وهو، خلافاً لسيزان الذي «يجعل من القنينة اسطوانة»، ينطلق من الأسطوانة كي يصور «شخصاً ذا نمط خاص»، ومن الاسطوانة يصنع قنينة، قنينة ما. واذا كان سيزان يتجه نحو العمارة، فهو ينطلق منها، ليبني عالمه المصور من التجريدات.

ولكن، رغم هذا التأكيد وهذا الإصرار، النظري، على التمسك بالواقع، فالأعمال الفنية التكعيبية تظهر بوضوح أن أصحابها قد تخطوا الواقع ووصلوا، في بعض مراحل تطورهم على الأقل، الى نوع من التجريد. فعالمهم الممثل قد تحول الى صيغة بنيوية هندسية معقدة غير مقروءة، ولا تربطها بالواقع سوى اشارات غامضة فقدت دلالاتها الأساسية. لا شك في أن التكعيبيين كانوا يعون خطورة هذا المنحى، ولعل خوفهم من الوقوع في التجريد الخالص هو الذي دفعهم، كما سنبين ذلك لاحقاً، الى الالصاق في محاولة منهم، في بادىء الأمر، لإضفاء صفة الواقع على عملهم الفني، بإدخال هذا الواقع نفسه الى بنية اللوحة عبر أجزاء اقتطعت منه والصقت بها.

2 ـ مراحل التكعيبية:

التكعيبية عبارة غامضة لا معنى لها بذاتها، اطلقت في بداية هذه الحركة الفنية سخرية. ويبدو أن ماتيس كان أول من تكلم عن مكعبات صغيرة بصدد أعمال زميله براك من سنة 1908، وكان فوكسيل، الناقد الفني في مجلة جيل بلاس، الفرنسية، وصاحب عبارة «الوحشيون» الشهيرة، أول من استخدم كلمة مكعب في مقالة له عن معرض بارك لسنة 1909 في صالة كانويلر بباريس، كما وصف بعد ذلك أعمال براك المعروضة في صالون المستقلين بـ «الغرائب المكعبة». ولكن أياً كان مصدر هذه العبارة، فهي تعني الآن تياراً فنياً نشأ في فرنسا، وكانت له رؤيته الخاصة ومنهجه الخاص. فالتكعيبية تشكل، على الرغم من تناقضها الظاهري مع التيارات السابقة، حصيلة التطور الفني الذي شهدته أوروبا منذ أواسط القرن التاسع عشر، وتمثل مرحلة متقدمة في نطاق التحرر من المفاهيم الكلاسيكية والأكاديمية. وهي، لا شك، قد أسهمت بفضل ما توصلت اليه من معطيات فنية جديدة، في حركة التطور الفني المعاصر، وقدمت الشيء الكثير للتيارات الفنية الحديثة التي عاصرتها أو أتت بعدها: كالدادائية والسريالية، والمستقبلية الايطالية، والتعبيرية الألمانية، والبنّاءوية الروسية، وكذلك الباوهاس في المانيا، ودوستيل في هولندا.

بدايات التكعيبية

من المتعارف عليه أن التكعيبية، من حيث هي حركة تشكيلية ممثلة لاتجاه فني محدد، تدين بنشأتها لفنانين هما: بيكاسو وبراك. ومن المسلم به أيضاً أنه كان لبيكاسو، الفنان الاسباني التي تتميز كتابته التصويرية بطابع خاص، الدور الرئيسي، بل الدور المهيمن في ظهور هذه الحركة. فقد تمكن منذ البداية من التحكم بالمسائل التشكيلية المطروحة بحدة ذهنية وانضباط ذاتي، والتوجه نحو حلول فنية جريئة لم تكن مقبولة في البداية، متخلياً عما كانت قد لاقته من نجاح، أعماله السابقة ذات الطابع المأساوي الحزين. أما براك فكان في هذه المرحلة، 1907-1909، على صلة وطيدة بزميله بيكاسو، ويعمل باتجاه واحد،مسهماً بدوره في بلورة مسار التكعيبية. ويرتبط بإسمي بيكاسو وبراك، أسماء عدد من الفنانين الفرنسيين أمثال ماتيس ودران Derain، وغيرهما من الذين بدت أعمالهم لهذه المرحلة قريبة من أعمال بيكاسو. ومنذ البداية، كان قد اتسع نشاط التيار الجديد، فافتتح كانويلر، سنة 1907، صالة في باريس، سرعان ما تحولت الى قاعة عرض للتكعيبيين وتكونت، من ثم سنة 1908، في مونمارت، الجماعة التي عرفت أحياناً باسم باتولافوار Bateau Lavoir، وضمت وجوهاً جديدة من الشعراء والفنانين أمثال: غيوم ابولينير، وماكس جاكوب، واندريه سالمون، وموريس رينال، وخوان غريس، وجرتريد وليوستاين. وانتسب الى هذه الجماعة بعد ذلك فنانون آخرون أبرزهم: روبير دولوني، وألبير غليزي، وجان ميتزنغر، وفرنسيس بيكابيا، والكسندر أرشبينكو، بينما لم تتوطد العلاقات بين فرنان ليجه وبيكاسو الا في سنة 1910.

وفي هذه المرحلة التمهيدية، التي تبلورت خلالها المبادىء الأساسية للتكعيبية، كان لعمل سيزان والفنون الايبيرية (= الاسبانية) والافريقية أثر بالغ الأهمية على تطور التكعيبية وتحديد مسارها العام. فمنذ حوالى السنة 1900، كانت افريقيا قد تحولت ـ حسب تعبير فوشيرو، في كتابه: **الثورة التكعيبية**، الى «خزان تقليدي للاغرابية» exotisme، يرجع اليه رجال الأدب في العالم الغربي. وكانت الثقافات القديمة، وبخاصة الثقافات المسماة «بدائية»، قد أثارت اهتمام الباحثين والفنانين على السواء، فتناولها رجال العلم بالدرس والتحليل، وسعى الفنانون، الوحشيون الفرنسيون والتعبيريون الالمان، منذ عام 1905، الى اقتناء نماذج مما كان يعرف آنذاك بـ «النحت الزنجي». وبالرغم من الجدل الكبير حول دور الفن الافريقي في بدايات التكعيبية، يؤكد الفنانون أنفسهم، ومعظم الذين رافقوا التكعيبية أو كتبوا عنها، على أهمية هذا الدور. فالشاعر الفرنسي أبولينير، أحد أبرز المرافقين لهذه الحركة والمدافعين عنها، سواء في كتابه المشار اليه أو في مقالاته العديدة عن الفنانين الطليعيين، يشير بوضوح الى أن فناني تلك المرحلة قد حاولوا الإفادة مما تقدمه لهم فنون مصر القديمة، واليونان، والكمبودج، وافريقيا، والى ما كان للتماثيل الافريقية الصغيرة من أثر كبير على الوحشيين، أمثال: ماتيس، ودران، وفلامينك. وفي كتابها عن بيكاسو، الصادر سنة 1978 تشير جرتريد دو ستاين الى أن ماتيس قد لفت انتباه بيكاسو، منذ 1906، الى أهمية النحت الزنجي، والى أن هذا الفن «ليس ساذجاً أبداً»، كما يظن: فهو فن اصطلاحي «يقوم على تقاليد حددتها الثقافة العربية. فالعرب هم الذين قدموا الأسس الحضارية والثقافية للزنوج. والفن الزنجي الذي كان في نظر ماتيس إغرابياً وساذجاً، يصبح في نظر بيكاسو، الاسباني شيئاً طبيعياً ومتحضراً. وكان من الطبيعي، اذن، أن تتبلور رؤيته

وأن تقوده دراساته حول الفن الزنجي الى إبداع لوحته آنسات **افينيون، عام 1907**.

لا شك في أن ثمة مصادر أخرى عديدة رجع اليها التكعيبيون، كالنحت الإيبيري وفنون الأزتيك، الا أن أياً منها لم يكن بأهمية المصدر الافريقي ووضوح أثره في أعمال هؤلاء الفنانين. ففي بدايته كان بيكاسو انتقائياً، اذ جمع نتاجه الفني، السابق للتكعيبية، والممهد لها، بين تيارات فنية مختلفة، فتميز من جهة بطابع تأنقي، من نمط الفن الجديد، الواسع الانتشار في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، وحمل، من جهة ثانية بعض ملامح الوحشية والتعبيرية، والفن الأيبيري الذي يظهر أثره في بعض أعماله الأولى، كالصور الشخصية للفنان من سنة 1906، ثم في النساء الثلاث، لجهة اليسار، في **آنسات آفينيون**. وفي ذلك يبقى الفن الافريقي المصدر الأهم بالنسبة الى بيكاسو الذي يبدو أنه استعان به سواء في هذه الأعمال الأولى ـ كوجوه **آنسات افينيون**، لجهة اليمين، والرسوم العديدة من سنتي 1907 و1908 ـ أو في بعض أعماله لما بعد التكعيبية. فنانون آخرون، مصورون ونحاتون، وجدوا هم أيضاً في الفن الافريقي مصدر الهام يفوق المصادر الأخرى، أمثال: دوشان فيون، وماركوسيس، وزادكين...

صحيح أن التكعيبية «بعيدة عن أن تكون قد ولدت برمتها من النحت الزنجي»، وإن ظروفاً تاريخية واجتماعية قد هيأت لها، «لكنه ليس مغالاة القول بأن ماتيس وبراك وبيكاسو قد أعادوا للفن الإفريقي اعتباره، وأنهم كانوا وراء الاكتشاف الحقيقي لافريقيا السوداء وما تدين به أوروبا لها»، في رأي جان لود، كما عبر عنه في كتابه **فنون افريقيا السوداء**. ولعل أهم ما قدمه الفن الافريقي للغربيين هو ما يتضمنه من قوة سحرية إيحائية ذات دلالات إنسانية، وما يمتاز به من تبسيط واختزال، وتقابل بين المساحات المقسمة اصطلاحياً. فأشكاله الغريبة المستمدة من الواقع ليست واقعية، بل هي ذات صفة هندسية تجريدية تفسر الواقع وتؤوله، وتجمع في غموضها وتباين عناصرها، بين السحر والخيال، وتعبر عن اللامرئي بأشكال غير مألوفة. والفن الافريقي لا يقتصر على قيمة الشكلية التعبيرية، فهو يرتبط بالجماعة لا بالفرد، ويعتبر تحرراً لها وتسجيداً لمفاهيمها الفكرية والاجتماعية. وهذه السمة اللاشخصية لا تقل أهمية، في نظر بيكاسو وبراك وابولينير، عن المميزات الشكلية. فإن كون الفن غفلاً من الأسماء لا يقلل أبداً، في نظر أبولينير، من أهميته «وجماله الحقيقي والبسيط». وانطلاقاً من ملاحظاتها لهذه الظواهر في الفن الإفريقي، والفنون المسماة بدائية عامة، توصل بيكاسو وبراك الى مفهوم جديد للمدى التشكيلي لا يقوم بالضرورة على الوسائل الايهامية المتبعة في الفنون الغربية. فإن تجزئة عناصر الموضوع وتقابل المساحات الملونة وتداخلها وفق تنظيم اصطلاحي قد يكفي للتعبير عن فضاء تشكيلي ينم عن تفسير ذهني للأشياء المرئية لا عن تجربة حسية معها.

مصدر آخر، كان له أثر مباشر في نشأة التكعيبية، هو عمل سيزان، الفنان الفرنسي الذي أقيم له، تخليداً لذكراه، معرض ضخم في صالون الخريف لسنة 1909؛ وهو المعرض الذي أثار جدلاً طويلاً في الوسط الفني، حول مسألة المدى أو الفضاء التشكيلي وكيفية التعبير عنه من دون الاستعانة بالوسائل الايهامية. والحق أن لسيزان ـ وهو الذي أوصى بمعالجة الطبيعة انطلاقاً من الاسطوانة والكرة والمخروط ـ أثراً على التكعيبية، في مرحلتها الأولى خاصة، كان من الأهمية بحيث دفع البعض من نقاد الفن ومؤرخيه لتعميم هذا الأثر والمبالغة في تقويمهم لعمل هذا الفنان وللدور الذي قام به لا على صعيد التكعيبية وحسب، بل على صعيد التطور الفني العام. فأكد هربرت ريد، في كتابه **تاريخ التصوير الحديث**، أنه الفنان الذي نجده «في أصل ما نسميه الحركة الفنية الحديثة»، ولم يكن فنتوري ليتصور الفن الحديث بدون عمل سيزان. وبراك يعتبره المرجع الأساسي لكل شيء، ويرى فيه أكثر من مجرد عامل مؤثر. فهو، في نظره، رائد، والأول الذي قطع صلته بالمنظور العلمي كما مارسه الفنانون الغربيون طوال قرون عدة. وإننا اذ لا ننفي ما لعمل سيزان ونظرياته من تأثير مباشر على تطور الحركة الفنية الغربية في بدايات القرن العشرين، فإنه من الخطأ أن لا ندرك عوامل هذا التطور الا من خلال التأثيرات الفردية المباشرة بمعزل عن المسار العام للحركة الفنية التي يمكننا تتبع مراحل تطورها الحديثة منذ أواسط القرن التاسع عشر. وهذا التطور الفني ـ سواء في الرؤية أم في وسائل التعبير عنها ـ لا ينفصل بدوره عن واقع الظروف التاريخية والاجتماعية التي هيأت له.

ولئن كان سيزان قد مهد، أو كان من الممهدين للتكعيبية، وقدم لها بعض الحلول التشكيلية من خلال محاولته إعادة

«البنــاء وفــاقــاً للطبيعــة» Construction d'après nature، ومفهــومــه المبني عــلى «التحقيق والقيــاس» réalisation et modulation، فإن هدف التكعيبية يبقى مغايراً لما كان يسعى اليـه سيزان. فعـلى الرغم من أثـره الـواضـح في أعـمال بـراك وبيكاسو، كـالمناظـر الطبيعيـة الصافيـة من سنة 1908، وعـلى الرغم من تقيدهما الى حد كبير بالقانون الذي دعا الى تطبيقه، فإن ما توصلت اليه التكعيبيـة، حتى في مرحلتهـا الأولى، يبدو مناقضاً لتوجه سيزان ومنطلقاته الأساسية. فسيزان بقي مرتبطاً بـالطبيعـة وانطلق منهـا، وعمـد الى تـطبيق مبـادئـه إزاء هـذه الطبيعة من خلال إدراكه، كـما يدعي، للبنيـة الأساسيـة لكل ظاهرة طبيعية؛ وذلك كي تكتسب لوحته، في مجملهـا، وحدة منسجمة توضح العلاقات الداخليـة للمشهد الممثـل وعناصره الموضوعيـة. بينما لم تحـاول التكعيبية، مـع بيكـاسـو وبـراك، اللذين رفضا هذا التطبيق بالعـودة الى الطبيعـة، أن تتلمس في الأشيـاء المرئيـة سوى هـذه «البنيـة الأسـاسيـة»، لا من أجـل توضيح هـذه العلاقـات الداخليـة، بل للوصـول الى ماهيتهـا وجوهرها، في رأي هابسك، كما عبر عنه في كتابه **التكعيبية** في مقالة له عن «التكعيبية والـظواهريـة». وقد يفسر هـذه الحالـة التوجه العام لدى التكعيبيين نحو المظاهر التجريدية للأشيـاء، وتوقفهم عند الصورة الذهنية ـ لا المادية ـ القائمة على التنظيم البنيوي المتناغم ذي الأشكال الهندسية. ففي حين كان سيزان يبني هـذه الصورة بـالألوان تجسيـداً لإحساسـات مباشرة عـلى علاقة بالطبيعة المرئية، عمد بيكـاسو وبـراك الى الذاكـرة لبناء هذه الصورة ـ في المنظر الطبيعي أو الـطبيعة الصـامتة ـ بكثـير من التقشف اللوني. وهنا لجأ التكعيبيون الى وسائـل خاصـة، تجنباً للاغراءات اللونية والمظاهر الـبراقة، وبغيـة التركيـز على السمات الأسـاسية للأشيـاء. فاستبعـدوا الألوان المتممـة، التي أثارت اهتمام الانطباعيين، والتي تمسك بها سيزان، واختصروا عـدد الألوان، وعمـدوا الى توزيعهـا وفقاً لتقـابـل السـطوح: كـالبني الغـامق والبني الفـاتـح، والـرمـادي الحـار والـرمـادي البـارد... ويدعم هـذا التقابـل اللوني المبسط تأليف ذو بنيـة أسـاسية تكعيبيـة، ومسطحـات وضعت في اتجاهـات متعددة: أفقية، وعمودية، ومحورية، ودائرية. ولعل الغاية من تداخـل هذه العناصر البنيوية هو الربط بـين الموضـوع الممثل والخلفيـة التي يقوم عليها، وتحـويل شـاشة اللوحـة الى مساحـة مجزأة أو «مشبكـة» grillagé كـان لهـا دور كبـير في تـطور التكعيبيـة بعد ذلك، وأسهم في الابتعاد عن سيزان.

هكـذا تـوضحت، منـذ البـدايـة، المنطلقـات الاساسيـة، للتكعيبية، متمثلة في البحث عن نماذج تشكيلية جديـدة، وفي التخلي عن المفاهيم التقليدية للتصوير. وإن تكن هـذه النماذج مستمدة من الطبيعة، الا أنها تتخطاهـا، ولا تشكل تقليـداً لها أو محـاكاة. فـاستخدام وسـائل تشكيليـة قائمـة عـلى الخـطوط المتـداخلة والسطوح الملونـة، المتقابلة والمتراكبة، قـد أسهم في إدراك العـلاقة المتبـادلة بـين الأشياء من دون الاستعـانة بـأيـة منهجية تصويرية تقليدية.

التكعيبية التحليلية

في هذه المرحلة، المسماة تحليلية، 1909-1912، اتبع بيكاسو وبراك المنهج الذي توصـلا اليه سـابقاً، ولكن بشيء من «روح التقصي والتشريح للشكل» حسب تعبير الفرد بـار الذي وجد في محترفهما ما يشبه المختبر. ويؤكد هـذا التوجـه الجديـد، شبه العلمي، لدى هذين الفنانين، تقارب أعمالهما، لدرجة يصعب معهـا التمييز بينهـا، والنتائج الواحـدة التي تـوصـلا اليهـا في تطورهما المتوازيين. فاهتماماتهما تركزت، بعد سنة 1909، عـلى بلورة مفهـومهما للفضـاء التصويـري، بتفكيك عنـاصر العـالم الموضوعي، تحليلياً، داخل تقاطع الشبكة الفضائيـة التشكيلية المبنية بناء متآلفاً فـوق مساحـة اللوحة كلهـا. أي أن استخدام السـطوح المتقابلة أو المتقاطعة في تحديد السمات العامة للأشيـاء المصـورة، في المـرحلة الأولى، قـد تحـول، الآن، الى شبكـة فضائية أكثر تعقيداً تتألف من سطوح، أو مقسمات صغيرة جداً ومفككة، تتداخل فيها الـرؤية الجبهيـة، أو الأمامية Vue de face مع الرؤية الجانبية vue de profil للأشياء داخل المشهـد الواحد. لذلك، فالأشياء التي عوجلت تبعاً لهذه الطريقـة باتت عـلى شيء كبير من الغمـوض رغم احتفاظهـا، بعـد تفكيكهـا وتحويلها الى مقسمات أو سطوح صغيرة، بعناصرهـا الأساسيـة التي تـسمح للمشاهد بقراءتها والتعرف اليها: كالأنف أو العين أو الفم في الصـورة الانسانيـة، والميزات البـارزة في المـواضيـع الأخرى، مثل الكأس والقنينة، والآلـة الموسيقيـة وسواهـا من الأشياء الممثلة في اللوحات التكعيبية.

من الواضح أن ما يصوره الفنان التكعيبي ليس هو مـا يراه تماماً في الطبيعة، بل الفكرة التي تكونت لديـه عن الأشياء من خلال تحليله مختلف الأوضاع والأشكال الأساسيـة العائـدة الى كـل منهـا. ولـذلـك، تبـدو اللوحـة كـأنها لم تعـد عـلى صلة بالمشـاهد، لأن ما تمثله قد صور من دون اكتراث بالطريقة التي ينـظر اليه تقليـدياً. فـالفضائيـة الجديـدة، القائمـة على تعـدد السـطوح وتعدد الاتجاهات الأسـاسية (الأفقي، والعمـودي،

والمائل، وقوس الدائرة) والتقائها في نقاط مركزية مختلفة، تدفع المشاهد لأن يعيد تأليف اللوحة جمعياً، من خلال قراءته لعناصرها المفككة وفاقاً للمنهج التحليلي. وقد رافق هذا التحول في معالجة الأشياء وإعادة بنائها، تحول في ملونة الفنان التي باتت تقتصر على الألوان الحيادية الواحدية. ففي حين عولجت المساحة المصورة بطريقة كانت ما تزال إيهامية نسبياً في المرحلة السابقة ـ حيث كانت توضع عادة ألوان بنية في الجزء الأسفل وألوان رمادية خضراء أكثر اضاءة في الجزء الأعلى للتأكيد على تباين السطح الأول والسطح الخلفي ـ لجأ التكعيبيون الآن الى تداخل الأشكال الأساسية الخطية والى التباينات اللونية المتمثلة بالأسود والأبيض، والبني والرمادي إضافة الى بعض الصبغ اللونية الحارة كالبرتقالي، أو الباردة كالأزرق المخضر.

لكن التكعيبية، في مرحلتها التحليلية، لم تقتصر على تمثيل الموضوع من زوايا رؤية مختلفة، وتفكيكه أو تحويله الى سطوح صغيرة متواصلة ومتداخلة مع فضاء اللوحة كله، فثمة عناصر جديدة، غريبة عن التصوير، أدخلت الى العمل الفني، فزادته اغتناء بمفردات صورية لم تكن مألوفة من قبل. ومرة أخرى، كان لبيكاسو وبراك الفضل الأول في تطور التكعيبية والتوصل الى اكتشاف جديد هو الالصاق le collage. فكان براك أول من استخدم في بعض اعماله التكعيبية عناصر تشكيلية مستمدة من العالم المحسوس صورت بطريقة إيهامية، محاولاً أن ينقل الى اللوحة بعض مظاهر المواد كالخشب أو الرخام. وفي سنة 1911، أدخل براك، للمرة الأولى، الى عمله الفني، أحرفاً وأرقاماً تشبه الكتابات التي توضع على صناديق الفواكه وواجهات المقاهي. فلوحته **البرتغالي** تكاد تكون عملاً تجريدياً يقوم على تداخل الخطوط والسطوح الأحادية اللون، غير أن ما يلفت النظر فيها تمثله هو الأحرف والكلمات التي طبعت على القماش، في خطوة جديدة وأخيرة نحو الالصاق. وانطلاقاً من لوحات كانت **البرتغالي** النموذج الأول لها، تأخذ الكتابات على المساحة المصورة قيماً أكثر تعقيداً وتنوعاً تبعاً لتنوع الأعمال واختلاف الفنانين. فهذه العناصر التشكيلية الجديدة تتناقض، بوضوحها، وبانتمائها الى العالم المحسوس، مع التفكيك الموضوعي للشاشة التشكيلية، كما تتناقض مع الصفة المجردة للأفكار العامة التي تمثلها، لكن الأحرف والكلمات المضافة الى اللوحة، تدعم، في الوقت نفسه، وبالقدر ذاته ـ وبسبب تمزيقها وفقدان الرابط الذي يجمع بينها ـ تدعم الطابع المجزأ للوحة، وتكتسب قيمة الدلالة التي تؤكد بدورها أن العمل الفني استنباط وليس محاكاة.

إن استخدام هذه العناصر المجتزأة من الواقع المحسوس قاد بيكاسو، في أوسط سنة 1912، الى أول عمل إلصاقي فعلي، عندما ألصق قطعة من القماش المشمع بلوحته **طبيعة صامتة ذات الكرسي المقشش**. والحقيقة أن اختبارات الفنانين في هذا المجال لم تتوقف عند هذا الحد. فلجأ بيكاسو وبراك الى استخدام الأحرف والكتابة المطبوعة على الورق والمضافة الى اللوحة تبعاً لتقنية «الورق الملصق» papier collé الذي جعل العمل الفني على علاقة مباشرة بالواقع الذي كانت التكعيبية قد ابتعدت عنه. وعمد خوان غريس الى الصاق قطعة مرآة بلوحته **المغسلة**، بينما جمع بيكاسو في اللوحة الواحدة بين مواد مختلفة، كالخشب والورق المقوى (كرتون)، والأسلاك الحديدية... وينتقل الالصاق من التصوير الى النحت مع ارشيبنكو وزادكين، ويأخذ أبعاداً جديدة بعد ذلك مع فنانين لا ينتمون بالضرورة الى التكعيبية، أمثال مرسيل دوشان وكورت شوتيرز (راجع السريالية).

لا شك في أن هذه المواد الغريبة، المستخدمة في مجال الالصاق، قد اخضعت للتأليف العام للوحة وأصبحت جزءاً منه، فبعد أن عزلت عن الواقع الذي كانت تنتمي اليه أصلاً، لم تعد تعني ما كانت تمثله، واكتسبت دلالات جديدة ترتبط بطبيعة العمل الفني. غير أن إدخال مثل هذه المواد غير المألوفة الى العمل التشكيلي كان بمثابة بدعة في نظر الجمهور، كما أن تخلي الفنان عن أدوات فنه، كالفرشاة وألوان الأنبوب، لم يكن مقبولاً، ولم يجد الفنان من يدافع عنه سوى الشعراء، امثال ريفردي، وابولينير، وآراغون، وتزارا... فاعتبر ريفردي استنباط الورق الملصق وإدخاله مجال التصوير بمثابة «علاج ضد التسمم» وخلاص من «استعباد العجينة (اللونية) والفرشاة». وأكد ابولينير أن باستطاعة الفنان أن يستخدم ما يريد من المواد: «غلايين، طوابع بريدية، بطاقات بريدية، ورق لعب، ورق ملون، صحف».

التكعيبية التأليفية

إن التقنية القائمة على الالصاق وادخال مواد غريبة ـ كالرمل والجص وسواهما ـ الى اللوحة قاد التكعيبية الى تحول جديد كان قد مهد له بيكاسو وبراك منذ أواسط 1912. ففي أعمالها لتلك المرحلة، لم يعد الموضوع ليقتصر على الصورة الايهامية، أو يرتبط بظواهر الأشياء بقدر ما يرتبط بعالم الأفكار، على الرغم من علاقته بالطبيعة. فهذه المحاولة

الساعية الى تمثيل الحقيقة بواسطة الاشارة لا الخداع أو الإيهام البصري، قادت بدورها الى المرحلة الثالثة من تطور هذه الحركة الفنية، أي التكعيبية التأليفية، القائمة على التحليل التأليفي لعناصر مختارة ذات دلالة. ومع الانتقال الى التكعيبية التأليفية، ما بين عامي 1912-1914، شهد العالم الغربي، وباريس خاصة، بداية انطلاقة فنية غنية في تشعب اتجاهاتها وتنوع تقنياتها التي جاءت لتعوض، كما قيل، عن جفاء التكعيبية التحليلية، وافتقارها الى اللون، وابتعادها عن العالم الموضوعي.

وفي هذه المرحلة الأخيرة من تطور التكعيبية، يصبح خوان غريس من أبرز الممثلين الفعليين للأسلوب الجديد. وعلى الرغم من أن أعماله الأولى، من سنة 1911، لا ترتبط إلّا هامشياً بالتكعيبية التحليلية، فقد لجأ هذا الفنان الاسباني، منذ أواسط 1912، وبعد أن استنفد الامكانات المنطقية للمنهج التحليلي، الى أسلوب جديد يتعارض سواء مع موقف بيكاسو الأكثر عفوية، أم مع موقف براك الأكثر منهجية. فاهتمامه الكبير بالرياضيات ودراسته لها بتعمق دفعاه نحو صيغ أكثر تجريدية، كان ابولينير قد وصفها سلباً بقوله: «فن قوي جداً وفقير جداً، فن ذهني في أساسه، لا يعبر اللون سوى دلالة رمزية خالصة». بيد أن هذه الملاحظة، وإن كانت تلخص بعض ملامح أعمال غريس، فإنها لا توفيها حقها، كما أنها لا تحدد الصفة الرئيسية لعمله، المتمثلة في مقدرته على الجمع بين العناصر المستمدة من الطبيعة والبنية المستقلة للمدى التصويري. وهو إذ يعمل على صياغة أشكاله بدقة ووضوح، يبدأ أولاً بتجريد بنية اللوحة وتنظيمها هندسياً، ثم يدخل اليها الموضوع الذي يبقى على صلة واضحة بالطبيعة، بحيث تتآلف الأشكال، كما أعاد الفكر إنتاجها، مع البنية الأساسية للسياق الهندسي. ويشرح الفنان نفسه هذه الطريقة فيقول: «اعمل بواسطة عناصر الفكر، وبواسطة المخيلة، فأحاول أن أجعل حسياً ما هو مجرد، وانطلق من العام الى الخاص، أي أنني انطلق من فعل تجريدي لأصل الى الحدث الحقيقي. وفني هو فن تأليفي، فن استدلالي، كما قال رينال».

إن هذا الأسلوب الذي وصف بالتكعيبية، واتبعه أيضاً كل من بيكاسو وبراك بكثير من الأحكام، كان له أثر عميق جداً على تطور الفنون اللاصورية لما بعد الحرب. وهنا تكمن فعلاً أهمية التحول الكبير، الذي أحدثته التكعيبية في مسار الحركة الفنية في العالم الغربي. فباستخدامها عناصر صريحة وواضحة، مستمدة من العالم المرئي، وموضوعة داخل أطر هندسية تجريدية، إنما أرادت التكعيبية أن تجعل من هذه العناصر نعوتاً أو إشارات تولد لدى الناظر صوراً تذكره بأشياء حقيقية من دون أن تمثلها فعلاً: كعروق الخشب المصقول التي ترتبط في عين المشاهد بشكل الطاولة، والأدوات الموسيقية التي تذكر بالموسيقيين... وبفضل هذه التقنية الجديدة، نصل الى «الصورة ـ الفكرة»، «image-pensée»، أو «الصورة ـ الذكرى»، «image-souvenir»، الموجودة عند مستوى مخيلة المشاهد، والممثلة للحقيقة عن طريق الاشارة اليها بواسطة عناصر استمدت منها أو اجتزئت، من دون اللجوء الى ايهامية علم المنظور أو التجسيم.

3 ـ ما بعد التكعيبية:

كانت التكعيبية، في الفترة ما بين عامي 1912-1914، قد حققت الجزء الأساسي من اكتشافاتها. وإن كان ممثلوها قد انتجوا، خلال السنوات التالية، أعمالاً جميلة وناجحة تؤكد استمرارها حتى ما بعد الحرب العالمية الأولى؛ إلا أنها توقفت، عملياً، حوالي السنة 1914، ولم تستنبط شيئاً جديداً بعد هذا التاريخ. وحتى في مجال الأدب، فإن الشعراء، الذين رافقوا التكعيبية، وارتبطوا بها، وتبنوا أفكارها الجمالية ـ أمثال: غيوم ابولينير، وماكس جاكوب، وبيير ريفردي، وأندريه سالمون، وبليز سندرار ـ قد قالوا كل ما عندهم قبل سنة 1920. لا شك في أن الحرب قد تركت أثراً مباشراً على تطور هذه الحركة، وأسهمت في تفكك جماعة التكعيبيين، في فرنسا، حوالي السنة 1920، ممهدة لظهور تيارات جديدة انتقل اليها الدور الطليعي في مجالي الأدب والفن. وحتى ممثلوها أنفسهم، أو بعضهم، كانوا قد تخطوها بدورهم، أو غابوا عنها: فرجع بيكاسو الى فرديته الخاصة، بينما ترك دوشان وبيكابيا التكعيبية، فرجع الأول الى الواقع نفسه من خلال ما أسماه «الأشياء الجاهزة» «ready-made»، حوالى السنة 1913، بينما بدأ الثاني، في الوقت نفسه تقريباً، مرحلته الميكانيكية الممهدة للدادائية. وكان براك الذي توقف عن التصوير سنة 1914، ولم يعد اليه الا بعد عام 1917، قد اتبع اسلوباً جديداً بني على مزيج من التكعيبية والسيزانية وعلى رؤية خاصة بالفنان.

ورغم أن بيكاسو قد أنجز، خلال الحرب، أعمالاً هي من الأكثر جرأة والأكثر تخيلاً في التكعيبية التأليفية، فقد حاول الابتعاد عن التكعيبية، متبعاً، منذ 1915، أسلوباً ذا طابع كلاسيكي لا يخلو أبداً من القوة التعبيرية. وفي حالات

أخرى، عمد الفنان الى الجمع، في العمل الواحد، بين هذا الأسلوب الكلاسيكي وبين الأشكال التكعيبية، كما في **عرض دياغيليف**، من سنة 1917. ذلك أن بيكاسو قد اكتسب نوعاً من الاستقلالية إزاء الأسلوب الذي لم يحدد عمله، مما أتاح له أن يدخل بعض نتاجه السابق في النزاعات المعاصرة: فإلى جانب اللوحات التكعيبية التأليفية وما تعكسه من تجارب خاصة بالفنان، تظهر من جديد صور الهزليين والصور الشخصية المأساوية من المرحلة السابقة للتكعيبية. ولعل أهم أعماله التي تمثل أقصى ما توصلت اليه التكعيبية التأليفية، بل ما توصل اليه بيكاسو، وفاقاً لتوجهاته الأخيرة، هي: **ثلاث نساء حول النبع**، **والموسيقيون الثلاثة**، من سنة 1921.

أما فرنان ليجه فكرس نفسه، منذ بداية العشرينات، لانتاج أعمال كبيرة جمع فيها بين مبادىء التكعيبية وما توصلت اليه المستقبلية والصفائية من تفسير خاص للعالم الحديث. قبل ذلك كان فرنان قد اكتشف أعمال سيزان ونظرياته، وتقيد، الى حد كبير، بمقولته الشهيرة التي تنص على ضرورة معالجة الطبيعة بواسطة الاسطوانة والكرة والمخروط. فالأشياء كما تتمثل في أعماله، لم تفقد صلتها بمظاهرها الأساسية، على الرغم من التحوير الشكلي ذي الطابع التكعيبي الذي أضفى عليها ملامح الصور الميكانيكية والأشكال الهندسية الجامدة، كما في **الغابة**، من سنة 1910، **والعرس**، **والمدخنون**، من سنة 1911. لكن ليجه يتبع، بعد هذا التاريخ، لغة تشكيلية أكثر تحرراً، اذ يبتعد عن هذا الجانب الروائي، ويشدد على أهمية الأشكال الهندسية الأساسية بحيث تتحول لوحته الى رموز للمظاهر الآلية في عالمنا المعاصر.

قريب من ليجه الفنان الألماني أوسكار شلمرّ الذي تبنى التكعيبية وقدم صوراً خاصة عنها. فعمله يكاد يقتصر على الصورة الانسانية، مبيناً، من خلالها، الصلات القائمة بين الأجسام الممثلة وفضاء اللوحة. ومن هذا التقابل بين الأجسام الميكانيكية الطابع يولد احساس بالحركة، المحور أو الموضوع الأساسي لهذا العمل التشكيلي. لذلك يقتصر تمثيل الأشخاص على المضمون الأساسي لها، بعد أن حولها الفنان الى صور ذات طابع آلي فضائي لا هوية لها. فنان الماني آخر اتبع، في العشرينات أسلوباً مماثلاً هو ويلي بومايستر Baumeister الذي نظر أيضاً الى الانسان انطلاقاً من واقعه الحديث وارتباطه بالآلة. ففي أعماله لهذه المرحلة، تزول الحواجز بين الصورة الانسانية والاشياء، كما تزول الفوارق بين الوظيفة العضوية البشرية والوظيفة اللاعضوية الآلية، ويصبح الرجل نفسه جزءاً من الآلة أو الماكنة التي اكتشفها الانسان وانتهت بأن استوعبته.

وفي هذا الاطار نفسه، تبدو الصورة التي قدمها جاولنسكي في نهاية العشرينات أكثر غرابة وإثارة. فقد جمع هذا الفنان الروسي - وهو الذي ارتبط بجماعة الفارس الأزرق - بين مرحلتي التكعيبية، التحليلية والتأليفية، وكان على صلة المقطع الذهبي والاتجاهات الرمزية كما تمثلت في أعمال موريس دوني وبول سيروزيه. فنتاجه الفني يعبر، من خلال الشكل الصافي ذي الطابع التجريدي واللونية المتألقة، عن رؤية داخلية صوفية تميزت بها بعض الأعمال لما بين الحربين. ففي تحليله للوجه الانساني وتحويله الى نسب صافية ومجردة، يفقد الانسان صفته المادية لينحصر في علاقة ذهنية تفصله عن كل ما هو خارجي.

وهكذا، فإن الفنانين الذي بقوا متمسكين بالتكعيبية قد تابعوا اختباراتهم؛ إما لبلورة طريقة خاصة بهم، مع براك وفيون، وأما للتأكيد على ما توصلوا اليه سابقاً، مع ليجه ودولوني، وأما لتحويل التكعيبية نحو فن ذي طابع زخرفي. فنانون آخرون، ممن وصفهم بيكاسو بأنهم لم يكونوا ابداً ذات يوم تكعيبيين، أمثال اندريه لوت، حاولوا تكريس التكعيبية في أكاديمية جامدة من خلال ما عرف باسم التكعيبية المحدثة. وإن تكن التكعيبية قد جذبت اليها، في الأشهر الأخيرة من الحرب، الشعراء الشباب أمثال سوبو، وأراغون، وبروتون، وتزارا، وعدداً من الفنانين الجدد - أمثال: ماسون، وميرو، وماغريت - الذين مارسوا نوعاً من التكعيبية الخاصة بهم، الا أن ذلك لم يحصل، الا لأن التكعيبية قد باتت «حركة يصعب تجنبها، وللخروج منها لا بد من دخولها» في نظر اندريه ماسون.

4 - الحركات الفنية التي رافقت التكعيبية:

بيد أن توقف التكعيبية لا يعني أبداً أنها لم تكن الا حلقة في اطار التطور الفني العام، فأثرها وانتشارها يؤكدان أنها قد أحدثت انقلاباً حقيقياً في المفاهيم الفنية، وإن جزءاً كبيراً من حركة التطور الفني، قد ارتبط بها أو انطلق منها. ومنذ بداياتها، كانت أعمال ممثليها وآراؤهم مدار بحث ونقاش في الأوساط الفنية والأدبية، وتأسست، سنة 1910، أول مجموعة من الفنانين التكعيبيين أمثال: دولوني، وغليزه، وليجه، ولوفوكونيه - الذين تطور نتاجهم، بتأثير من بيكاسو وبراك والنظريات الجمالية الجديدة المتداولة، نحو التكعيبية التحليلية.

بيد أن أعمالهم ـ وهي التي عرضت في القاعدة 41، وفي قاعات أخرى من معرض 1911 ـ لم تقدم في معظمها سوى شبه سطحي مع أسلوب بيكاسو وبراك؛ اذ، بدت، في حالات كثيرة، وكأن الشكل الهندسي للتأليف قد أضيف الى موضوعات استمدت مباشرة من الطبيعة. ولكن نجاح التكعيبيين في هذا المعرض قد اسهم في مضاعفة حجم الحركة، فانضم اليها عدد آخر من الفنانين، أمثال: ارشيبنكو، وبيكابيا، ولافريني، والأخوة دوشان (جاك فيون، ومرسيل دوشان، ودوشان فيّون)، الذين تحول محترفهم الى مركز لقاء للفنانين والأدباء المهتمين بالرياضيات والنظريات الكلاسيكية، من الذين اسهموا في تطوير فكرة المقطع الذهبي la section d'or. وكان المعرض الذي أقامته هذه الجماعة سنة 1912، في صالة بيوثيا، أهم المعارض التي اقتصرت على التكعيبيين، وضم ما يزيد على المائتي لوحة، مجسداً مراحل تطور التكعيبية في السنوات الثلاث التي خلت.

ولكن، على الرغم من نجاحها الكبير وما حظيت به من تقدير واعجاب، تعرضت التكعيبية للنقد، وواجهت أزمات داخلية وانشقاقات بسبب تعدد الاتجاهات وتناقض الآراء. فنظر البعض الى التكعيبية التحليلية على أنها مغلقة، صعبة التفسير، واعتبرها فقيرة الألوان لتوجهها نحو اللون الواحدي monochrome، وتجنبها التنوع في التباينات اللونية التي تحول الانتباه عن الأهداف الأساسية في نظر التكعيبيين. غير أن ذلك لا ينفي أن التيارات الجديدة التي وقفت ضدها وأعلنت معارضتها للمنهج التكعيبي قد انطلقت منها أو تأثرت بها. ذلك أن ممثلي هذه التيارات، التي عاصرت التكعيبية أو أتت بعدها مباشرة، قد أدركوا أهمية الثورة التكعيبية قبل الإعلان عن اتجاهاتهم الجديدة، كما جسدتها الصفائية والأورفية في فرنسا، والمستقبلية في ايطاليا، والتشكيلية المحدثة في هولندا، والتفوقية والبناءوية في روسيا، وغيرها من الحركات الفنية المنتشرة في أنحاء مختلفة من العالم الغربي. ولعل ما يفسر هذا الأثر الكبير للتكعيبية على تطور الفنون التشكيلية الحديثة، هو إنها حركة أرادت أن تكون شاملة، تجمع بين مختلف مجالات الابداع، كالتصوير والنحت والشعر والموسيقى، وتعبر، من خلالها، عن «حالة فكرية»، حسب عبارة خوان غريس. فالتكعيبية حركة جماعية أسهم ممثلوها، فنانون تشكيليون وشعراء، في العمل على بلورة رؤية جديدة للعالم والانسان. وجميع الحركات التي ارتبطت أو تأثرت بها، أو انبثقت عنها، كانت تسعى، هي أيضاً، الى «اتحاد القوى» لمختلف الفنون، من خلال الجمع في اطار واحد بين التصوير والنحت والشعر والموسيقى والعمارة... وإن كانت هذه الحركات قد اعتبرت التكعيبية «ناقصة»، إلا أن أياً منها لم تنف أهمية الثورة التي أحدثتها.

الأورفية

في كتابه **المصورون التكعيبيون**، يتكلم ابولينير عما أسماه الأورفية Orphisme، مشيراً بذلك الى الفنانين الذين أشادوا بغنائية اللون وأولويته، وأعلنوا عن موقفهم من التكعيبية التحليلية، وما أدت اليه من تقشف لوني وصرامة منهجية. فرغم أنها انطلقت منها وتأثرت بها في رؤيتها للأشياء وفي طريقة معالجتها لها، جعلت الأورفية من اللون الوسيلة التشكيلية الأساسية في اللوحة. فاللون وحده يصبح «الشكل والموضوع في آن»، حسب تعبير روبير دولوني، أبرز ممثلي هذا التيار الفني. وبالتركيز على أولوية اللون، اللون الصافي، يصبح من الممكن تجسيد الضوء، والايهام بالحركة، والتعبير عن المدى الفضائي بطريقة جديدة قوامها تباين الألوان. لذلك عمد دولوني الى تحليل فضاء اللوحة باستخدام دوائر لونية متباينة، متتابعة أو متراكبة، محاولاً التوفيق بين الأشكال الهندسية المتناغمة للتكعيبية والقيم التعبيرية التي يولدها تجاور ألوان الطيف أو تقابلها. ذلك أن دولوني ـ وهو المطّلع على النظريات العلمية الخاصة باللون، والمتّبع للآراء المتداولة بشأن القضايا الفنية ـ قد انطلق مما توصلت اليه قبل ذلك الانطباعية المحدثة، مع سوراه وسينياك، من نتائج مهمة على صعيد اللون، من دون أن يتخلى عن اهتمامات التكعيبيين بمسائل الشكل. أي أن تمسك الأورفية باللون لم يمنعها من الاهتمام بالمقطع الذهبي وما يمثله من قيم هندسية، يمكن استخدامها لبناء اللوحة وفق مقاييس علمية تسهم في تحديد النسب بين الأشياء وتناغم أجزائها. بيد أن هذا المبدأ الأساسي الهندسي لا يشكل هدفاً بذاته بالنسبة الى الأورفية. وإن هي اتبعته، فإنما كي تدعم الحدث المصور، مع الاحتفاظ باللون عنصراً بنيوياً أساسياً في العمل الفني.

وهذه الطريقة في التعامل مع اللون، قد ميزت الأورفية عن التكعيبية وجعلتها على صلة بمفاهيم المدرسة التعبيرية. ذلك أن الطريقة المتبعة في استخدام الألوان وتوزيعها في مساحات دائرية ـ في أعمال روبير وسونيا دولوني، قد هيأت لانتقال النظر من زاوية ملونة الى زاوية أخرى وفقاً لتجاور هذه الألوان

وتباينها، وما يولد ذلك، في عين المشاهد، من شعور بالحركة والمدى التشكيلي. ولعل موضوع الحركة وعلاقتها باللون هو ما يبعد دولوني والفنانين الذين اتبعوا طرقاً مشابهة (أمثال: التشيلي كوبكا، والأميركي رايت، والروسية سونيا ترك، زوجة دولوني) عن التكعيبية ذات الطبيعة الساكنة (في مراحلها الأولى). ولذلك وصف دولوني نفسه بـ «هرطوقي التكعيبية»، وأشار في كتاباته الى «النقاشات الطويلة» مع اولئك «الذين استبعدوا الألوان عن ملونتهم، وافقدوها عنصر الحركة...».

فاللوحة نفسها، كما يفهمها دولوني، اذن، هي عبارة عن رسالة صامتة، غير متحركة، الا أنها تولد، لدى المشاهد، انطباعاً بالحركة التي تنوب هنا عن الأشكال الموضوعية على الرغم من التزامها بها. وهو اذ يصور الأشياء كإنما نظر اليها من زوايا رؤية مختلفة ومتبدلة، تبعاً لموقع المشاهد، إنما يعبر دولوني عن مبدأ التزامن simultanéisme الذي أشار اليه ابولينير، وأثار، منذ سنة 1907، اهتمام بيكاسو وبراك وجميع التكعيبيين. وهذا المبدأ الذي تبناه فنانو المستقبلية، يجد فيه دولوني تطابقاً مع رؤيته للأشياء وتفسيره لها تشكيلياً، ويجعل منه منطلقاً أساسياً لجماليته، اذ يعتبر أن فكرة التزامن هي في تزامن مختلف الألوان وتداخلاتها وما تمثله من حركة فضائية متواصلة تلاحظ بوضوح في لوحته برج ايفل، من سنة 1912، المجسدة لمختلف مراحل النظر الصاعد تدريجاً من قاعدة البرج الى قمته. أي أن فكرة التزامن التي تشكل حالة ذهنية تجمع بين الذاكرة والرؤية لدى بوتشيوني، رائد المستقبلية، وتعبر عن حضور متزامن للشكل والخط واللون في أعمال فرنان ليجه، هي بالنسبة الى دولوني تفاعل ألوان يكتسب بفضله الشكل واللون دلالتها في اللوحة. فالتصوير، في نظره، لا يرتبط تقنياً سوى باللون وتباين الألوان المتجاورة؛ لأن كل لون يتبدل تبعاً لما يجاوره، ولا يكتسب قيمه التشكيلية الا بتباينه مع لون آخر يقابله أو يجاوره. فاللون الأزرق، مثلاً، يبقى نسبياً، وهو ليس أزرق الا بمقدار ما يتباين مع الأحمر، أو الأخضر، أو البرتقالي، أو الرمادي... وبفضل هذه التباينات اللونية تتحول الشاشة التشكيلية الى مساحة متحركة، حيث يقتصر موضوع اللوحة على التمثيل الهندسي لانعكاسات ألوان الطيف نفسها. ولذلك بدت أعمال دولوني، بعد سنة 1912، وكأنها لا تمثل شيئاً سوى دوائر لونية، في مساحات صغيرة مجزأة، ذات طابع تجريدي، وباتت بفضل ذلك، تشغل مكانة بارزة في تاريخ التصوير، حيث كان لها أثر كبير على فناني تلك المرحلة، أمثال مارك، وشاغال، وكوبكا، وعلى التيارات الفنية اللاحقة التي اهتم ممثلوها، في أوروبا أو اميركا، بهذا الأثر البصري للون.

الصفائية

منذ سنة 1912، تجمع عدد من الفنانين، من جماعة المقطع الذهبي، حول جاك فيون، وأعلنوا عن رغبتهم في بناء اللوحة على أسس واضحة؛ كما ظهرت منذ ذلك الحين، اتجاهات أكثر واقعية وأكثر تمسكاً بظواهر الأشياء وهويتها، مع خوان غريس، وماركوسيس، وميتسنغر، ولوفوكونيه... من الذين تبنوا، مع ذلك، القاموس الشكلي للتكعيبية التأليفية، ولكن لأغراض تزينية. غير أن رد الفعل المباشر على التكعيبية ومنهجها في معالجة الأشياء تمثل في حركة فنية جديدة ذات أهداف واضحة ومحددة، عرفت باسم الصفائية **Purisme**. وقد وضع اسسها النظرية المصور اوزنفان Ozenfant بالتعاون مع المهندس المعماري جانيري الذي عرف بعد ذلك باسم لوكوربوزيه Le Corbusier. فنشرا معاً كتاباً بعنوان ما بعد التكعيبية، كبيان للحركة الجديدة، وأقاما معرضاً لأعمالها. والصفائية التي تدعي أنها وضعت قوانين أساسية للفن تسعى الى أن تجعل منه لا استثناء، بل قاعدة عريضة يصلها الجمهور، كما في القرون الوسطى، وتطالب بالعودة الى الأشياء المرئية نفسها، لتنقل الى اللوحة سماتها الأولية والأساسية، من دون تحوير أو تشويه، وتعيد، بذلك، الاعتبار الى الموضوع كما يرى ويعرف من خلال التجربة اليومية، وليس كما يصوره التكعيبيون من مختلف جهاته في آن. فأعمال الصفائيين كادت تقتصر، في حالات كثيرة، على الطبيعة الصامتة، وبخاصة الأشياء ذات الأشكال الواضحة والمحددة: كالقنينة، والكأس، والإبريق... واهتمت بالخط الصافي، الجلي، الذي يحدد أطر هذه الأشياء ويحافظ على هويتها الشكلية العامة، الثابتة، النموذجية. وهنا ندرك ما اتصفت به من جدية وتزمّت الطروحات الصفائية النظرية التي تشدد على أهمية بناء اللوحة بشكل واضح ومنظم، وفاقاً لثوابت تشكيلية ووسائل بنيوية وقياسية محددة. لذلك لم يتبن سوى عدد قليل من الفنانين مبادىء الصفائية التي اقتصرت مفرداتها التشكيلية على القنينة والكمان والإبريق... وعلى اللون الأصفر، والترابي، والأزرق السماوي. بيد أن ذلك لا ينفي تأثيرها ودورها في تطور الحركة الفنية وما حققته في مجال الهندسة المعمارية بفضل لوكوربوزيه.

التصوير الماورائي

حركة أخرى تبحث أيضاً عن البساطة في الأشكال وعن السحر الملازم لها هي الحركة التي عرفت باسم التصوير الميتافيزيقي Pitura metafisica. وأبرز المدافعين عنها الايطالي جورجيو موراندي الذي اتبع المبادىء نفسها التي وضعها اوزنفان، وذلك في مجموعة من اللوحات بعنوان **طبيعة صامتة ميتافيزيقية**، على حد تعبيره. ففي هذه الأعمال التي انتجها منذ بداية العشرينات وحتى سنة 1958، تناول الفنان أشكالاً أولية مبسطة، هي من الوضوح بقدر ما هي موضوعية. غير أن موراندي يتخلى بعد ذلك عن هذه «الأهداف الماورائية» ليعيد الى عالمه الممثل شيئاً من الاحساس بالشكل واللون، محاولاً التوفيق بين القيم الفضائية والمنظورية. ومن هذه الزاوية، يعتبر موراندي أحد أبرز مصوري **الطبيعة الصامتة** لهذا القرن.

وهكذا، فإن المبادىء الصفائية المعارضة لما أتت به التكعيبية من تشويه وتحوير للأشياء، قد أدت الى ظهور تيارات جديدة اقتربت من التصوير الايهامي في تفسيرها للعالم المرئي وإدراكها له. وإننا لنجد مثل هذا التوجه نحو الأشكال ذات الطبيعة الكلاسيكية المبسطة في أعمال بعض الفنانين المعاصرين، أمثال: موديغلياني، وكارا، وكازوراتي، في ايطاليا، ودران وسوزان فالادون في فرنسا، والكسندر كانولدت، واوتوديكس في المانيا. وهذه المعارضة الواضحة للتجريد يمثلها فنانون المان من الذين تبنوا ما عرف باسم الموضوعية الجديدة New Sachlichkeit. وتحت هذا العنوان، الموضوعية، نجد اعترافاً بواقع جديد كان لودفيك مايندر قد طالب به منذ سنة 1920، معتبراً أنه لا يمكننا أن نبدع فنياً من دون أشكال العالم المرئي.

المستقبلية

المستقبلية Futurisme ظاهرة ايطالية بالدرجة الأولى، قامت على خلفية سياسية تجسد طموحات ايطاليا الاستقلالية. بيد أن ذلك لا ينفي دورها الفني وانتشارها الواسع وصلاتها بالتيارات الفنية المعاصرة، كالتكعيبية، والأورفيه في فرنسا، والتعبيرية في المانيا، والاشعاعية Rayonnisme في روسيا... وهي، كالتكعيبية، حركة شملت مختلف النشاطات الثقافية، كالأدب والتصوير والنحت والموسيقى. مؤسسها الشاعر مارينتي الذي أصدر، في **لوفيغارو** الفرنسية، سنة 1909، بياناً من أحد عشر بنداً يحث فيها الشعراء على رفض الماضي، والتغني فقط بمظاهر العالم المعاصر، مدعياً أنه، بذلك، يضع أسس المستقبلية، أي المفهوم الشعري الموجه نحو المستقبل. ولكن، على الرغم من توجه هذا البيان الى الشعراء، فإن أثره كان أكثر شمولاً، اذ تبناه عدد من الفنانين الايطاليين ـ أمثال بوتشيوني، وكارا، وبالا، وسيفيريني ـ الذين أصدروا بدورهم بيانات متلاحقة ومماثلة في مضمونها للبيان الأول.

لكن المستقبلية حركة قصيرة الأجل، بقيت على صلة بالتكعيبية ولم تثبت في مواجهتها رغم ادعائها بأنها تخطتها. غير أن ما يميزها هو محاولتها التعبير عن الحركة انسجاماً مع مواقفها الرافضة لكل أشكال التقليد، ومطالبتها بتمجيد كل أشكال الابتكار، ودعوتها الى الثورة ضد طغيان التعابير المطاطة، كالتناغم والذوق السليم... **فنقاد الفن مضللون وبدون نفع**، و«**المتاحف: أماكن عامة ننام فيها إلى الأبد إلى جانب كائنات مكروهة ومجهولة**». وانطلاقاً من هذا الموقف إزاء تراث الماضي، ومن الدعوة الى الثورة على السلفية، مقابل الاشادة بمعالم الحياة الحديثة والتمسك بها، حاولت المستقبلية ـ سواء في عملها النظري أو في نتاجها الفني ـ التعبير عن مظاهر الحضارة الحديثة، بادخال اكتشافاتها وانجازاتها العلمية في سياق المسائل التي تناولها الفنانون المستقبليون في نقاشاتهم، وتحويلها الى مصادر الهام لعملهم الفني. ففي بياناتهم أعلن المستقبليون عن اعجابهم الكبير بنتاج العلم الحديث، كالسيارة، والقطار، والطائرة... وصرحوا بأن «روعة العالم تحلت بجمال جديد، جمال السرعة، وأن سيارة مزمجرة... اجمل من **انتصار ساموتراس**» (وهو تمثال يوناني في غاية الجمال، من القرن الثاني ق. م.). واهتمام المستقبلية بالحركة والسرعة إنما هو محاولة للتعبير عن «دينامية الحياة الحديثة»، حياة الفولاذ، والحمى، والكهرباء، والسرعة الجنونية. ويؤكد هذا التوجه اختيار المستقبلين عناوين للوحاتهم ذات دلالة واضحة، مثل **دينامية لاعب الكرة**، **الأشكال الوحيدة للاستمرارية في الفضاء**، **ترنح عربة**، **الشارع يدخل البيت**، **سيارة وضوضاء**، **طيران السنون**، **معركة فوق خليج نابولي**...

لكن الحركة، كما يفهمها ممثلو المستقبلية، غالباً ما تأخذ الطابع النظري، وتقدم الفكرة على الادراك البصري والانفعال. فوسائلهم التزمت بتجزئة المساحة التشكيلية الى سطوح متداخلة، على غرار ما فعل التكعيبيون، ليجه ودولوني خاصة، وبقيت الحركة لديهم ـ كما لاحظ بوبير، في كتابه L'Art *cinétique* الصادر في باريس، 1970 ـ في نطاق ما

يمكن أن يسمى «حركة مفهومية» وفي موقع وسط بين الحركة الموضوعية في الانطباعية أو التكعيبية وبين الحركة الذاتية في التعبيرية. لكنها حركة دينامية في نظر بوتشيوني الذي يعتبرها مبرراً لوجوده، وحافزاً لنضاله ضد التقاليدية: «رغبتنا في التعبير عن الحقيقة لا تتوقف عند الشكل واللون التقليديين فالحركة لن تكون، بالنسبة الينا لحظة توقف للدينامية العالمية: ستكون، فعلاً، إحساساً دينامياً خالداً، وكل شيء يتحرك، وكل شيء يعدو، وكل شيء ينمو بسرعة. والصورة ليست أبداً ساكنة أمامنا، فهي تظهر ثم تختفي باستمرار... هكذا فإن لحصان السبق عشرين رجلاً لا أربع أرجل، وحركاتها مثلثة».

هكذا فإن بوتشيوني، أبرز ممثلي المستقبلية، يعمل على إيجاد معادلة فنية حديثة للحركة والسرعة، سواء في عمله التصويري أم في كتاباته النظرية. وللتعبير عن هذه الحركة، استخدم الفنان في مجال النحت، مواد مختلفة يولد تقابلها شعوراً بالحركة، كما في اندماج رأس ونافذة، أو في رأس + بيت + ضوء. بينما يلجأ في التصوير، للغاية نفسها، الى المنظور الاسقاطي والخطية المتحركة والضوء. ويصل بعد ذلك خلال عامي 1912-1913، الى الجمع بين هذه الدينامية الخطية وتنظيم مساحة اللوحة بواسطة القيم اللونية.

وقد يكون جياكومو بالاّ ـ وهو من الأوائل الذين انضموا الى المستقبلية ـ أقل تطرفاً، لكنه لم يكن أقل اهتماماً بالحركة، من حيث هي عنصر تشكيلي. فقادته اهتماماته هذه، وملاحظاته للدينامية الخاصة التي توصلت اليها السينما، الى دراسات منهجية تحليلية للعناصر الخطية الحركية وللترجرجات اللونية والضوئية، كما تعكسها الأعمال التي انتجها منذ سنة 1909، مثل: **فتاة تركض على الشرفة، وطيران السنون**. ومن جهته، شدد كارلو كارا على دينامية الماء والنور والحشود... بينما وقف جينو سيفريني، الأكثر اتصالاً بالوسط الفني الباريسي، ضد التحليل البنيوي للأشياء كما مارسته التكعيبية.

ولعله في هذا المجال ـ أي مجال التعبير عن الحركة ـ تكمن الأهمية الحقيقية للمستقبلية. فعلى الرغم من توقفها مع بداية الحرب، كان لها أكثر من مجرد قيمة ظرفية، فقد اسهمت بشكل مباشر في دفع عجلة التطور الفني في المراحل التالية من القرن العشرين، ومهدت لما عرف بعد ذلك باسم الفن الحركي، القائم على التسجيل الخطي والشكلي الملون وفقاً لتتابع الحركة.

مصادر ومراجع

- Apollinaire, G., *Les Peintres cubistes, Méditations esthétiques*, 1913, nouvelle éd. Cailler, 1950 et Hermann, Paris, 1965.
- — *Œuvres complètes*, vol. 4, éd. Balland et Lecat, 1966.
- Delaunay, R., *Du cubisme à l'art abstrait*, Paris, 1957.
- Barr, A., *Cubism and Abstract Art*, m.o.m.a., Ney York, 1936, 1974.
- *Picasso, 50 Years of His Art*, m.o.m.a., New York, 1946.
- Fauchereau, S., *La Révolution cubiste*, Denoël, Paris, 1982.
- Fry, E., *Le Cubisme*, Bruxelles, *La Connaissance*, 1968, éd. originale en anglais, *Cubism*, London, 1967.
- Gleizes, A. & Metzinger, J., *Du Cubisme*, Figuière, Paris, 1912.
- Golding, J., *Le Cubisme*, trad. de l'anglais, René julliard, Paris, 1962.
- Gray, C., *Cubist Aesthetic Theories*, Baltimore,J. Hopkins Press, 1953.
- Habasque, G.,*Le Cubisme*, Genève, Skira, 1959. « Cubisme et phénoménologie», in *Revue d'ésthétique*, t. II, fasc. 2, Paris, 1949.
- Jullian, R., *Le Futurisme et la peinture italienne*, Paris, 1966.
- Kahnweilier, D.H., *Juan Gris, sa vie, son œuvre, ses écrits*, Gallimard, Paris, 1946.
- — *Les Années heroïques du cubisme*, Braun, Paris, 1950.
- *La Peinture française et l'art nègre*, Klinckieck, 1968.
- Laude, J., *Les Arts de l'Afrique noire*, Livre de Poche, Paris, 1966.
- Martin, M.W., *Futurist and Theory*, 1909-1915, Oxford, 1968.
- Ozenfant, A. & Jeanneret, P., *Après le cubisme*, Commentaires, Paris, 1918.
- Paulhan, J., *La Peinture cubiste*, Deoël-Gonthier, Méditation, Paris, 1971.
- Perruchot, H., *La Vie de Cézane*, Hachette, Paris, 1956.
- Pierre, J., *Le Cubisme*, Rencontre, Lausanne, 1966. ترجم الى العربية بعنوان: الفن التكعيبي، منشورات عويدات، بيروت، 1983.
- Schwartz, P.W., *Cubism*, Preager, New York, 1971.
- Serullaz, M., *Le Cubisme*, P.U.F., Paris, 1967.
- Stein, G., *Picasso*, Bourgeois, Paris, 1978.

محمود أمهز

التناسخية

Metempsychosis = Transmigration
Métempsychose
Seelenwanderung

يرجع التناسخ إلى مراحل التفكير الأسطوري واللاهوتي والميتافيزيقي للإنسان في محاولته تحديد الأفكار عن حياته وموته ومصيره وعلاقة ذلك بالثواب والعقاب، الفناء والخلود.

والمفهوم غاية في الغموض، وتتعدد المصطلحات الدالة عليه مما يشوه معناه. فمن اليونانية Metempsychosis أخذت الانكليزية والفرنسية Metempsychose ويستخدم أكثر في الانكليزية تعبير الولادة الثانية Rebirth، وانتقال الروح Transmigration والاحياء والبعث Palingensis أو تعدد الحيوات أو التجسدات المتكررة. ويستخدم أيضاً اصطلاح Reincarnation كما في الموسوعة البريطانية. وكل هذه المصطلحات تنطوي على فكرة الوجود ـ السابق Pre-existence الذي يعني تجسد الروح البشرية مرة أخرى. فمن الخطأ إذن الحديث عن تقمص الأرواح Transmigra-tion of soul أو كما في العربية تناسخ الأرواح أو التقمص أو الاستحواذ أو الهيمنة، لأن الروح واحدة لا تتناسخ، بل تولد من جديد أو تعود للتجسد. ومن هنا يكون اصطلاح العودة للتجسد أو مذهب الولادة الثانية أفضل من التناسخ الذي إذا صح يكون تناسخ أبدان لا أرواح. وينبغي أيضاً التمييز بين الاختلافات في مفهوم العودة للتجسد Reincarnation والتنقل Transmigration وتعدد الحيوات أو التجسدات المتكررة Metempshycosis.

وقد انحدر الينا هذا المذهب منذ العصور القديمة، حيث يرجعه البعض إلى حضارة الاتلانتك المندثرة أو إلى بابل وأشور والحضارة المصرية القديمة. لكنه سمة الشعوب الهندية التي لا ترى فيه قانوناً حتمياً ينتقل فيه الروح الانساني من الجسد الفاني إلى آخر جديد، بل عقبة مهمتنا، التغلب عليها كما توضح **الأوبانيشاد**. على الإنسان أن يحاول ولا ييأس فسيولد من جديد ليحاول مراراً، وفي النهاية سيتجاوز التناسخات ويتحرر من دولاب الحياة والموت. هذا ما تبشّر به الديانات والعقائد الشرقية والاسرار الاورفية والفيثاغورية اليونانية. ونجده في بعض تفسيرات التراث المسيحي والاسلامي، كما نجده في الآداب المختلفة بدءاً **بألف ليلة حتى الممسوخ** لكافكا **والخرانيت** ليونسكو. **صورة دوريان غراي ومسخ الكائنات** أوفيد، وسنيكا وغيرهم. بل إن التناسخ استخدم أحياناً لخدمة أغراض استعمارية (الميرزا غلام أحمد القادياني)، وأحياناً كأساس اجتماعي لأفكار ثورية للتقدم الانساني (فوربيه وليروا).

أولاً ـ الهنود، البداية الاسطورية للتناسخ:

عقيدة التناسخ علقت في أذهان الهنود منذ أقدم العصور، والهند هي الأرض الأصيلة لها، فالتناسخ علم النحلة الهندية، وعنها أخذ الكثيرون فانتقلت إلى اليونان وايران وما من ملة من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ. ويعني التناسخ أن تتكرر الاكوار والأدوار إلى ما لا نهاية، ويحدث في كل دور مثل ما حدث في الأول. والثواب والعقاب في هذه الدار لا في دار أخرى لا عمل فيها. والأعمال التي نحن فيها إنما هي أجزية على أعمال سلفت منا، فالراحة والسرور مرتبة على أعمال البر التي سلفت منا، والغم والحزن مرتبة على أعمال الفجور التي سبقت منا، وهكذا إلى أن يحصل من النفس والمادة كمال الغرض. فالأرواح غير مائتة ولا متغيرة وإنما تتردد في الأبدان.

ونشأة هذه العقيدة ليست لها مصادر واضحة، حيث كثرت حولها الافتراضات التي تنسبها إلى المجتمع البراهمي الآري من الهند، ورغم أن عقيدة التناسخ مستقلة عن العرق وعن مستوى ثقافة القائلين بها، فإن افتراض نسبتها إلى الهنود ليس إلا تفادياً لحل المشكلة المتعلقة بمصدرها. حيث يحيط الشك في أصل الاعتقاد في انتقال الروح من جسد إلى جسد، حيث لم يظهر في بداية الحضارة الهندية لدى الآريين، وبالتالي غير موجود في **الفيدا**. ومن **البراهمنانس والأوبانيشاد** نجد فقط انتقال الأرواح من بعض مناطق السماء أو الأرض ـ حسب ما تستحقه من المصير. فالأرواح القادمة من الأرض في طريقها إلى السماء تمر أولاً في القمر وتبقى فيه، ومنه يرحل بعضها بعد فترة من الزمن إلى السماء، وبعضها الآخر يرجع إلى الأرض مع الأمطار، يمتلىء القمر عند وصول الأرواح إليه ويأخذ في النقصان عند رحيلها عنه. ذلك هو الشكل الأول والبسيط الذي يظهر للتناسخ.

وقد روجت الطبقة الكهنوتية الآريّة والتي سميت باسم براهما أسطورة لتفرض بها نفوذها على الشعب الآري وتضمن وجودها في قمة الطبقات في الهند، وأدخلت مبادىء للعقيدة لم تكن موجودة. والأسطورة تزعم أن من الإله خرجت أربع درجات من البشر: من رأسه أفضل الناس وأقدسهم وهم الكهنة والبراهما، ومن ذراعه جاء الملوك والمحاربون (الاكشترية) ومن فخذيه أرباب المهن الذين يوفرون العيش للكهان والملوك (الفيشية) ومن قدميه جاءت بقية الناس (الشودرا) السفلة أو المنبوذون الذين يخدمون الطوائف الثلاث السابقة. ولا يصح انتقال فرد من طبقة إلى أخرى. وجاءت عقيدة التناسخ لاستحكام هذه القوانين وتثبيتها، ولإقناع هذه الطوائف بأن تدرجاتها الطبقية جزاء أعمالها في الحياة الأولى ونتيجة لها. فالصالح المطيع سيجازى في الحياة الأخرى، لأن الروح من براهما خالدة لا تموت بموت الإنسان، بل تنتقل لجسد طفل ولد لتوه. فإذا كانت ممن يحيون حياة صالحة ولدت

في طائفة أعلى، أو العكس فتولد في طائفة أدنى مرة بعد أخرى في انسان عليل ليشقى طوال حياته عقاباً له؛ بل قد يولد حيواناً. فجزاء الخير خير وجزاء الشر شر. هذا هو قانون الكارما: أي الثواب والعقاب.

ولقد صور كتاب الهندوس المقدس منوسمرتي نظرية التناسخ بصورة محددة هكذا:

«. . . نتيجة للسيئات التي يرتكبها الإنسان يترتب مصيره في الحياة المقبلة، فالسيئات العقلية والذهنية يولد مذنبوها في طائفة المنبوذين، والذنوب النفسية والقلبية يولد مرتكبوها طيوراً أو حيوانات، والذنوب الجسمانية يولد مقترفوها جماداً» (منوسمرتي، تعريب احسان حقي 79-695) وهنا تظهر عقيدتا التناسخ وكارما وصلتهما بالنظام الطبقي، فالجزاء العقلي قد صيغ بدقة حتى لا يحسد المنبوذون الكهنة والطبقات العليا ولا يثورون عليهم، بل يقتنعون بالوضع الراهن باعتباره نتيجة أعمالهم العقلية الفاسدة في الحياة السابقة، ويحاولون تدارك الأخطاء والذنوب المرتكبة ضد الآريين، والتسابق في خدمة هذه الطبقات وطاعتها حتى يصبحوا مثلها في الحياة القادمة. وقد نالت عقيدة التناسخ شهرة كبيرة طغت على العقائد الأخرى. ومنذ ذلك الحين احتل فشنو مكان الصدارة لدى الآريين وحل محل براهما، كما أصبح كل من راما وكرشنا إلهين عظيمين تجسد فيهما فشنو.

والديانة الجاينية Jainism التي استمدت اسمها من Jina (المنتصر على الشهوات)، وهو البطل العظيم ماهافيرا Mahavira لقب الأمير فيرادمانا الذي ترك قصره بعد وفاة أبويه هائماً على وجهه لمدة 12 عاماً في الغابات والجبال متفكراً في عقيدة البراهما التي تبين له أن الكثير من تعاليمها خاطىء، وجاءت دعوته كرد فعل عنيف ضدها وضد التناسخ الذي ظهر للتفرّقة بين فئات الشعب الدرايدي. ورغم أنه كان لـ: ماهافيرا 24 سلفاً من العابرين، أي الذين عبروا ممرات التناسخ واجتازوا محيط التقمص وهجرة النفوس وانتقالها، إلا أن الجاينية ترفض التناسخ.

وفي البوذية اتخذ بوذا موقفاً من التناسخ الذي كان إشكالاً معقداً بالنسبة إليه، وتساءل «لو أنني وأنا خاضع لاحكام الميلاد، وقد رأيت بؤس الحياة بعيني، ماذا لو كرست حياتي للبحث عن سعادة من لم يولد بعد، والجد في وقف عجلة الحياة كلها، والسعي وراء راحة النفس في عالم الخلود؟». . . إن سبب شقاء الإنسان هو ذلك التعاقب اللانهائي للولادة والموت، في تيار الوجود المضطرب حياة ورغبة وخيبة وموت، تؤدي إلى سلسلة أخرى من الحياة والرغبة والخيبة والموت من غير توقف أو راحة. فمشكلة الحياة تنحصر في لانهائيتها، فكل مخلوق تتجسد روحه ثانية في مخلوق آخر. . . لو استطعنا وقف الولادة، ولكن ما الذي يمنع ذلك؟ السبب هو قانون الكارما أي العقاب على ذنوب الحياة الحاضرة، عندما نولد من جديد ونبعث في حياة أخرى. «إن عليك أن تقمع رغباتك الذاتية، وأن تحيا حياة عدل كامل ورحمة كاملة مع اخواتك في الخليقة، وتجعل هدفك أن لا تقوم على خدمة الجنس البشري وحده، بل على خدمة الكائنات الحية جميعاً. ذلك لأننا لا يمكن أن نهرب من الكارما، أو الجزاء الذي نستحقه، فكل عمل من أعمال القسوة والظلم له عقابه، ليس في جهنم مستقبله وإنما في حياة ثانية على الأرض، فحينئذ يمكن أن نخلص أنفسنا من قيود سلسلة الميلاد المتواصل، ونحصل على راحة النفس الأبدية أو النرفانا». وكان بوذا يشفق على كل الكائنات الحية، لأنه كان يتحد بنفسه معها، فقد كان يعتقد، أنه خلال عملية التناسخ، يمر كل واحد منا خلال أشكال كثيرة من الكائنات: حيوانية وبشرية معاً، ونتيجة لذلك يربطنا جميعاً رباط مشترك من العذاب. يقول: «لقد بلغت اسمى درجات المعرفة وأنني ألاقي هذه المرة ولادتي الأخيرة على الأرض، إذ بتحرري من الألم قد أزلت التقمص، ولن أولد مرة أخرى بعد ذلك، لقد منعت عودتي للحياة لأدخل في السكينة الدائمة أي النرفانا».

تخلص بوذا من عقيدة التناسخ، وحاربها في تعاليمه التي تعد ثورة على الكهنوتية الآرية. لقد أبطل التناسخ، لكنه لم يأت ببديل ايجابي مما يحيط عقيدة الآخرة في البوذية بالغموض. إلا أن موقفه هو رفض وتجاوز للتناسخ ودورة الموت والميلاد. وقد أعجبت الحركة البهاكتية (الدراوبدية في الأصل) بتعاليم بوذا، فهي تهدف إلى القضاء على عقيدة التناسخ الكهنوتية وتقضي على النظام الطبقي وتدعو للمساواة. لذلك اعتبرت بوذا هو الآخر إلهاً تجمد فيه فشنوا كما تجسد من قبل في راما وكرشنا. وبهذا دخل بوذا في طور جديد إلى البهاكتية، ثم انتشرت هذه العقيدة في أنحاء الهند من بعده.

ثانياً ـ اليونان، التحول الفلسفي للتناسخ:

ونجد لدى اليونان تردداً في التحول من الفهم الاسطوري إلى الفهم الفلسفي للتناسخ. ولا شك أن أصولاً شرقية ظهرت بوضوح عند كل من أورفيوس وفيثاغورس وأفلاطون. والتشابه بين الدين الهندي والأورفية يرجع إلى أن كلاهما أخذ من مصدر واحد هو القبائل الشمالية في أوروبا، ويرى فون شرودر أن للهند تأثيراً بلا شك في الأورفية. ويرجح

هيرودوتس مرور هذا التأثير بالحضارة المصرية القديمة، التي نبصر بعض ملامح التناسخ بين ثنايا أساطيرهم الدينية. فنضال حورس أقدم الآلهة المصرية ضد عدوه سيث صورة رمزية توضح النضال الذي يتجدد كل اثنتي عشرة ساعة بين الليل والنهار، والذي يخرج منه (عين النهار) بصورة متكررة. وعملية التحول أو بدقة عملية التناسخ Transmigration، التي صار حورس بمقتضاها مقترناً بابن اوزيرس،عملية غاية الصعوبة في التفسير. وكل ما يمكن قوله إن أوزيرس وكان في الأصل إلهاً للنباتات أو ربما كان شجرة تحول إلى رمز للخصوبة وكان مقروناً بالعالم السفلي من أجل تصعيد الحياة الطبيعية في المناطق السفلى وكان على نفس المستوى مقروناً بالنيل نفسه. وفي أقدم الأساطير نجد أوزيرس الميت عاد للحياة عندما تلقى عين حورس ابنه، وكانت شخصية أوزيرس لا تمثل لأنها تملك قوة بث الحياة في الغير فحسب، بل لأنه يدمج في نفسه أيضاً قوة غيره من الآلهة حتى كادت مكانته تفوق مكانة رع.

وهناك نصوص مصرية قديمة ترجع إلى 300 ق.م تشير إلى التناسخ، نجد فيها: «قبل مولده عاش هذا الطفل وليس الموت نهايته. الحياة تجيء وتروح كالشمس عندما يبدأ نهارها من جديد». وتحوي بردية أنانا Anana (320 ق.م)، أن: «الانسان يعود ثانية إلى الحياة عدة مرات ولكنه لا يذكر حيواته السابقة، إلا في الحلم أحياناً أو كفكرة مرتبطة بَحادثة سابقة ولا يمكنه أن يحدد زمان هذه الحادثة أو مكانها، لكنه يعلم فحسب أنها حادثة مألوفة عنده وفي النهاية ستتكشف له كل حيواته السابقة». ويعتقد هيرودوتس أن المصريين عام 450 ق.م كانوا يتقبلون فكرة دورة التجسدات، فقد كانوا يؤمنون بأن ثمة حياة ثانية للإنسان في عالم آخر وأن الروح تعود في الوقت الذي يستأنف فيه الميت حياته الثانية، والروح لا تقضي هذه المدة الطويلة في فراغ بل انها تلم بطائفة من المعلومات والمعرفة والخبرة، ومن أجل ذلك تتجسد في أجنة حيوانات مختلفة وبعد أن تستنفد أغراضها من رحلة المعرفة والعلم تعود إلى جسدها الآدمي لتحل فيه وتستأنف حياتها الثانية في العالم الآخر فإذا لم تجده أو يكون قد تحلل، لم تستطع أن تتلبس فيه، حلت في جنين لتستأنف به حياة جديدة على الأرض. (عبدالقادر حمزة: **على هامش التاريخ المصري** جـ2، مرجريت مري: **مصر ومجدها الغابر** نقلاً عن هيرودوتس الكتاب الثاني، فقرة 123، 142). ويرى توماس بلفينش Th. Bulfinch في كتابه **عصر الأساطير** The Age of Fable أن نظرية تقمص الأرواح التي أخذت بها الفيثاغورية كانت مصرية النشأة.

وفي الأورفية: تتميز النفس عن البدن الذي يعد قبراً أو سجناً لها وهي العنصر الديونيسوسي الإلهي، وغاية الحياة أن نجنح نحوها حتى يحين وقت تحررها، وبمفارقة الروح البدن لا تبلغ مقرها في الحال، بل تسبح في العالم السفلي وتذهب إلى أحد ينبوعين بجانب مقر زيوس أحدهما إلى اليسار يجب تجنبه لأنه ماء النسيان تشربه النفوس التي سوف تعود إلى هذه الحياة أما الثاني ففيه ماء الذاكرة. وقبل بلوغ النفس مقرها الأخير تقف بين يدي برسيفوني ملكة العالم السفلي وتلتمس العودة إلى جنسها الذي طردت منه، وحين ترق لها وترسلها إلى مقر الأبرار تكون النفس قد خرجت عن الدائرة، دائرة التناسخ وعليها أن تتبع قواعد معينة فإذا تطهّرت بلغت السعادة الدائمة في صحبة الآلهة أما إذا تدنست تناسخت.

ويعد مذهب فيثاغورس حركة اصلاح للأورفية التي كانت بدورها اصلاحاً لديانة ديونيوس، ويذكر ديكيارخوس أن فيثاغورس كان يعلم أتباعه مذهب التناسخ والدورة الزمانية وقرابة الموجودات الحية كلها. فالروح خالدة وحين تتحرر من الجسد تعود إلى موطن الموتى وتبقى هناك حتى تعود إلى العالم لتسكن جسماً آخر، ونظرية التناسخ ترتبط بالثواب والعقاب في ما يتعلق بأعمال البشر وهي السبب الذي دفعهم إلى تحريم ذبح الحيوان. ويذكر زينوفان في أشعاره أن معاصره فيثاغورس أوقف شخصاً عن ضرب كلب يعوي لأنه عرف فيه صوت أحد أصدقائه.

وأوفيد يصور فيثاغورس يخاطب تلاميذه قائلاً: «لا تموت الأرواح أبداً ولكنها تغادر موطناً لتسكن آخر وأنا نفسي أتذكر أنني في زمن الحرب الطروادية كنت بورفوريس وسقطت برمح منلاوس وأخيراً إذ كنت بمعبد يونو بأرغوس تعرفت على تراس معلقاً هناك بين غنائم الحرب، كل الأشياء يعتورها التغير، ولكن لا يفنى أي شيء فالروح تتردد هنا وهناك منتقلة من بدن حيوان إلى جسم انسان. مثلما يتشكل من الشمع تماثيل معينة وبعد ذلك يصهر ويعاد تشكيله من جديد إلى تماثيل أخرى لكنه دائماً هو نفس الشمع، كذلك الروح وهي نفسها دائماً لكنها ترتدي في أوقات مختلفة أشكالاً مختلفة». (**مسخ الكائنات**، ترجمة ثروت عكاشه، الفصل 15). ويذهب هرقليدس - من أتباع أفلاطون - إلى أن فيثاغورس كان يؤمن بوجود نفسه في أجساد أخرى سابقة تبدأ من هرمس إله الحكمة ثم ايثاليدس بن هرمس ثم ايفوروبس ثم هرمويثموس ثم خيروس الصياد ثم فيثاغورس. وأن هرمس طلب من ايثاليوس أن يهبه كل ما يريد ما عدا الخلود فاختار التذكر، ومن هنا تذكر ما كان يعرفه في وجوده السابق.

وكان امبادوقليس ـ أبرز ممثلي الفلسفة الطبيعية، القرن الخامس ق. م ـ مثل فيثاغورس فيلسوفاً ونبياً وعالماً في آن معاً، ويزعم في نفس الوقت أنه إله كما في قوله «أتيتكم كإله متوج» إلا أن وصفه لنفسه كإله لا يعني أنه خلص من عجلة التناسخ فهو يذكر أنواع الحياة السابقة التي عاشها، فقد وجد أولاً في غلام، وفتاة، وشجرة وطائر وسمكة أي أنه قد طاف في أنواع مختلفة من الحياة. يقول موضحاً اعتقاده في التناسخ: «إن لقوة الضرورة راعياً ينطق بلسانها وللآلهة نظاماً قديماً أزلياً أقسموا الايمان على المحافظة عليه محافظة تامة. ذلك هو أنه كلما زل شيطان من الشياطين التي كتب لبقائها زمن محدد فغمس بالخطيئة يديه في الدماء، قضي عليه بأن يشرد ثلاث مرات كل مرة مداها عشرة آلاف سنة، فلا يأوي خلالها إلى مساكن المنعم عليهم وخلال تلك الفترة كلها يقضى عليه بأن يولد في شتى ضروب الكائنات الحية الفانية، وأن يستبدل بطريق من طرق الحياة الشقية طريقاً آخر من طرق الشقاء، فالهواء العنيف يدفعه إلى البحر، والبحر يلفظه إلى اليابسة، واليابسة تقذفه في أشعة الشمس المشتعلة، وتعود الشمس فتطوح به من جديد إلى أعاصير الهواء. وبعض الناس يحظى في النهاية بالنعيم الابدي في رفقة هؤلاء الآلهة ولعل هؤلاء هم الذين يترفعون عن الخطيئة خلال التجسدات الكثيرة التي تظهر فيها أرواحهم».

وأفلاطون يذكر في فيدون «إن النفس إذا تطهرت عن علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشابه طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية. بينما الذين اندفعوا وراء الشر والفجور والسكر ولم تدر في خلدهم فكرة اجتنابها سينقلبون حيراً وما إليها من صنوف الحيوان» (ص 154) وهو. . . «ثابت الإيمان بحقيقة العودة إلى الحياة وبأن الأحياء يخرجون من الموتى وبأن أرواح الموتى مابرحت في الوجود، وبأن الأرواح الخيرة أوفى من الأرواح الشريرة جزاء» (ص 137).

وخلود النفس في فايدروس يعتمد على نصيبها من الصلاح وقدرتها على الرؤية الحقيقية. «إن كل نفس توصلت إلى رؤية بعض الحقائق تسلم من الشرور حتى الدورة التالية، وإذا ظلت قادرة على الاحتفاظ بهذه الرؤية تظل بمنأى عن أي أذى أما إذا اقتصرت على تتبع الآلهة وضلت الرؤية فتثقل وتسقط على الأرض كما يقتضي القانون. والنفس ذات الرؤية الشاملة تستقر في فيلسوف محب للحكمة أو للجمال. أما الدرجة الثانية من النفوس فتستقر في ملك يحكم بالقانون أو في محارب ماهر في القيادة، أما الدرجة الثالثة فتحيا في سياسي أو رجل أعمال ومال، أما الدرجة الرابعة فهي لرجل محب للتمرينات الرياضية أو مُعنى باصلاح الجسم. والخامسة لعراف أو رجل عكف على طقوس العبادة، أما السادسة فتناسب شاعراً أو فناناً، والسابعة توافق صانعاً أو مزارعاً، والثامنة لمحترفي السفسطة أو فن خداع الجمهور، أما التاسعة فهي لطاغية، (ص 76). ويفترض أفلاطون أن بين مجموع الرجال رجلاً سلك حياة عادلة فإنه يثاب على ذلك، أما من لم يلتزم العدل يلقى أسوأ العقاب، لأنه لا يمكن للنفس العودة إلى النقطة التي جاءت منها الا بعد عشرة آلاف سنة ولا يمكن أن ترجع لها الأجنحة قبل مضي هذه المدة ولكن يستثنى من ذلك من كان فيلسوفاً.

وفي طيماوس **Timaeus**: «النفس الآثمة من حيث الجبن والنذالة تعود إلى جسم امرأة وإذا كانت آثامها سوء سلوك فتعود إلى أجسامها طيور وإذا كانت جهلاً تتقمص اجسام الحيات والأسماك أو الديدان». وفي الجمهورية يقدم لنا أسطورة آير ابن ارمنيوس الذي يحدثنا عن رحلة الأرواح بعد الموت حين فارقت بدنه روحه، يقول آير إن الطريقة التي كانت النفوس تختار بها حياتها كانت تؤلف منظراً يستحق أن يرى، ذلك لأن الاختيار كان يتقرر في معظم الأحيان على أساس الحياة السابقة التي كان يحياها المرء. احدى النفوس تختار حياة بجعة وكانت تلك في وقت ما نفس أورفيوس ورأى نفس ثاميراس الشاعر تختار حياة بلبل، وبجعة تختار حياة انسان واختارت النفس التي كان ترتيبها العشرين حياة أسد وكانت تلك نفس اجاكس بن بتلامون، وقد أبت تلك النفس أن تتخذ صورة الانسان، وتلته نفس اغاممنون الذي يكره البشر لما لاقاه من الآلام فاستبدل بحياته حياة نسر. وأما نفس اتلانتا فقد أتى دورها في منتصف الطريق تقريباً واختارت لنفسها حياة رياضي، ورأى بعدها نفس أبيوس Epéius (صانع الحصان الخشبي الذي فتح طروادة) وهو ينتقل إلى امرأة صانعه ونفس المهراج ثيرسيبس اتخذت لنفسها جسم قرد، وآخر اختيار ترك لنفس أوديسيوس الذي خففت من طموحه ذكرى جهوده السابقة حتى أنه قضى وقتاً طويلاً يبحث عن حياة هادئة لا يعرفها أحد» (ص 394).

ويتحدث افلوطين Plotinus 205-270 (في المقال الثالث من التساعية الرابعة) «عن الإشكالات المتعلقة بالنفس، وعلى أي نحو ترد إلى البدن. فهي تدخل عليه على نحوين: فقد يحدث أن تكون النفس قد وجدت من قبل في جسم وعندئذ تغير الجسم وتنتقل من جسم غازي أو ناري إلى جسم يابس

(ص 188) والنفس بقوة وجودها تسود الأجسام وتولدها، وتنتقل بها إلى أية حالة تشاء دون أن يكون للابدان أية قدرة على الوقوف في وجه ارادتها. . والنفس لا تهبط دائماً بنفس المقدار، بل يزيد هبوطها تارة وتبقى تارة أخرى حتى بالنسبة للنوع الواحد من الكائنات فكل منها تهبط إلى بدن قادر على تلقيها وهي تنتقل إلى البدن الذي تحمل له أكبر قدر من التشابه فتدخل بدن انسان، وأخرى جسم حيوان وتختلف كل منها عن الأخرى» (ص 194).

ثالثاً ـ العصور الوسطى، الدين والتناسخ:

تباينت ردود الافعال تجاه التناسخ من المسيحية والإسلام بين قبول وتأييد من جهة، ورفض وهجوم من جهة أخرى بينما شق البعض طريق البحث الموضوعي والعرض المحايد لعقيدة التناسخ. ونتناول هنا موقف المسيحية (ومصادرها في اليهودية) أولاً. ثم نبين الاتجاهات المتعددة في التناسخ التي ظهرت في الفكر الإسلامي.

أ ـ التناسخ في المسيحية: يرجع في بعض الجوانب إلى مصادر يهودية في العهد القديم من خلال مفهوم «الرجعة» فكرة رجعة الروح بعد الموت، وفيها يعود الافراد بنفس أجسادهم إلى الحياة وعرزا (عزيز) كاتب شريعة موسى عاد للحياة بعد موته بمائة عام. وكذلك هارون أخوموسى الذي آمنوا برجعته واستئنافه للحياة من جديد. وكان الاعتقاد في التناسخ شائعاً عند الفريسيين Pharisees كما يتضح من ملاحظات المؤرخ اليهودي يوسيفوس الذي تحدث عن الجنود الذين فضلوا الانتحار على أن يأسرهم الرومان والذين قيل لهم:

«لستم تذكرون أن سائر الأرواح النقية التي تعيش طبقاً للناموس الإلهي قد عاشت في أدنى الاماكن السماوية وعلى مر الأزمنة تبعث ثانية لكي تعطى أجساماً نظيفة، ولكن أنفس أولئك الذين ألقوا بأنفسهم إلى التهلكة قد قضي عليها بالبقاء في أصقاع مظلمة في الأرض السفلى» (عن جيوفري هدسون، العودة للحياة Reincarnation). وتظهر العقيدة التناسخية بشكل بارز عند الكابالا. وفي كتاب الزهر أو النور نقرأ: «أن الأرواح كلها خاضعة لتجربة الرجعة إذ إن الروح يجب أن تدخل مرة أخرى في الجوهر المطلق الذي منه انبثقت. . . ولكن لكي تتم هذه الغاية وتكمل يجب عليها أن تنمي جميع الكمالات وتحسنها. . أي أن الجرثومة أو النطفة التي زرعت فيها ينبغي أن تبلغ أعلى درجات الكمال، وإذا هي لم تحقق هذه الحالة خلال حياة واحدة وجب عليها أن تبدأ من جديد في حياة ثانية وثالثة، وهكذا إلى أن تنال الدرجة التي تناسبها للوصول أو التوصل إلى رحاب الله».

وفي المسيحية يظهر هذا الاعتقاد في الرجعة أو التجسد في أن يوحنا هو التجسد الجديد للنبي ايليا، كما أكد ذلك لهم السيد المسيح في انجيل متى اصحاح 17 : (1-13) وهناك العديد من الاشارات توضح التناسخ: سفر التكوين 25 : 23، الأمثال (8 : 22-23) أرميا (1 : 5) لوقا اصحاح 9 : (7-9) يوحنا 3 : (1-8) 85 (23-33) متى 11 : (2-15) ورسالة بولس الرسول الى أهل رومية 9 , (8-15) ـ ولدى آباء الكنيسة القديس جوستين Justin وكليمان السكندري St. Clement (150-220)، الذي بيَّن التناسخ في رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية. وتحدث عنها في كتابه **Exhortation to the Pagans**، حيث يقول: «لقد كنا موجودين قبل تأسيس هذا العالم بزمن طويل».

وقد أثر ذلك بوضوح في تلميذه أوريجين Origenus 185-254 الذي رأى في كتابه **Contre celsum**: «أنه أكثر التئاماً مع العقل أن نقول مع فيثاغورس وأفلاطون وامبادوقليس إن كل نفس لم تدخل الى الجسد لأسباب غامضة بل بحسب ما تستحقه طبقاً لأعمالها السابقة، ويرى أنه من المنطق أن تكون النفوس الخيرة قد أصبحت ذات حق في الحصول على أجساد مزودة بصفات أسمى من أجساد الآخرين». وفي كتابه المبادىء *De Principis* يقول: «إن كل نفس تجيء إلى هذا العالم وقد تقوت بالانتصارات التي حازتها في حياتها السابقة، أو قد ضعفت بالهزائم، ومكانها في هذا العالم يتوقف على ما تستحقه من مجد أو خزي بحسب حسناتها أو سيئاتها السابقة، وعملها هو الذي سيحدد مكانها في العالم التالي». إلا أن هذا الموقف لم يوافق الكنيسة والدول، فأصدر الامبراطور جستنيان قراره عام 543 بإدانة موقف أوريجين رغم أنه توفي منذ قرنين سابقين. وكان ذلك تمهيداً للمجمع المسكوني الثاني بالقسطنطينية الذي أدان لتعاليم أوريجين وحذف التناسخ من اللاهوت المسيحي: «واعتبر مجدفاً أو ملحداً من قال أو فكر أن نفوس البشر كانت توجد من قبل وانحرفت وبالتالي أصبحت أرواحاً خاطئة واستحقت أن ترسل في أجساد أرضية كعقاب لها».

ورغم هذا القرار اعتنق كثير من آباء الكنيسة التاليين التناسخ مثل: سينوسيوس Syenesios والقديس جيروم هيرونيموس Jerome وأوغسطين Augustin أبرز فلاسفة

المسيحية الذي يتساءل في اعترافاته: «ألم أولد في جسد آخر أو في مكان ما قبل دخولي بطن أمي؟». ويقرر القديس غريغوار Gregoire «أنها ضرورة حتمية أن النفس يجب أن تعالج لتبرأ وتطهر، وإذا لم يتم هذا في أثناء حياتها على الأرض فلا بد أن يتم في حيوات قادمة». وهذا ما يؤكده لوتوسلافسكي في كتابه **Pre-Exictence and Reincarnation** حيث بيّن أن بعض رجال الاكليروس بدأ يعلن أن العودة للتجسد لا تخالف المذهب الكاثوليكي وأن باسافللي Passavalli رئيس الأساقفة كان يقوم بتعليم هذه العقيدة علانية.

ب ـ اتجاهات التناسخ في الإسلام: التي تظهر من كتب الفرق والملل والأديان والنحل تدور حول تبني وتأييد التناسخ أو الرفض والتكفير والهجوم، بينما اتخذ فريق ثالث التناسخ كحقيقة تحتاج إلى البحث والعرض الموضوعي. وتبين كتابات الشهرستاني وابن حزم والبيروني والبغدادي والمسعودي القائلين بالتناسخ وتحدد اتجاهاتهم:

1 ـ القول بالتناسخ:

وفيها يظهر العديد من الأسماء والفرق التي نادت بالتناسخ. وأول من نادى بذلك من المسلمين أحمد بن حائط قبل عام 232 هـ الذي قال بالكرور، أي تناسخ الأرواح. ويرى أن الله تعالى خلق الخلق من أبدان صحيحة وعقول سليمة في دار نعيم فمن أطاعه في كل ما أمر به من التكليف أقره بها ومن عصاه أخرجه منها إلى النار وهي دار العذاب الدائم. أما من أطاعه في بعض ما أمر به وعصاه في البعض الآخر فإنه يخرجه إلى الدنيا ويلبسه فيها بعض هذه الاجسام التي هي قوالب كثيفة للروح. فيتجسد في صور مختلفة بالقدر الذي كانت عليه معصيته في دار النعيم الأولى. وإذا تمخض عمل الانسان والحيوان عن طاعات مطلقة فإنه يرد إلى دار النعيم التي خلق فيها أولاً. أما إذا تمخض عمله عن معاصٍ فإنه ينقل إلى النار، دار العذاب الدائم (البغدادي، **الفرق بين الفرق**، الاسفراني، **التبصرة في الدين**). وتبعه في القول بالتناسخ كما يذكر المسعودي كل من: ابن باقوس، جعفر القاضي، أبو مسلم الخراساني، ومحمد بن زكريا الرازي والحلاج، والسهروردي حكيم الإشراق، وأصحاب أبي يعقوب المزايلي، ومحي الدين بن عربي، وأبو جعفر محمد بن علي الشلمغاني المعروف بابن أبي الغرائز.

فقد عرض السهروردي 539-632هـ للتناسخ في جميع كتبه، إلاّ أنه كان قلقاً متردداً في تقرير موقف ثابت له. فهو يعرض للتناسخ عند أصحاب المذاهب المختلفة ويذكر أنواعه. ويصل إلى ضرورة خلاص النفوس من ظلمات البدن، وأن طريق تطهرها تتعلق بمراتب الكاملين الذين مارسوا الحكمتين العملية والعلمية حتى وصلوا إلى عالم الأنوار المجردة. أما المتوسطون في مرتبة الكمال فإنهم يرتقون إلى عالم المثل المعلقة، وهي قسمان ظلمانية للأشقياء، ومستنيرة للسعداء، وفي المثل المعلقة تبقى نفوس الذين حق عليهم العذاب، والذين كتب عليهم نسخ أبدانهم. ويتابعه الدواني شارح **هياكل النور** الذي يبين التناسخ وأقسامه المختلفة: النسخ أي اتخاذ الروح جسداً إنسانياً آخر، والمسخ اتخاذها لجسم حيوان والفسخ تحولها إلى نبات والرسخ كونها جماداً.

والرازي (محمد بن زكريا) في **الرسائل الفلسفية** خاصة رسالته في «العلم الإلهي» يقول: «ليس تخليص النفوس من جثة من جثث الحيوانات إلا من جثة الإنسان فقط، وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جثثها شبيها بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص... ولولا أنه لا مطمح في خلاص نفس من غير جثة الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البتة. وفي رسالته في «علة خلق السباع والهوام» مسَّ فيها مسألة أنفس الحيوان وتخليصها من جثثها، ويوافق هذا القول أيضاً ما جاء في كتاب زاد المسافر لناصر خسرو الذي ألَّف بالفارسية رسالة: «در جواب نود ويك فقره أسئلة فلسفي ومنطقي وطبيعي ونحوي وديني وتأويلي».

ويقترب موقف اخوان الصفا من الرازي وإن كانوا يستشهدون ببعض آيات القرآن الكريم لتأييد مذهبهم مثل قوله تعالى في وصف أهل الجنة: ﴿ولا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾ (الدخان، 55) ويفسرون ذلك بأنه مقارنة النفس الجسد مرة واحدة وذلك للسعداء، فأما الأشقياء منهم الذين يتمنون العودة للدنيا والتعلق بالأجساد مرة أخرى ويذوقون الموت مرة أخرى كما في قوله تعالى عنهم: ﴿قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل﴾ (غافر، 10-11) ويقولون: «إن نفوس الحيوانات بعد الذبح يستأنف بها أمر آخر فالأديان لم تجعل التقرب إلى الله بذبح البهائم لأن لحومها لا تنفع الناس فحسب بل تهدف الى «تخليص نفوسها من دركات جهنم عالم الكون والفساد ونقلها من حال النقص الى حال التمام والكمال في الصورة الانسانية التي هي أكمل صورة وهي آخر باب في جهنم عالم الكون والفساد» فالروح تتجسد في أجسام حيوانات مترقية كل مرة حتى تنتهي الى التجسد في جسم بشري.

والحارثية أصحاب عبد الله بن الحارث كانوا يرون أنهم

ينتقلون من جسد إلى جسد في دورات منتظمة وهم يتعارفون في انتقالهم في كل جسد صاروا فيه، وانتهوا إلى ما كانوا عليه مع نوح في السفينة، ومع كل نبي في عصره وأخيراً وصلوا إلى عصر النبي محمد فانتقلوا إلى أجساد أصحابه، وانتقل أعداؤهم إلى أجساد أعدائه فأرواح الصحابة فيهم اذن هم شيعة البيت وأرواح المنافقين وأعداء النبي في جمهرة المسلمين من أهل السنة والاعتزال. وعند الاسماعيلية «النفس لا يحكم عليها بالجحيم الأبدي، لكنها تعود ثانية إلى الأرض بالتناسخ، إلى أن تعرف الامام الموجود في العصر الذي عادت فيه إلى الأرض وتأخذ عنه المعارف».

وفي تفسير **العارف بالله** لمحيي الدين بن عربي نجد تفسير آية: ﴿فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ معناها جعلهم مشابهين الناس في الصورة وليسوا بهم. والمسخ بالحقيقة حق غير منكر في الدنيا والآخرة، **وردت به الآيات والاحاديث كقوله تعالى:** ﴿وجعل منهم القردة والخنازير﴾ وحديث الرسول «يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير». وقد روى عنه عليه السلام «المسوخ ثلاثة عشر ثم عدهم وبيّن أعمالهم ومعاصيهم وموجبات مسخهم والحاصل أن من غلب عليه وصف من أوصاف الحيوانات ورسخ فيه، بحيث أزل استعداده وتمكن في طباعه وصار صورة ذاتية له، فصارت طباعه طباع ذلك الحيوان ونفسه نفسه فاتصلت روحه عند المفارقة ببدن يناسب صفته فصارت صفته صورته».

والنصيرية: وهم جملة من غلاة الشيعة تحدث عنهم النوبختي في **فرق الشيعة** قائلاً: «لقد شذت فرقة من القائلين بإمامة علي بن محمد في حياته فقالت بنبوة رجل يقال له محمد ابن نصير النميري وكان يدعي أنه نبي بعثه أبو الحسن العسكري وكان يقول بالتناسخ وله جماعة ينصرون مذهبه».

الحرنانية والصابئة: يعتقد الصابئة أن الموت انتقال، فالروح بعد أن تخرج من هذا العالم لا تفنى ولا تنعدم وإنما تنتقل من عالم إلى آخر فتتصل بعالم الأنوار (آلمى دنهورو) فإن كانت طيبة تبقى حية مخلدة في ذلك العالم متنعمة بأنواع الملذات، وتنتقل إلى أنواع العذاب إن كانت خبيثة... وربما كان تعذيب هذه الروح بإلباسها شكلاً آخر واظهارها في جسم من الأجسام الذي يكون وجودها فيه عذاب وشقاء. فالعذاب في نظرهم مهما كان نوعه انما هو تطهير للروح من أدران الذنوب وهذا ما جعل التناسخ عندهم أساساً قوياً». (عبدالرزاق الحسني، **الصابئة قديماً وحديثاً**، ص 33).

والحرنانية جماعة من الصابئة نشأ التناسخ بينهم حيث تتكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية ويحدث في كل دورة مثل ما حدث في الأولى، والثواب والعقاب في هذه الدار لا في دار لا عمل فيها.

اليزيدية: كما يقول أميرهم اسماعيل بك جول في كتاب **اليزيدية قديماً وحديثاً**: «إذا مات لهم أحد يعرفون ماذا صار بعد موته وبأي صورة رجع لهذا العالم والاشرار تدخل أرواحهم حيوانات فالذي يموت عندهم وكان أميراً أو سلطاناً وكان يمشي بالاستقامة فهذا يعتلي أعلى من درجته بالتناسخ... وإذا كان خيره وشره متساويين يدخل بحيوان إلى أن يكمل حياته ذلك الحيوان وبعده ويرجع إلى صورة الإنسان». ويحكى عنهم أن روح الحلاج بعد قتله وإلقاء رأسه بالماء، طافت على وجه الماء، وشربت أخته من الماء فدخلت **روحه في بطنها فوضعت إبناً يشبه أخاها**. (ص 86).

وعند طائفة **أهل الحق** (التي توجد غرب بلاد فارس) الإله يتجسد في صورة متعاقبة عددها سبع وهم يشبهون تجسد الآلهة بثياب يلبسها فالتجسد عندهم (لباس أوجامه أو دون وبالتركية طؤن) وأطوار التجسد كما يؤخذ من كتاب **سرانجام** كان الإله في الأزل داخل درة ثم تجسد لأول مرة في شخص، خاوندكار «أي خالق العالم وتجسد ثانية في شخص علي ومن بدأ المرتبة الثالثة يظهر الابتكار في قولهم في التجسد ويصبح مذهباً خاصاً بهم. والمراتب الأربعة الأولى في التجسد تقابل مراتب المعرفة الدينية وهي الشريعة والطريقة والمعرفة والحقيقة. وآخر صورة للتجسد كما يؤخذ من ثبت أكشبكي هو أتش بك. كما أن الإله يتجسد في الصور السبع، فالملائكة كذلك يتجسد بعضها في بعض. ويقابل اعتقادهم بالتجسد المتكرر قولهم بالتناسخ «فموت الإنسان شبيه باختفاء البطة تحت الماء» ولا بد أن يمر الانسان في أطوار من التجسد يبلغ عددها ألفاً وواحداً يلقى أثناءها جزاء أعماله، وإمكان التطهر يتوقف في جوهره على طبيعة الموجودات فبعضها مخلوق من الطين الأصفر وهم الأخيار، والباقون خلقوا من طين أسود وهم الأشرار «وكلما أوغل الأولون في عالم التجسدات وكلما زادت آلامهم اقتربوا من الله وزاد نصيبهم من النور، أما أهل الظلام فلن يروا الشمس قط».

وقد نادى الدروز بالتقمص أو تعاقب الأرواح في هياكلها المادية والتغير الروحي عندهم مستمر متجه نحو مثل أعلى حتى نهاية الأجيال. فالأرواح والنفوس خلقت بعد «العقل الكلي» ومن نوره الروحاني، محددة معدودة عند الله لا تزيد ولا تنقص على مدى الأجيال والأجساد لا تقوم من القبور بعد موتها وتعود

كما كانت قبل موتها، فالروح تنتقل إلى أجساد جديدة بالولادة أرواح الموحدين إلى موحدين وأرواح المشركين إلى مشركين مارة في أدوار التصفية والتطهير والتكامل، أو الفساد والشر والعذاب. وكتب الحكمة الخاصة بهم ملأى بالبراهين التي تثبت أن النقلة البشرية لا تكون إلا إلى أجساد بشرية. وهم ينفون المسخ ويرفضون تحويل الصورة إلى أقبح منها، فالمسخ إذا ورد عندهم، مجازي يقصد به التحقير، **والرسالة** (ص 27) تخاطب خمار بن جيش وتسميه ابليس الأبلاس معدن الشرك والوسواس المسخ الحزين خمار. . . في حين أن خمار الممسوخ هذا كان حياً بصورة بشرية ممسوخاً معنوياً. ويظهر هذا المجاز في **الرسالة** (ص 56): «يا صاحب الاجسام الخالية من الأرواح والهياكل القائمة كظلال الأشباح نكست نفوسكم وتقهقرت في درج المسوخية بالانخفاض والانسفال». وكانت **الرسالة** (15) كلها في نفي المسخ ونقد القائلين به: «من عبد ابليس اعتقد في المسخ. . . أما قوله بأرواح النواحب (أعداء الإمام علي) والأضداد ترجع في الكلاب والقردة والخنازير فقد كذب وأتى البهتان العظيم. إذ لا يدخل في المعقول ولا في عدل الله بأن يعصيه رجل عاقل فيعاقبه في صورة كلب أو خنزير لا يعقل ما كان عليه في الصورة البشرية ولا يعرف ما جنى، فأين تكون الحكمة والعدل في ذلك؟ إنما تكون الحكمة في عذاب رجل يفهم ويعرف العذاب ليكون مأدبة له وسبباً لتوبته. . . وإنما يكون العذاب الواقع بالإنسان هو نقله من درجة عالية إلى درجة دونها في الدين. وانكارهم للمسخ جعلهم يستبدلون بلفظ التناسخ التقمص. والتقمص من أن الجسد قميص النفس فإذا بلى القميص انتقلت النفس إلى قميص آخر. . . قال المعري:

والجسم كالثوب على روحه
ينزع أن يخلق أو يتسخ

ويرتبط التقمص عندهم (بالنطق والحلول) وهو نوع من التقمص وإن كان يختلف في أن النفس المنتقلة من جسم إلى آخر تنتقل معها أحياناً جميع صفاتها. . ومن هنا نشأ الاعتقاد أن نفوس الأنبياء والمرسلين تنتقل من دور إلى دور مستكملة أروع صفاتها فحمزة بن علي في دور الحاكم هو نفسه سلمان الفارسي في دور النبي.

ويستخدم الميرزا غلام أحمد القادياني التناسخ في ادعاء النبوة في حركة دعمها الاستعمار في الهند حيث اتخذ التناسخ وسيلة للارتقاء إلى النبوة، يقول في **ترياق القلوب**: «إن مراتب الوجود دائرة ولقد ولد ابراهيم بعادته ونظرته بعد وفاته بنحو ألفي سنة وخمسين في بيت عبدالله بن عبدالمطلب وسمي محمد» وهذا النسخ عبر مئات السنين لا يتحقق الا عبر التناسخ، وبعد نقل روح ابراهيم إلى محمد سحبها إلى شخصه. وتحل الحقيقة المحمدية وتتجلى. لقد مضى مئات من الأفراد وتحققت فيهم الحقيقة المحمدية وكانوا يسمون عند الله عن طريق الظل محمداً وأحمداً ويكمل «لقد أراد الله أن يتمثل جميع الأنبياء والبشر في شخص رجل واحد وأنني ذلك الرجل».

2 ـ رفض التناسخ:

ومقابل الاتجاه السابق نجد العديد من الآراء تناهض التناسخ وترفضه: يحيى بن حمزة العلوي في كتابه **الافحام لأفئدة الباطنية الطغام**، يتحدث في الافحام السابع عن آراء الباطنية الذين زعموا أن كمال النفس موتها اذ به خلاصها من ضيق الحيز والعالم الجسماني. أما النفوس المنكوسة في عالم الطبيعة المعرضة عن الأئمة فإنها تبقى ابد الدهر في النار على معنى أنها تبقى في العالم الجسماني تتناسخها الابدان فلا تزال تتعرض فيها الآلام والاسقام، فلا تفارق جسداً الا ويتلقاها آخر فهذا بعينه هو المعاد عندهم. ويعقد ابن سينا في **النجاة** «فصل في بطلان القول بالتناسخ» يقول: «لقد أوضحنا أن الأنفس انما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الابدان، على أن تهيؤ الأبدان يقتضي وجود النفس. . فإذا فرضنا نفساً تناسختها أبدان وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفساً تحدث له وتتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً، ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هي على سبيل الانطباع فيه بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن وينفعل البدن عن تلك النفس. وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المعرفة والمدبرة فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بنفسها ولا تشتغل بالبدن فليس لها علاقة مع البدن لأن العلاقة لم تكن الا بهذا النحو فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه (ص 309).

وابن حزم في **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، يرى أن تناسخ الأرواح «دعاوى وخرافات بلا دليل، ويكفي من فساد قولهم إنه دعوى بلا برهان لا عقلي ولا حسي وما كان هكذا فهو باطل بيقين لا شك فيه لكننا لا نقتنع بهذا بل نبين عليهم بياناً لائحاً ضرورياً بعون الله». . . وبعد بيان آرائهم وانتقادها يشير إلى إبطال هذا الاصل الفاسد. ثم يبين أن كل قول لم يأت عن نبي فهو كذب وفرية، فإذا لم يأت عن أحد من

الأنبياء القول بالتناسخ فقد صار قولهم به خرافة وكذباً باطلاً (ص 94). وكتب نقض التناسخ عديدة. حيث بعض شراح الفقه الأكبر المنسوب للامام أبي حنيفة ينقضونها. كذلك المقدسي في **البدء والتاريخ**. كذلك فخر الدين الرازي في العديد من كتبه يقدم الأدلة على بطلان التناسخ. فالنفس إذا فارقت بدنها الأول إما أن تبقى مجردة مدة من الزمن قبل تعلقها بالآخر أو أن تتعلق بالآخر مباشرة. والاحتمال الأول باطل لأنها تبقى معطلة مدة ولا تعطل في الطبيعة، والثاني باطل أيضاً لأنه يلزم أن يكون عدد الابدان الهالكة مساوياً لعدد الأبدان الحادثة وليس الأمر كذلك (**المباحث المشرقية**، جـ 2، **المحصل**) ويستخدم دليل المتكلمين القائم على عدم قدرة النفس على تذكر حياتها السابقة الذي نجده أيضاً لدى أبي البركات البغدادي ويصفه بأنه أقوى الأدلة على نفي التناسخ (**معالم أصول الدين**) كذلك يحاول في **التفسير الكبير** بيان معنى الآيات، التي يوهم ظاهرها بالتناسخ حتى لا تتعارض مع العقل.

3 ـ الاتجاه الموضوعي في بيان التناسخ:

ويظهر لدى كل من: البيروني في كتاب **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة** الذي يبين حال الأرواح وترددها بالتناسخ. فالأرواح الباقية تتردد في الأجسام البالية بحسب افتنان الأفعال إلى الخير والشر ليكون التردد في الثواب منبهاً على الخير فتحرص على الاستكثار منه وفي العقاب على الشر فتبالغ في التباعد عنه ويصير التردد من الأرذل إلى الافضل دون عكسه. يقول: «وحقيق علينا أن نورد من كتبهم شيئاً من صريح كلامهم في هذا الباب وما يشبهه من كلام غيرهم فيه».

والجرجاني في **التعريفات** يتحدث عن التناسخ «وهو عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلل زمان بين التعليق للتعشق الذاتي بين الروح والجسد».

ويتراوح موقف ابن حزم بين العرض الموضوعي والهجوم، وأن الهجوم أغلب عليه، بينما ما قدمه الشهرستاني في **الملل والنحل** يختلف عن أعمال غيره التي عرضت للمذاهب الهندية من وجهة نظر اسلامية، أو بغية التكفير واظهار بطلان عقائد التناسخ. لقد ارتضى لنفسه الموضوعية بقوله: «وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم دون أن أبين صحيحه من فاسده أو أعين حقه من باطله». ويتحدث «عن التناسخية وانهم قالوا بتناسخ الأرواح في الأجساد والانتقال من شخص إلى شخص وما يلقى الانسان من الراحة والتعب والدعة والنصب، فمرتب على ما أسلفه من قبل وهو في بدن آخر جزاء على ذلك. والانسان أبداً في أحد أمرين: إما في فعل وإما في جزاء وما هو فيه: فإما مكافأة على عمل قدمه وإما عمل ينتظر المكافأة عليه، والجنة والنار في هذه الأبدان». (**الملل والنحل**). ونفس الموقف نجده أيضاً في **نهاية الاقدام في علم الكلام** حيث يتعرض للتناسخية بشكل موضوعي (ص 378).

وقريب من ذلك حديث المسعودي في **مروج الذهب** عن تناسخ الأرواح (الجزء الأول)، وانظر أيضاً محمد علي الزعبي وكمال جنبلاط وعلي زبعور: **البوذية وأثرها في الفكر والمعرفة الاسلامية**، (1965).

رابعاً ـ العصور الحديثة، الخرافة الوضعية للتناسخ:

لجأت الاتجاهات الفلسفية التي تهتم بالروح ـ والتي تلقى رواجاً في بعض بلدان الغرب ـ إلى مجالات التنويم المغناطيسي، والباراسيكولوجيا، ومحاولات ارجاع ذاكرة الشخص المنوم للوراء Régression de mémoire وذلك لتأكيد حقيقة التناسخ متعلقة بأهداب العلم الوضعي! فقد قام الكونت ألبير دي روشا De Rochas بعدة تجارب بين 1893-1910 أكد فيها أنه يمكن للإنسان أن يمر بالمنوِّم الى تجسدات سابقة وإلى فترات تفصل بين هذه التجسدات. ويقدم إلى المؤتمر الروحي الدولي بباريس 1900 حالة تكشف عن احد عشر تناسخاً. وبيرنوفيل P. Neuville عضو أكاديمية رابليه بباريس يقدم العديد من المؤلفات في التجسد والتناسخ: **مستكشفو العالم الآخر، تلك الحيوات الأخرى التي عشتها** Ces autres vies que vous avez pourtant vécues وادجار كايس 1877-1945 الذي تحول للايمان بالتناسخ وبيان هذه العقيدة في بعض آيات الانجيل، وأيده موري برنشتين M Bernstein وك. ديكاس أستاذ الفلسفة بجامعة بروان الاميركية في كتابه **دراسة انتقادية في الاعتقاد في دوام الحياة بعد الموت**. وقد بين كولن ويلسون Colin Wilson في كتابه **الغيب** 1972، ان الأرواح تحل في أجساد أشخاص عديدين، وتعود إلى الحياة في أجساد جديدة لكن من النادر أن تحتفظ بذاكرتها. وايان ستفنسون Stevenson استاذ التحليل النفسي بجامعة شارلو تسيفيل بفرجينيا جمع عدداً من الحالات اختار منها عشرين حالة **ترشح لعودة التجسد** Twenty cases Suggestives of Reincarnation.

وقد أسس كارل مولر 1893-1968، جمعية للبحث الروحي في زوريخ ووصل إلى تسجيل ظواهر التجسيدات بكاميرا تعمل بالأشعة تحت الحمراء يقول: «إنني مقتنع تماماً بأن دعوى العودة للتجسد (التناسخ)، قد ثبتت نهائياً» وقد أوضح ذلك في *Reincarnation based on Facts 1970*

وقد ناقش دنيز كلزي Kelsey عضو الكلية الملكية للأطباء في كتابه **حيوات متعددة العودة للتجسد والعلاج النفسي**. وبين أن إسهام العودة للتجسد في العلاج النفسي يجيء عن طريق الاعتراف أن بعض العناصر النفسية كثيراً ما يبرز الشخصية المبكرة للانسان. وارنول بلكسهام A. Blaxham أستاذ العلاج النفسي يبين حقيقة التناسخ بعد أن سجل العديد من حالات تذكر الحياة السابقة. ودوك اندرسون ينادي بصحة التناسخ وبإمكان اعادة الذاكرة عن طريق التنويم المغناطيسي للتعرف على أسرار الحياة السابقة لبعض المرضى النفسيين كوسيلة فعالة لعلاجهم من أمراضهم في كتابه **نحن نحيا حيوات متعددة**، *We Live Many Lives 1971*. وكتب و. هـ. ايفانز W.H. Evans فصلاً بعنوان «تأملات» في كتابه **كيف تصبح وسيطا** عن العودة للتجسد، وألقى رشاد باير محاضرة في مؤتمر الاتحاد الدولي للروحيين في جلاسجوباسكتلنده عام 1969 قال فيها: «بدون التناسخ (العودة للتجسد) لا تعد الروحية شيئاً على الاطلاق، فعن طريقه نستطيع أن نبرهن على الحياة بعد الموت». وتكتب الباحثة اني بيزانت من رواد الحركة الثيوصوفية المعاصرة عن «الكارما» أنه بعد تحرر الروح من العناصر السفلى تذهب إلى مستوى في عالم الغيب حيث تمضي فترة متناسبة مع ثراء صورها العقلية.

وقد دافع عن التناسخ عديد من الفلاسفة المحدثين على أسس عقلية ومنطقية فنجد الهيغلي الانكليزي ماكتجارت J. Mctaggart 1866-1925 في كتاب **بعض المعتقدات الدينية** *Some Dogmas of Religions* في مجلدين يتناول فكرة تعدد الحيوات ويرى أن فكرة تكرار الموت والميلاد ليست خلواً من المعنى بل مرجحة إلى حد بعيد. بل ان تشارلي دثاربرورد C.D. Brood 1887-1973 الفيلسوف الانكليزي الواقعي زميل رسل ومودرفي كيرديخ يقدم في كتابه **العقل ومكانته في الطبيعة** *The Mind and its Place in Nature* وفي تحليله للذاكرة الانسانية في الجزء الثالث من الكتاب أن هناك بقايا آثار خبرات سابقة ومحفوظات الذاكرة التي عن طريقها يمكن تناول الذاكرة السوية، بالإضافة إلى تفسير السلوك الشاذ بوصفه ذا طبيعة عقلية، ويرى أنه «إذا كانت نظرية المعرفة وعلم نفس الشواذ لا يعطونا اجابة عنها فإن مسألة البحث عن دليل بخصوص بقاء واستمرار الموجود البشري ذي الجسد الفاني تبقى وتظل. إذ لو كان العقل أو جزء منه يبقى بعد فناء الجسد لكان ذلك حجة ذات أهمية في مواجهة التفسير الفسيولوجي لمحفوظات الذاكرة. ومن هنا فهو يسلم ببقاء عامل نفساني لوقت ما بعد الوفاة. وهذا العامل ليس هو نفسه عقلاً لكن من الجائز أنه ينطوي على تعديلات ترجع إلى خبرات زيد وعمر من الناس وهي الخبرات التي وقعت لهم يوم أن كانوا احياء».

وقد عالج الباحث الايرلندي شودزموند S. Desmond مؤسس المعهد الدولي للبحث الروحي في كتابه *Reincarnation of Every Man* التناسخ مبيناً أن تذكر الحيوات السابقة هو نوع من الاحلام وأنه هو الذي يقودنا إلى وجودنا الحالي وأطلق على عملية التذكر هذه اسم الذاكرة السماوية، ويقول: «إنه تلقى من أرواحه المرسلة ذات القدرة على الحكم على ماضيه البعيد ما يفيد أنه منذ 3300 عام كان يحيا كفيلسوف تحت حكم امنحوتب الثالث وأنه ساعد على الثورة من أجل التوحيد. وتجسده اللاحق كان في روما تحت حكم نيرون وهو تجسد لا يحمل عنه أي ذكريات تفصيلية»، ويضيف «ولديّ سبب للاعتقاد بأنني عدت للتجسد وعملت في حلبة مصارعة في روما حينما كان يسوع يجول حول بحر الجليل، وذلك بعد فترة من تجسد آخر لي في اليونان القديمة. ويرى أن عودتنا إلى الأرض تكون محملة بذكريات لاشعورية لبذل الجهد للتغلب على الشر، وسرعان ما تتراجع وتصبح باهتة إلى أن نفيق لأنفسنا في النهاية ونتنازل عن متع الجسد والعالم المادي وعندئذ نكون قد اجتزنا بأقدامنا الدامية الطريق الموصل إلى الابتداع بامتداد سبيل العودة للتجسد المليء بالأشواك. ولقد حملنا أكاليل الشوك لكي نستبدلها بأكاليل الذهب وفي كلمة لقد أصبحنا سادة، سادة في الحياة وفي الموت.

وتحتوي نظرية التناسخ على خلود النفس. فالعقيد تان، كما يقول برنشفيج متحدتان غالباً في التاريخ ولكن لا يوجد ما يمنع أن يكون هناك تناسخ للنفس تلك التي يكون مصيرها في النهاية هو الفناء أو الاستغراق في حقيقة روحية أخرى تفقد فيها فرديتها.

خامساً- الابداع الخيالي في الأدب للتناسخ:

يمكن أن نجد لدى هوميروس في الالياذة وهزيود في أنساب الآلهة بذوراً للتناسخ في شكل تحول الكائنات الآدمية الى

حيوانية عند الأول وتحول الآلهة إلى أبطال (انصاف بشر) ثم إلى بشر والتدرج في الانحطاط في عالم البشر من معادن الفضة إلى البرونز إلى الحديد. تلك البذور التي نبتت لدى أوفيد Ovid 43 ق.م ـ 18 م. الشاعر الذي صور الموت مادة قديمة تتسربل هيئة جديدة، وأن الروح تظل كما هي يقذف بها من مسكن إلى مسكن في ثوب مغاير. وقد أنبت هذه البذور وغذاها كل من اورفيوس وفيثاغورس الذي انطلق منه أوفيد ليعضد موقفه المعارض لافكار الابيقورية الشائعة والذي عرضه بشكل أخاذ في كتابه **مسخ الكائنات** ***Metamorphose*** يقول في الكتاب الأول: «مَرْمايْ يا أرباب السموات أن أسرد هنا قصص كائنات استبدلت أجسامها بأجسام أخرى وأخذت بعد اشكالها الأولى أشكالاً جديدة (الترجمة العربية، 55). وجوبيتر كبير الآلهة هو من أعلن عن أول تحول لآدمي إلى حيوان وكانت تلك عقوبة ليكاوون بسبب شروره وآثامه» (ص 17).

وسنيكا Seneca 1-65 م الفيلسوف والمسرحي الرواقي الذي تأثر تماماً بالفيثاغورية وآرائها متتلمذاً على كونتيوس سكستوس Sextuis وسوتيون Sotion السكندري وقد اعتقد في التناسخ وصوره في أحد رسائله «ابوكو لوكنيتوس Apocolocyntosis» ومعناها التقريع، أي مسخ الانسان إلى نبات القرع.

وفي نفس الاطار الذي نجده في أساطير اليونان نجد **القصص الشعبية العربية المتمثلة في ألف ليلة وليلة التي تحتوي** على العديد من صور المسخ وتحول الكائنات بفعل السحر والقدرات الخارقة إلى حيوانات تعود إلى الصورة الانسانية إذا كانت خيرة بإبطال فعول السحر أو تبقى إذا كانت شريرة. وقد أورد الشيخ نصر بن محمد السمرقندي في كتابه **بستان العارفين** أساطير عجيبة عن المسخ مؤداها أن القردة والخنازير والحيوانات الأخرى كانت أناساً ثم مسخت. كذلك يقال إن سهيلا والزهرة كانا على هذا النحو ملكاً وأميرة عاقبهما الله لذنوبهما ثم أقحمهما بين النجوم. ويمكن الرجوع إلى الهجويري في **كشف المحجوب**. ويصف الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي في **المثنوي** عمليات التحول أو التجسد، وإن كانت ليست تناسخاً بشكل صريح يقول:

«كنت جماداً فصرت نباتاً.. ثم حيواناً! كيف خفي ذلك عليك.

ثم مت حيواناً، وولدت انساناً ذا عقل وعلم وايمان...

فانظر أي زهرة أصبح هذا الجسم الترابي! فلماذا أخاف، وماذا فقدت بالموت؟»..

وشكسبير الشاعر الانكليزي الكبير يعيد في العصور الحديثة افكار فيثاغورس في التناسخ في العديد من مسرحياته. في مسرحية **تاجر البندقية** يجعل جراشيانو يشير إلى تناسخ الأرواح حيث يقول لشيلوك.

تكاد تجعلني أتذبذب في ايماني
ومن ثمة اعتنق رأي فيثاغورس
بأن أرواح الحيوانات تنفث أنفها
في أبدان البشر فروحك الدنيئة
حكمت ذئباً وحين أعدم لقتله انساناً
نفث روحه فيك ذلك لأن رغباتك
دنيئة دموية جائعة نهمة»

وجاء في مسرحية **الليلة الثانية عشرة** لشكسبير ما يأتي:

المضحك: ما رأي فيثاغورس في الطيور البرية؟
مالثوليو: رأيه هو أن روح جدتنا ربما كانت حالّة في جسد طائر.
المضحك: وما رأيك أنت في هذا الرأي؟
مالتوليو: أنا أسمو بالروح عن هذا، ولا أوافق على ذلك الرأي أبداً.
المضحك: مع السلامة.. ما زلت في ظلام جهلك.. فإما أن تعتنق رأي فيثاغورس، واما شككت في قدرتك العقلية».

وغوته Y. W. Goethe شاعر المانيا العظيم نجده معتنقاً التناسخ في حياته واعماله. حيث تصور رائعته **فاوست** هذه الفكرة أصدق تصوير. وأعلن عن ايمانه هذا في رسالة إلى شارلوت فون ستين G. Von. Stein حيث كتب اليها يقول: «إنني متأكد تماماً أنك كنت أختي أو زوجتي في حياة سابقة». ونجد تصوير ذلك الاعتقاد لدى كافكا في **الممسوخ** وادجار الن بوا في قصته القصيرة **الصورة البيضاوية** واوسكار وايلد في **صورة دورماني جراي** ويوجين يونسكو المسرحي الفرنسي في **الخراتيت**. وقصة الن بو بطلها فنان يصور زوجته «وكلما قرب من تمام الصورة نرى كأنها تصرخ بالحياة بينما نشاهد زوجته تشحب قليلاً قليلاً فإذا ما انتهى من اللوحة تفقد الزوجة حياتها بينما تحيا الصورة تماماً». وأوسكار وايلد يصور شاباً وسيماً في لوحة اهتم بها الفنان وبث فيها روح الشاب حتى أصبحت في النهاية شيئاً حياً له روحه الخاصة، ويدخل لورد هنري الذي يلوم الفنان والشاب لأن الصورة ستبقى رمزاً لجمال

دوريان الذي سيتبدد ويذبل، وحين يرى الصورة يحس بمرارة ما ضاع منه. فيقتنع الشاب بذلك ويدعو الله أن يظل على ما هو عليه بينما تتحمل الصورة عنه آثار أيامه وتستجيب السماء له. وتحملت تلك الصورة وفي لحظة يأس رمى صورته المشوهة الخلقة بخنجر فإذا به يقع جثة هامدة وعلى وجهه آثار آثامه وشروره بينما تعود الصورة إلى ما كانت عليه عندما أنهى الفنان فيها آخر لمساته. وقريب من ذلك قصة الن بو أيضاً **قناع الموت الأحمر**. وفي مسرحية **الخراتيت** ليوجين يونسكو E. Ionesco نجد جميع الابطال عدا واحداً فقط يتحولون على مرأى من المتفرجين إلى وحوش ضارية إلى خراتيت ويقوم العمل على أن سيادة تيار فكري عام رسمي أو سلطوي يجعل المفكر الجاد المستقل الذي لا يتفق معه يشعر أنه يحيا بين وحوش ضارية. خراتيت تتسم بسذاجة هذه الوحوش وضراوتها، وقد أثبت تاريخ الحرب العالمية (المانيا ابان حكم هتلر) ان الذين يتحولون إلى خراتيت لا يشبهونها فحسب بل يتحولون حقيقة إلى خراتيت.

وفي الأدب العربي نجد أن عقيدة التناسخ قد وجهت أدب ميخائيل نعيمة وتفكيره فيقول: «إن الذي راقني من هذه الفكرة هو أنها تقضي على رهبة الموت فتجعل منه خادماً أميناً للحياة لا خصماً لدوداً لها. ثم إنها ترد إلى العدل والحق والحياة معناها، فما يصيبني من لذة وألم هو حصاد ما أزرعه في هذه الحياة وما زرعته في حيوات سابقة من بذور فإنه قضاء نفس وقدرها» (**اليوم الأخير**، 1966). وعند جبران خليل جبران الإنسان في مد الحياة وجذرها متطور أبداً، لا تنتهي حياته بالموت، فالحياة سلسلة متطورة لا تنقطع وسيعود الانسان كرة بعد أخرى فترة زمنية محددة ليكمل ما بدأ في الحياة الأولى يقول: «لا تنسوا أنني سوف أرجع اليكم. . فترة قصيرة ثم يجمع اشتياقي وحنيني التراب لأجل جسد آخر. . فترة قصيرة، لحظة من الراحة فوق الهواء ثم تحملني امرأة أخرى (**النبي**، ص 159)، وفي **حديقة النبي** يقول سأمثل أمامكم مرة أخرى ولسوف أحيا بعد الموت فالموت لا يغير شيئاً الا النقاب الذي يخفي وجودنا. ونجد ذلك أيضاً في قصة **رمال الاجيال والنار الخالدة** في كتابه **عرائس المروج**. ويستخدم أمين العيوطي التيمه الشعبية المسخوط أو الممسوخ في قصته **ليالي الشمس** يقول: «خليك يا سويلم وراء المسخوط اللي ما عرفش يصون نعمة ربنا. . كان بني آدم زيك تمام لما استنجى برغيف ملهلب وانسخط، (ص 12). ويتحدث عن الشيخ درويش المجذوب قائلاً: «قبور مملكته تتناثر تحت قدميه في بطن الجبل ومن جوفها تبعث الأرواح ساعية خلف الشمس ملايينا من الأجنحة ترف سعياً وراء الكوكب النوراني أما الزوارق التي كانت تجر في السماء بمجاذيف مجهدة فقد كانت زوارق علية القوم والأرواح المتعبة لم تكن قادرة على الطيران. . . كان حريصاً على تلك الأرواح التي تعجز عن اللحاق بالشمس فتسقط في بحر المدينة بشموسه المحمرة الشاحبة». . . «سار ملهوفاً في طرقات المدينة يتطلع حوله بحثاً عما يمكن أن يكون قد سقط من أرواح ليقودها الى مرقدها حتى يحين غروب آخر».

ونجد أخيراً من الكتّاب والباحثين العرب المعاصرين من أسهم بالكتابة في التناسخ مثال رؤوف عبيد في كتاب **مفصل الانسان روح لا جسد** بأجزائه الثلاثة **والعودة للتجسد، التكوين النفسي وأسرار السلوك** وعبدالعزيز جادو في كتابه **العودة للتجسد في المفهوم العلمي الحديث**، بينما اتخذ الموقف المضاد الرافض للتناسخ مصطفى الكيك **تناسخ الأرواح**.

أخيراً ـ خاتمة إنسانية في التناسخ:

اتخذ التناسخ بعداً اجتماعياً إنسانياً عند فورييه وبيير ليروا من مفكري الثورة الفرنسية وكذا تلميذته الأديبة جورج صاند. بدأ ليروا الذي ترجم أفلاطون وأرسطو للفرنسية وصاحب كتاب **حول تقلبات محتويات العالم وتنوعها** كواحد من أبناء مدرسة سان سيمون ثم اتبع طريقاً خاصاً به محدداً مدنية المستقبل على أساس الانسان والتقدم، وكانت نقطة الارتكاز لديه هي اتحاد الجنس البشري التي تقوم على وحدة الوجود عند السان سيمون. اشتق ليروا وفورييه هذا الاتحاد من مذهب تناسخ الأرواح. فقد اعتبرا أننا أبناء هذا الجيل لسنا مجرد أبناء متحدرين من أجيال ماضية، بل نحن هذه الأجيال الماضية ذاتها التي ولدت ثانية من خلالنا. ولقد تناول ليروا عرض مذهبه من خلال تناسخ الأرواح بشكل مستفيض ليكون أساساً لدين جديد للبشرية. ويظهر عند ليروا ذلك الارتباط الوثيق بين تناسخ الأرواح والإيمان بتقدم الانسانية في التاريخ. ذلك لأنها تتضمن حلاً للخلل المرتب على تضحية الجيل بعد الآخر من أجل الأخلاف مما جعل هذه الأجيال تبدو بلا قيمة في ذاتها، وحاول مذهب تناسخ الأرواح عند ليروا وفورييه رفع الظلم الممتد من الجذور حقاً يضحي بأبناء أي جيل من أجل ذريته كما أنهم يعانون من أجله، ولكنهم هم أنفسهم الذين يعودُون للحياة في صورة هذه الذرية. وعلى ذلك تعد هذه التضحية في الواقع لصالحهم فهم سيصلون الى الحالة المرغوبة التي يسعى لبلوغها التاريخ في تؤدة بعد مشاقة وعناء.

مصادر ومراجع :

بالإضافة إلى كتب الفرق الاسلامية عند الشهرستاني الملل والنحل و نهاية الاقدام في علم الكلام، ، وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، والبغدادي الفرق بين الفرق، والمسعودي مروج الذهب، يمكن الرجوع الى البيروني تحقيق ما للهند من مقولة، والرازي (أبو بكر) في الرسائل الفلسفية، ابن سينا: النجاة، الطبيعيات؛ الفن السادس، الفصل الرابع)، والاشارات النمط الثامن). والفخر الرازي المباحث المشرقية، والمحصل والتفسير الكبير. هناك أيضاً محاورات أفلاطون فيدون، فايدروس، طيماوس، الجمهورية، وتساعية أفلوطين الرابعة في النفس. وكتاب اسماعيل جول أمير اليزيدية عن اليزيدية قديماً وحديثاً، وعبدالله النجار عن الدروز والتوحيد، وأمين محمد طليع أصل الموحدين الدروز وأصولهم، ونضيف أيضاً عن التناسخ عند الهنود كتاب الهندوس المقدس منوسمرتي تعريب احسان حقي). وكتاب محمود اسماعيل الندوى الهند القديمة حضارتها ودياناتها، والترجمة العربية للكتاب أ. و. ف نوملين عن فلاسفة الشرق، وكتاب بيوري فكرة التقدم (ترجمة أحمد حمدي محمود).

- Desmond, S., *Reincarnation for Every Man*, London.
  Ducasse, C., *The Belief in A Life After Death*, New York, 1961.
- Hadson, Geoffrey, *Reincarnation Factor Fallacy?*
- وللكتاب ترجمة عربية قام بها الاستاذ زكي عوض بعنوان العودة للحياة، القاهرة، 1957
- James, Robert, *A Reincarnation Study*.
- Pastigloma, L.C., *Fundamental Scientific Philosophy about Survival and Reincarnation*, 1956.

أحمد عبدالحليم عطية

التنويرية

Illuminism
Illuminisme
Illuminismus

حركة فلسفية نقطة بدايتها موضع خلاف بين المؤرخين. بول هزار في كتابه **أزمة الضمير الأوروبي** 1935 يرد التنوير الى النصف الثاني من القرن السابع عشر. وكريستوفر هل في كتابه **الأصول الثقافية للثورة الانجليزية** 1965 يرى أن أفكار التنوير في انكلترا، كانت ذائعة في القرن السادس عشر. ومن هنا تبرز الصلة بين عصر النهضة وعصر التنوير. وبيتر غراي في كتابه **التنوير** يرد التنور إلى اليونانيين. ولا أدل على ذلك، في رأيه، من قول ديدرو. إن «طاليس (أول الطبيعيين الأقدمين) هو أول من أدخل المنهج العلمي في الفلسفة، وهو أول من يستحق لقب فيلسوف. وكل من جاء بعده اتخذ من العقل ناقداً لذاته، ثم ان فلاسفة اليونان قد استنبطوا الاخلاق من طبيعة الانسان، وليس من طبيعة الله. وقال الأب ايفون إن اليونانيين هم الذين «اخترعوا الفلسفة النقدية التي تنكر السلطة، واسترشدوا بلمعان البداهة وحدها في البحث عن الحقيقة».

ومهما يكن من أمر هذا التباين فالرأي الشائع والمألوف أن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وهو عصر من صنع «الفلاسفة». وهو لفظ يُكتب دائماً بالفرنسية دلالة على أن التنوير، وإن كان ظاهرة أوروبية على الاطلاق، فهو ظاهرة فرنسية على التخصيص. وإن كان الفلاسفة قد مجدوا العقل، مثل اليونانيين، الا أنهم تميزوا بفصل الفلسفة عن الميتافزيقا التقليدية. فالعقلانية القديمة لم توفق في الربط بين العقل والحياة اليومية، ومن ثم انفصلت عن الوقائع العينية للحياة الحقيقية. وإذا كان التنوير معتزاً بأن يكون هو «عصر الفلسفة»، فالفلسفة، هنا، ليست هي الفلسفة بالمفهوم التقليدي، وإنما هي رؤية وضعية لنسق العالم، ولأنحاء الوجود الانساني، فتؤسس العلوم والفنون على مبدأ العلية دون مجاوزة هذا العالم، ومن ثم يهتم الفيلسوف بالحياة في هذه الدنيا، وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية، فيربط بين العقل والوقائع العينية.

وقد تأثر فلاسفة التنوير بمفكرين عظيمين هما: لوك 1632-1704 ونيوتن 1643-1727. وقد عارضا ديكارت الذي يلقب بأبي الفلسفة الحديثة. والغريب في أمر ديكارت أنه كان مرفوضاً من معاصريه، ولكنه أصبح، بعد ذلك، مقبولاً من اليسوعيين، اذ اعتبروه حليفاً للمسيحية. بل إن اليسوعيين الفرنسيين اتخذوا منه سنداً متيناً لإثبات الصلة الحميمة بين الفلسفة واللاهوت بدعوى أن فكرة وجود الله هي أساس فلسفة ديكارت. ثم جاء مالبرانش 1638-1715 واستخلص النتائج المنطوية في مذهب ديكارت، ووسمها بالطابع الديني. ومع ذلك فقد احتل نيوتن مكانة ديكارت، إذ اتضح أن الطابع «القبْلي» لفلسفة ديكارت يتناقض مع الرؤية العلمية لكل من لوك ونيوتن.

بحث لوك في أصل الأفكار في كتابه **محاولة في الادراك الانساني** فردها إلى معطيات التجربة الحسية. فالنفس، في الأصل، كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادىء جميعاً. ودراسة اللغة تؤيد هذا الرأي: فإن الألفاظ، في الأصل، تدل على جزئيات مادية، ثم نقلت بالتدريج على ضربين: أحدهما من الجزئيات الى

الكليات بملاحظة التشابه، والضرب الآخر من الماديات الى الروحيات بالتشبيه والمجاز. وهكذا «لا يوجد في العقل شيء الا وقد سبق وجوده في الحس». وبذلك نفى لوك المذهب الغريزي عند ديكارت.

أما نيوتن فقد كان لمنهجه العلمي ولمكتشفاته أثر في فلاسفة التنوير. جاء اكتشافه للجاذبية مؤيداً للمذهب الآلي وموطداً للثقة في المنهج الرياضي، فقد دل على مبدأ يفسر تماسك أجزاء الطبيعة، ووضع قانوناً كلياً استخرج منه بالقياس نتائج متفقة مع التجربة. وقد كان كل من لوك ونيوتن مؤمنين بوجود الله، ومع ذلك نفى فلاسفة التنوير البحث في الأصل الالهي للكون، واكتفوا بدراسة معقولية العالم الفيزيائي، وبالطبيعة دون الفائق للطبيعة. ومن ثم أصبح لفظ الطبيعة أكثر الألفاظ شيوعاً في عصر التنوير. وقد ارتبطت الطبيعة بالوظيفة النقدية للعقل. ذلك أن الطبيعة قد ألزمت الفيلسوف بعدم مجاوزة الملاحظة والتجربة، ولكنها مع ذلك أفسحت له مجال البحث العقلي من حيث إن الطبيعة تنطوي على الواقع المتناهي برمته، أو بالأدق، على «نسق العالم وجملة الكائنات المخلوقة» على حد تعبير دالامبير في الانسيكلوبيديا. وبذلك تدفعنا الطبيعة إلى البحث عن المبدأ الموحّد، فيحل العلم محل الميتافزيقا، ويُزوِّد الانسان بمعرفة وجوده، وبعلاقته مع الكون.

وقد أفضى التقدم العلمي، في القرن السابع عشر، إلى الثقة في الطبيعة، وإلى امكان التقدم المستمر في القرن الثامن عشر. تقدمت العلوم الفزيائية الرياضية بفضل منجزات نيوتن. وجاء كتاب لابلاس **نسق العالم** متوّجاً للبعد الكوني لمبادىء نيوتن. ومرت الكيمياء، على يد لافوازيه 1743-1794 بفترة ابداعية. وازدهرت علوم النبات والحيوان ووظائف الأعضاء على يد لينايوس وفون هالر. ومهد مونتسكيو لعلم الاجتماع. وحثت تجريبية لوك على الاهتمام بعلم النفس. وهذا واضح في مؤلفات هيوم 1711-1776 وكوندباك 1715-1780. وتخلصت الدراسات التاريخية واللغوية من الفروض اللاهوتية. وامتد استخدام مبدأ العلية إلى جميع مجالات الخبرة الانسانية.

ولم يكن التقدم العلمي المؤسس على الملاحظة والتجربة مانعاً من البحث عن المبادىء الكلية. فالمنهج الرياضي، عند نيوتن، أفضى به إلى القول بمكان مطلق وزمان كاللذين تتخيلها المخيلة، وتعول عليها الرياضيات. والطبيعة، كمبدأ موحِّد وطدت الثقة في الموضوعية والثبات. وأثرت مدرسة القانون الطبيعي تأثيراً عميقاً في فلاسفة القرن الثامن عشر مثل روسو. فطور الطبيعة، عنده، يفترض أن للإنسان ماهية ثابتة لا تتغير بتغير الظروف الاجتماعية. و «المتوحش النبيل» مزود بخصائص أكثر طبيعية وكلية من الخصائص المزود بها الانسان الأوروبي.

بيد أن أدلة فلاسفة التنوير على قوة النظام الطبيعي لم تكن أدلة مألوفة. فالاقتصاد السياسي، عند الفزيوقراطيّين، يفترض أن الله خلق النظام الطبيعي مزوداً باتساق تام بين المنافع المتباينة، بحيث ينعدم التناقض بين المنفعة الذاتية والخير الاجتماعي. والزراعة عند الفزيوقراطيّين لها الاسبقية على الصناعة والتجارة لأنها أقرب منهما إلى النظام الطبيعي. وفي انكلترا أبدى آدم سميث 1723-1790 ثقة في الطبيعة. ففي كتابه **ثروة الأمم** 1766 يقصد سميث إلى تحرير المنفعة الذاتية، في الاقتصاد، من كل قيد، فتفضي بدورها إلى سعادة الجميع. ولهذا يدعو الحكومة إلى أن تكف عن التدخل وتترك قانون تقسيم العمل، وقانون العرض والطلب، يفعلان فعلهما فتتطابق منفعة المنتج مع منفعة المستهلك. حتى المفكر المتشائم مندقيل يذهب إلى أن الرذائل الفردية قد تفضي إلى منافع عامة، وأن الطبيعة تحافظ على اتساق المجتمع على الرغم من الصراعات والتناقضات.

بيد أن هذه الثقة في الطبيعة، عند فلاسفة التنوير، لم تكن عائقاً عن تطوير مفهوم الطبيعة. فالطابع الآلي لنظريات ديكارت ونيوتن قد تحول تدريجياً إلى طابع ديناميكي. وقد كان لايبنتز 1646-1716 هو الممهد لهذا التحول. فقد بيّن نقص المذهب الآلي عند ديكارت. ذلك أن ديكارت يجعل من الجسم شيئاً منفعلاً فحسب، ويرى لايبنتز أن هذا القول لا يفسر «القصور الذاتي» للجسم، أي مقاومة المادة للحركة. ثم ان هذا القول لا يفسر الفرق بين الجسم المتحرك معتبراً في نقطة من خط سيره وبين الجسم الساكن، إذ لا يمكن اثبات اتصال الحركة الا بواسطة فكرة الطاقة. ولولا هذه الفكرة لعادت الحركة عبارة عن سلسلة سكونات. وعلى ذلك تقوم ماهية الجسم في الطاقة، وهي علة الحركة، وتظل باقية حتى لو وقفت الحركة. وترتب على هذا التمهيد للأخذ بالمفهوم الديناميكي للطبيعة أن تقدمت البيولوجيا على الفيزياء، فأصبح الكون مركزاً للطاقة وليس مركزاً للنظام، وأجزاء الكون موضع كون وفساد. ومن ثم أدت المخيلة مع العقل دوراً في تفسير العالم، وانتفى الفاصل بين الإنسان والحيوان بفضل آراء ديدرو.

وكانت الثقافة الانكليزية عاملاً أساسياً في تغير أسلوب التفكير في أوروبا. فقد زار انكلترا كل من فولتير ومونتسكيو،

وأذاعا فكرها الفلسفي والديني والسياسي. فقد كان كتاب فولتير **رسائل فلسفية 1734** رؤية شاملة للثقافة الانكليزية، وكتاب مونتسكيو **روح القوانين 1848** عرضاً مفصلاً للدستور الانكليزي، وكتاب الأب بريفوست **مع وضد 1733-1740** اعلاماً عن الروايات الانكليزية. وذاع صيت شكسبير في فرنسا.

ومع تداعي الحواجز القومية اتخذت الثقافة طابعاً انسانياً، واتسمت روحية المثقفين في فرنسا وانكلترا، بالطابع الأوروبي وليس بالطابع القومي رغم تباين الأوضاع الاجتماعية والسياسية.

وتغيرت أسس الدراسات التاريخية فلم تعد تتصف بالطابع اللاهوتي مثل كتاب جيبون **انهيار الامبراطورية الرومانية وسقوطها 1776-1788**، وكتاب فولتير **عصر لويس الرابع عشر 1751**، وكتاب فيكو **العلم الجديد 1725**. وأحدث مونتسكيو ثورة في الدراسات القانونية بكتابه **روح القوانين 1748** وذلك بالكشف عن الأصول الفزيقية والتاريخية للقوانين.

وقد أفضى اهتمام فلاسفة التنوير بقضايا العالم الراهن وليس العالم الآخر إلى أسبقية مشكلة السعادة على أية مشكلة أخرى فاتضح لهم أن الطبيعة قد زودت الانسان ليس فقط بالعقل وإنما أيضاً بالعاطفة والشهوة أيضاً. ولم يكن الصراع بين فولتير وبسكال سوى الصراع بين الجديد والقديم. فالإنسان، في رأي فولتير، جزء من الطبيعة، وهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله، على الرغم من حصوله على خصائص نبيلة، أما بسكال فيرى أن الإنسان مزيج غريب من الحقارة والعظمة، ولكن الغلبة للعظمة، لأن أصل الإنسان إلهي، إذ هو من صنع الله.

وربط السعادة بالعواطف والشهوات أفضى إلى مشكلة جديدة هي التوفيق بين متطلبات الفرد ومتطلبات المجتمع. انفرد المادي لامتري بتبني مذهب اللذة الحسية، بينما أغلبية الفلاسفة ربطت بين المنفعة الذاتية والمثل الاجتماعية. وقد حاول بعض المفكرين تحقيق الانسجام بين السعادة الدنيوية والمبادىء الدينية استناداً إلى رؤية ابيقورية مسيحية. ولكن مع انحلال المسيحية لم يكن أمامهم سوى الحل الفلسفي الخالص والتوفيق بين الفرد والمجتمع، وبين الإنسان والكون، فاستعانوا بمفهوم الاجتماعية. فإذا كانت الطبيعة هي التي أوجدت الإنسان في المجتمع فالمجتمع هو المسؤول عن تحقيق سعادة الإنسان. تقول **الانسيكلوبيديا** «أيا كان موضع الفيلسوف فإن سعادته في الحياة تكمن في المجتمع». وإذا كان الفيلسوف «انساناً نبيلاً» فلا بد أن يكون نافعاً، وأن يكون «حاصلاً على أفكار تنشد خير المجتمع المدني». وحتى روسو، المتشكك في فطرية اجتماعية الانسان، قرر أن الانسان لن يكون عاقلاً إلا إذا أقام في المجتمع.

وقد أفضى الربط بين السعادة واللذة إلى معضلة عويصة. فقد تجرأ لامتري على القول بأن الأخلاق لا علاقة لها بالفضيلة أو الاحتياجات الروحية، وإنما لها علاقة بالسعادة واللذة، وذلك لأن الاحساسات الفزيائية لها الأولوية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية، وبالتالي فإن الفلسفة الحسية هي شكل من أشكال مذهب اللذة، ومما زاد الأمر سوءاً ظهور الأديب الماركيز دي صاد الذي نظر إلى الطبيعة على أنها قوة لا شخصية تبرر أفعال العنف والقوة طالما كانت تعبيراً عن السعادة الشخصية.

ويمكن القول بأن الكونت دي صاد De Sade شخصية استثنائية، وأن معظم المفكرين رفضوا هذا التغيير الجذري للمفاهيم التقليدية لثقتهم في المبادىء الكلية، وثبات الطبيعة الانسانية، وتعريفهم للإنسان أنه حيوان اجتماعي. ومع ذلك فمهما يكن من أمر الجواب عن السؤال الخاص بطبيعة القيم الخلقية العظمى فإن المبادىء النظرية وما تنطوي عليه من ممارسات عملية لها علاقة بقضية هامة شغلت أذهان فلاسفة التنوير، ألا وهي قضية الحرية. فقد كان النضال من أجل الحرية - حق الفرد في اختيار دينه وحق المفكر في البحث عن الحقيقة بأسلوبه الخاص - هو الدافع الأساسي في الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية. فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية ترى أن لها الحق في الدفاع عن ايمانها بادانة من يخالفها بدعوى أنها حاصلة على الحقيقة المطلقة. وكان الفلاسفة يرون أن النضال من أجل حق الإنسان في تنحية الضغوط الميتافزيقية والدينية المانعة من التفكير الحر. ففي فرنسا احتج المفكرون ضد البنود اللاانسانية في القانون الجنائي، وضد احتكار الكنيسة للتعليم، وضد العبودية. وقد أدانت **الانسيكلوبيديا** العبودية باعتبارها اهانة للكرامة الانسانية، ومعارضة للحرية. ولهذا تميز القرن الثامن عشر بسيادة الفكر الليبرالي، ولكنه لم يكن فكراً ثورياً، إذ كان متكيفاً مع الوضع القائم. فقد كان مونتسكيو معجباً بالنظام الجمهوري ومع ذلك فإنه لم يكن معارضاً للملكية الفرنسية. وتشيعُ فولتير لليبرالية لم يمنعه من الدفاع عن فكرة الطاغية المستنير. ولهذا اعتقد معظم فلاسفة التنوير أن الحاكم القوي كفيل بتحقيق الاصلاحات المطلوبة إذا ما استشار الفلاسفة . وأغلب الظن أن هذا هو الدافع الذي

من أجله زار فولتير ودالامبير فردريك (الملك الفيلسوف)، وزار ديدرو الامبراطورة كاترين.

وقضية الحرية في **الانسيكلوبيديا** قضية فلسفية وخلقية، وليست قضية سياسية. وثمة مقال مسهب عن الحرية الفلسفية يدور على الحرية والحتمية تقابله مقالات مختصرة عن الحرية السياسية والمدنية. ومقال ديدرو عن السلطة السياسية يكتفي بطرح مبادىء عامة. وحتى الاشتراكيون الخياليون والشيوعيون الذين كانوا من بين الفلاسفة مثل مورلي Morelly ومابلي Mably لم يتعرضوا للواقع السياسي الا فيما ندر، وكذلك علماء الاقتصاد الفرنسيين، فهم لم يؤسسوا أية نظرية سياسية، وإنما اكتفوا بالدعوة إلى رفع القيود عن التجارة مثل تورغو Turgot. بيد أن كتاب آدم سميث **ثروة الأمم** 1776 يكاد يكون الكتاب السياسي المتميز. فهو كتاب في علم الاقتصاد السياسي يقوم على التجربة، ويدور على قاعدة من وضع سميث تقول «كل إنسان حر كل الحرية في اتباع الطريق الذي تدله عليه المنفعة طالما لم يخالف قانون العدالة».

وقد واكب هذه الرؤية الجديدة بزوغ الطبقة البرجوازية. ولم تكن هذه الطبقة، في بداية تكوينها، محددة المعالم والاتجاهات. في فرنسا تمثلت البرجوازية في المموليـن الأثرياء والتجار والمحامين والأطباء والأدباء والحرفيين. ولكن لم يكن لها دور مؤثر في الحياة السياسية. وعلى الضد من ذلك في انكلترا، حيث كانت الطبقة المتوسطة ذات تأثير سياسي وثقافي واجتماعي. وفي المانيا منعت الانقسامات الجغرافية والسياسية أية طبقة تتفشى فيها الأمية من احداث أي تأثير سياسي. ومع ذلك فقد أفضى بزوغ البرجوازية الى انتشار الكتب والصحف، بل إن **الانسيكلوبيديا** لم يكن في الامكان اصدارها بدون مؤازرة من البرجوازية. بل إن البرجوازية قد أمدّت الاكاديميات، في مختلف البلدان الأوروبية، بالمفكرين والعلماء.

خلاصة القول إن مهمة التنوير الأساسية لم تكن معرفة طبيعة الانسان، وإنما تغيير المجتمع من أجل تغيير سلوك الإنسان، على أسس عقلانية ومادية. وهنا انقسمت آراؤهم ازاء الشكل الأفضل للمجتمع، ومن ثم يلزم العرض تفصيلاً لأراء نخبة من الفلاسفة.

مونتسكيو 1689-1755

من أسرة ارستقراطية. أمضى ثلاث سنوات في انكلترا فتأثر بالدستور الانكليزي. نشر **رسائل فارسية** 1721 بدون ذكر اسمه، تخيل فيها اثنين من أبناء فارس يزوران أوروبا وبخاصة فرنسا، ويبعثان بخواطرهما إلى أصدقائهما في وطنهما. وهذه الخواطر عبارة عن نقد المجتمع الفرنسي في أخلاقه وعاداته وديانته، في تهكم تارة، وفي جدة تارة أخرى. ثم نشر كتاب **اعتبارات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم** 1734 يستبعد فيه الرؤية اللاهوتية للتاريخ التي تبناها بوسويه في كتابه **مقال من التاريخ العام** يرى فيه أن التاريخ الانساني محكوم بالعناية الالهية، وخاضع لخطة الهية. أما كتاب **اعتبارات** فيفسر صعود الامبراطورية الرومانية وسقوطها بمفاهيم طبيعية وليس بمفاهيم فائقة للطبيعة، ومن ثم فالتاريخ ليس محكوماً بالصدفة ولا بالعناية الالهية، ولكن بأسباب عامة سواء فيزيقية أو خلقية.

وفي عام 1743 انتهى من تأليف كتاب **روح القوانين** ولكنه لم ينشره إلا عام 1748. يعرّف فيه القانون بأنه «علاقات ضرورية مستمدة من طبيعة الأشياء»، وهذه العلاقات الضرورية هي علاقات عليّة في نفس الإنسان. وقد أدى به هذا التعريف إلى الاهتمام بالعوامل الفزيائية في تكوين نظام الحكم والقوانين، وبصفة خاصة بالمناخ. فالسكان في المناخ الحار، يتقبلون الطغيان بطريقة أيسر مما يتقبلها السكان في المناخ البارد. ولهذا فالشعوب الحرة موجودة بوفرة في الشمال دون الجنوب. والحرية هي الحق في أن يعمل الانسان بما تسمح به القوانين. وإذا كان للمواطن الحق في أن يعمل بما لا تسمح به القوانين فلن يكون حراً، لأن الآخر سيكون لديه نفس الحق. ومن ثم فإن مقتضيات العدالة ضرورية للحرية. ثم يحدد مونتسكيو أشكال الحكم بثلاثة: جمهورية وملكية وطغيان.

تنقسم الجمهورية الى ديمقراطية وارستقراطية بحسب ما يكون الحكم للشعب برمته، أو لفريق منه هم الأشراف. طبيعة الديمقراطية أن الشعب فيها هو ملك ورعية في آن واحد. هو ملك باقتراعه، ورعية بطاعته لولاة الأمر. ويزاول الشعب بنفسه حق التشريع، ولا ينزل عن هذا الحق لممثلين. وهكذا تتحقق وحدة الرعية والسلطة في المواطن، بمعنى أن المواطن هو الدولة متجسدة في الفرد. ولهذا فالتعليم يحتل مكاناً هاماً في النظام الديمقراطي. بيد أن مونتسكيو يرفض الثنائيات في التعليم التي تموج بها النظم الملكية. فثمة تعليم يلقنه الآباء للأبناء، وثمة تعليم آخر تلقنه الحياة للشبان. أما في الديمقراطية فلا فرق بين تعليم الأسرة وتعليم الحياة الدنيا. فالحياة كلها تعليم متواصل، لأن الديمقراطية، في صميمها،

تفترض تحولاً جذرياً من الإنسان الفرد إلى الإنسان العام، وتفترض أن الشرور الفردية هي جرائم عامة. ومن هنا فإن مبدأ الديمقراطية الفضيلة السياسية، أي إيثار المنفعة العامة على المنفعة الخاصة.

وطبيعة الارستقراطية أن الشعب فيها رعية والأشراف حكام. ومتى كان الأشراف قليلي العدد كانوا جميعاً حكاماً. ومتى كانوا كثيرين انتخبوا مجلساً من بينهم، فيكون المجلس ارستقراطية، وجمهرة الأشراف ديمقراطية، والشعب كمّاً مهملاً. على أن الارستقراطية الحكيمة تعمل على انتشال الشعب من هذا العدم، وتوفير مهمة له في الدولة. ومن الارستقراطية الفضيلة لازمة للحكام فيأخذون أنفسهم بالاعتدال والنظام بحيث يتساوون فيما بينهم، ولكنها غير لازمة للمحكومين لأنهم يخضعون للقوانين بقوة الحكومة القائمة.

وطبيعة الملكية أنها حكم الفرد بموجب قوانين ثابتة، أي دستور، وبواسطة قوى تقيد إرادة الملك غير الدستورية. ومبدأ المَلِكية الشرف. وهذه القوى على نحوين: النبالة والكهنوت، والنبالة أقرب إلى الطبيعة من الكهنوت. والملك ليس ملكاً إلا بفضل هاتين القوتين، ومن ثم فهو مطالب بالاعتراف بهما والدفاع عن مصالحهما، بيد أن النبالة أساسية بالنسبة إلى الملكية. يقول مونتسكيو: «لا ملكية من غير نبالة، ولا نبالة من غير ملكية» (روح القوانين، جـ2، 4) بيد أن ثمة فارقاً أساسياً بين الديمقراطية والملكية. فالديمقراطية تستلزم بالضرورة الفضيلة والعقل والعقلاء. اما في الملكية فالنبالة التي تقوم بدور الحكمة للملك ليست بالضرورة حكيمة، بل إنها بطبيعتها لا عقلانية. ومن هنا فإن الملكية تحمل في طياتها جرثومة فنائها. ولهذا فإن مونتسكيو ينتهي إلى القول بأن حقيقة الشرف تكمن في كونه كاذباً. ومعنى ذلك أن الشرف لا علاقة له لا بالحقيقة ولا بالأخلاق.

وطبيعة الطغيان أنه حكم الفرد ولا يتقيد بدستور، ولا يعبأ بهيئات، أي أنه حكم بلا قانون، أو حكم بلا بناء تشريعي أو سياسي أو اجتماعي. ومن ثم فهو حكم يستند إلى الهوى. أو هو حكم يحيل السياسة إلى هوى، بل إنه يحيل الدين ذاته إلى هوى، لأن الدين في النظام الطاغي، هو طاغ. يقول مونتسكيو «إنه اضافة خوف إلى خوف» (روح القوانين، جـ5، 14). وفي الطغيان مساواة تامة بين البشر. بيد أن هذه المساواة التامة لا تعني أن للفرد قيمة، وإنما تعني أن الفرد لا قيمة له، ومن ثم فالبشر عبيد. وتأسيساً على ذلك فإن الطاغية يصدر قراراته بطريقة عفوية أو آنية، أي بلا تبرير أو حجة ذات وزن. ولا يبقى أمام الطاغية، بعد ذلك، سوى شهواته ينشغل بتغذيتها بما لديه من نساء.

ويذهب مونتسكيو إلى أن كل هذه الحكومات تفسد بفساد مبدئها. تذهب الديمقراطية بذهاب روح المساواة. وتذهب الارستقراطية حين يذعن الأشراف للهوى. وتذهب الملكية حين يتحول الملك من العدالة إلى القسوة فيعمل على محو الهيئات ليستأثر بالأمر. أما الطغيان فهو فاسد بطبعه.

والهدف المنشود، عند مونتسكيو، هو أن تكفل الحكومة الحرية، والحرية تقوم، عنده، على قدرة المرء أن يعمل ما ينبغي عليه أن يريد، وألا يُكره على عمل ما لا ينبغي أن يريده وخير ما يكفل الحرية استقلال السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية. أما اجتماع السلطات الثلاث في يد حاكم واحد فإنه يسوق إلى الطغيان.

فولتير 1694-1778

في رأي معاصريه هو كاتب عظيم، وشاعر ينافس الشعراء الكلاسيكيين. ولكنه في رأي قراء العصر ممثل لامع للتنوير. فقد كانت غايته المنشودة تنوير مواطنيه بمنجزات الفلسفة والعلم والأدب، ولفت نظرهم إلى الثقافة الأوروبية، وبالأخص الثقافة الانكليزية، وحثهم على نقد القيم الفلسفية والاجتماعية السائدة. في عام 1734 أصدر كتاب رسائل فلسفية يعرض فيه الثقافة الانكليزية، إذ كان قد أقام بانكلترا ثلاث سنوات 1726-1729 تأثر فيها بالليبرالية والتسامح ازاء المعتقدات الدينية. وقد كانت غايته من تأليف هذا الكتاب لفت نظر الشعب الفرنسي إلى ضرورة تغيير أسلوب حياتهم لما ينطوي عليه من تعصب وتزمت. فعقد مقارنة بين تعدد المعتقدات الدينية في انكلترا، وتسلط الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا. وأسهب في شرح الملكية الدستورية في انكلترا ليذكر الفرنسيين بالسلطة المطلقة لحكامهم الذين يحكمون بالحق الالهي. ثم خصص الفصل الأخير من الرسائل لنقد بسكال الداعي إلى المسيحية. يقول «حتى لو سلمنا بوجود المتناقضات التي يدل عليها بسكال في الإنسان لم يكف هذا التدليل على حقيقة المسيحية، إذ إننا نجد في الديانات الوثنية أيضاً أساطير تتكون من عناصر متناقضة. ثم إن حجة بسكال ترجع إلى اعتبار المسيحية مذهباً ميتافزيقياً متفوقاً على سائر المذاهب، ولا تبرهن على أن المسيحية هي الدين الحق. وما المتناقضات في الإنسان إلا العناصر الضرورية المركبة له، من خير وشر، ولذة وألم، وهوى، وعقل».

وفي عـام 1730 ألف كتاباً في الميتـافـزيقـا لم ينشر الا بعـد وفاته. ينقد فيه الميتافزيقا التقليديـة متأثـراً بلوك في قولـه بأنـه ليـس في مقـدور العقل الانسـاني تعريف مـاهيـة الله أو طبيعـة الحـرية. وفي عـام 1766 ألف كتاب **الفيلسـوف الجاهـل** يدل عنوانه عـلى درس في التواضـع العقلي، اذ يـرى فولتـير أنه من العبث البحث عن حلول لقضايا فلسفيـة ليس لها حلول. وفي عـام 1764 نشر كتابـه **القامـوس الفلسفي** الـذي يحتـوي عـلى قضايا فلسفية ودينية.

ومع أن فولتير كان معادياً للميتافزيقا واللاهوت إلا إنه كان من المؤمنين بالله. والدليل عنده هو هذا «حين أرى ساعة يدل عقربها على الزمن استنتج أن موجـوداً عاقـلاً رتب لوانبهـا لهذه الغاية. وكـذلك حـين أرى لوالب الجسم الانسـاني أستنتج أن موجوداً عاقلاً رتب هذه الاعضاء، وأن العينين أعطيتا للرؤية، واليـدين للقبض، الخ». والقـول بـالغـائيـة يلزم منه القـول بالعناية، ولكنها عند فولتير عناية كلية، أي أن تدبير الكـون لا يرجع إلا للقوانين العامة التي وضعها الله. وقد كان فولتـير في ذلك متأثراً بنيوتن. ولهذا جاء الفصـل الأول من كتاب فـولتير **مبادىء فلسفة نيوتن** 1738 عنوانه **«عن الله»**. يقول نيـوتن «إن ثمة موجـوداً موجـود بالضرورة بـذاته منـذ الأزل، وهو أصـل الموجودات. هـذا الموجـود لامتناهٍ في الـزمان وفي القـوة؛ ماذا يمكن أن يحـده؟». . . والمادة حـين تنجـذب فـإنها لا تنجـذب بفضـل طبيعتها، وإنمـا بفضل الله. وحـين تدور الكـواكب في الخلاء في اتجاه دون آخر فإنما يكون ذلك بالضرورة بتوجيه من الخالق الذي يفعل بحرية تـامة. بيد أن فـولتير يقف عنـد حد الـدين الطبيعي ولا يتجـاوزه الى الـدين الفـائق للطبيعـة، أي المسيحيـة. ذلـك أن الـدين الـطبيعي هـو دين البشريـة منـذ القـدم، لأن عبادة الله سـابقـة عـلى كـل المـذاهب الأخرى. والصـين أقـوى دليـل عـلى أسبقيـة الـدين الـطبيعي. فـدين الصينيين يدور على هذا الأمر: «أعبد السماء وكن عادلاً». بيد أن هـذا الدين الـطبيعي قد انحـلّ في البـلاد الغـربيـة بسبب انتشار المعتقدات dogmas. فالدين الطبيعي من صنع العقـل في حـين أن المعتقـد dogma من صنـع الكهنـة. وليـس لـدى الكهنـة سوى الانقسـامات الـلاهوتيـة والاضـطهـادات وقتـل الملحدين والهراطقة. ولهذا فـإن المعتقدات ليس في امكـانها أن تكون عالميـة، في حين أن الأخـلاق تتصف بالعـالمية. ويـدلل فـولتير عـلى عالميتهـا بـالعقـل والتجـربـة. يقـول «كيف يمكن للشعـوب أن يكون لـديها نفس المبـادىء الأسـاسيـة للعـدالـة والظلم إن لم يكن قد وهبها الله العقل؟».

روسو 1712-1778

من أسرة فرنسية الأصـل بروتستـانتية المـذهب. في الثالثـة والثلاثين أخذ يتردد على الفلاسفة، وبخاصة ديدرو. وفي عـام 1749 عـرضت اكاديميـة ديجون للمسـابقة هـذه المسـألـة «هـل عاونت الفنون والعلوم على تصفية الأخلاق؟» فقدم للاكاديميـة مقـالته وأحـرز الجائـزة. وهـذا أصـل كتـابـه الأول **مقـال في العلوم والفنـون** 1750. ثم أعلنت الاكاديميـة للمسابقـة هـذا الموضـوع: «مـا منبع تفـاوت المراتب بـين الناس؟ وهـل يقـره القانون الطبيعي؟» فقدم للأكاديمية مقالته، ولكن الأكاديميـة لم تمنحـه الجـائـزة فنشر الكتـاب 1754 بعنـوان **مقـال في أصـل التفـاوت بين النـاس**. وبعـد ثـماني سنـين 1762 نشر كتـابـين أحدهما **العقد الاجتماعي** والآخر **أميل أو في الـتربية**، فـأنكرت السلطة البـاريسية الكتـاب الأخير وهمت بـاعتقـالـه فلجـأ إلى انكلترا بصحبة هيوم.

يـذهب روسو إلى وضـع أسس مدنيـة للمجتمـع بـدلاً من الأسس الدينية التي كان يروّج لها فلاسفـة العصر الوسيط وفي مقدمتهم القديس توما الاكويني الذي كان يقرر أن كل سلطان فهـو آت من الله، وأن الدولـة خاضعـة للكنيسـة. ولهـذا كـان يرى أن النظام الاجتماعي الافضل هـو الذي سنّـه الله لموسى: كان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلاً حكيماً يختارهم الشعب، بينما كان الله نفسه يختار الملك. وعلى الضـد من ذلك يذهب روسو في كتابه **العقد الاجتـماعي** 1762 الى أن الانسان كان يتمتع بحالـة براءة أولى أفسـدها الاجتـماع ويمكن اصلاحها بالعقد الاجتماعي. وقد سبق أن عرض روسو حـالة البراءة الأولى في كتابه **مقال في أصل التفاوت بين الناس** 1754 من حيث إن الأصـل في الإنسـان، أو حـال الـطبيعـة، إن الإنسان كان متـوحداً في الغـاب، لا لغة لـه ولا صناعـة، ولا فضيلة ولا رذيلة. ثم خرج الانسان من حال الطبيعـة لأسباب طبيعية، كالجدب والبرد القـارس والقيظ المحرق، فتعـاون مع غـيره من أبناء نـوعه تعـاوناً مؤقتـاً. ثم اضطرتهم الفيضـانات والزلازل إلى الاجتماع بصفة دائمة، فاخترعت اللغـة، ونشبت الخصومة. هـذا الاجتماع بنـوعيه المؤقـت منه والـدائم لا يمثل الحـالة المـدنية لأنـه يخلو من القوانـين. ولكن حـين استكشف الإنسان استعمال الحديد، وهو شرط الزراعة، انتقل إلى الحالة المدنية. بيد أن الزراعة تستلزم تقسيم الأراضي فيزداد التفاوت ويتفـاقم الخصام، وينقسم النـاس إلى أغنياء وفقـراء. وهكذا يصير الإنسـان الـطيب بالـطبع شريـراً بالاجتـماع. ولا مفر من الاجتماع ولا عودة إلى طـور الطبيعـة، فيبقى اصلاح مفـاسـد

الاجتماع - وهذه هي قضية كتاب **العقد الاجتماعي** - وذلك بأن يتنازل الانسان عن حقوقه للمجتمع بأكمله، فيصبح الكل متساوين في ظل القانون، والقانون إرادة الكل تقر المنفعة العامة، لأنها مستقيمة دائماً، ولا تطيق إلى جانبها سلطة كنسية، ولكن لا يعني ذلك الغاء الدين، فالدين لازم ولكنه يكون مقصوراً على العقائد الضرورية للحياة، حتى لينفي أو يعدم كل من لا يؤمن بها «لا باعتباره كافراً بل باعتباره غير صالح للحياة الاجتماعية». وهذه العقائد هي عقائد القانون الطبيعي: وجود الله، والعناية الالهية، والثواب والعقاب في حياة آجلة، وقداسة العقد الاجتماعي والعقد الاجتماعي يستند إلى الارادة العامة. والقانون هو التعبير عن هذه الارادة. وبفضل الخضوع للقانون يتمتع البشر بمناقب الاجتماع دون فقدان المساواة أو الحرية، ومن ثم فلا سادة ولا عبيد، ولا أقوياء ولا ضعفاء، وانما مواطنون متساوون أمام القانون. بيد أن عدم تحقيق هذا المجتمع المثالي انما هو مردود إلى سوء توزيع الثروة.

ثم يطرح روسو التربية التي ينبغي أن توجه إلى الإنسان لكي يكون مواطناً صالحاً. أن **أميل** ليس من صنع انسان، وإنما هو من صنع الطبيعة. ولكن ليس معنى ذلك أن يصبح الانسان متوحشاً، وإنما معناه الا نقيد بأي سلطان الا سلطان العقل.

ديدرو 1713-1784

في رأي معاصريه هو صاحب **الانسيكلوبيديا**، والمؤلفات الفلسفية ذات الطابع اللاديني. ولكن في رأي قراء القرن العشرين هو فيلسوف أصيل، رؤيته الكونية تستند إلى منجزات العلم، وأفكاره الخلقية تقوم على المادية، ومسرحياته تنشد تأسيس دراما جديدة. نشر أول أعماله الفلسفية عام 1746 بعنوان **خواطر فلسفية** أعرب فيها عن آراء مخالفة للدين، وعن رفض الميتافزيقا التقليدية، والأخذ بعقلانية المنهج العلمي. وبسبب ذلك حبس ستة أشهر، وفي نفس العام طلب اليه مدير احدى المكتبات ترجمة **موسوعة في الفنون والعلوم** كانت قد ظهرت بانكلترا عام 1728 فرأى هو أن يصدر موسوعة على غرارها. وأشرك معه صديقه العالم الرياضي دالامبير عضو اكاديمية العلوم. وصدر المجلد الأول عام 1751 مفتتحاً بمقدمة من قلم دالامبير في أصل العلوم وتصنيفها، وعدم فائدة المذاهب الميتافزيقية والدينية، فكان هذا المجلد الأول مثاراً لحملات عنيفة من جانب المتدينين، فآثر دالامبير الراحة وترك شريكه. وأخرج ديدرو سبعة عشر مجلداً. والفكرة المحورية في **الانسيكلوبيديا** نقد الافكار التقليدية، والبحث عن الحقيقة بأسلوب يتنافى مع العقائد الدينية والسياسية السائدة، ومعارضة تعاليم الكنيسة والدولة، والدعوة إلى التسامح. وقد أثارت هذه الدعوة حفيظة الكنيسة الكاثوليكية التي تعتز بواجبها في الدفاع عن السلطة المطلقة للكنيسة حتى لو اقتضى الأمر الاهابة بالقوة. وقد كان لفظ الطبيعة من أهم المصطلحات التي تناولتها **الانسيكلوبيديا**. وقد رأى أصحاب **الانسيكلوبيديا** أن ثمة وحدة في الطبيعة حيث الاجزاء في علاقات متفاعلة ومن ثم فالاستقلال التام للواقعة الجزئية يتناقض مع فكرة الكل، وبدون فكرة الكل ليس ثمة فلسفة. وكل هذا من شأنه أن تكون مجالات المعرفة متداخلة، أي أن تكون ثمة وحدة للمعرفة. ولهذا جاء المقال الافتتاحي من قلم دالامبير في أصل الافكار وتداخلها من أجل تقدم المعرفة العلمية والفلسفية. وقد شاعت، في هذا المقال، روح تفاؤلية. فقد عرض دالامبير التطور التاريخي للحضارة الحديثة ابتداء من عصر النهضة مستشهداً بديكارت وبيكون ونيوتن ولوك ولايبنتز ومونتسكيو وفولتير. وقد أسهمت هذه الفترة برمتها في تحديد دقيق للانسان والكون. ولهذا يحق للقرن الثامن عشر أن يقال عنه إنه «عصر الفلسفة». ودالامبير يقصد بذلك عصر التنوير. وقد شاعت بالفعل، وسط الانسيكلوبيديين، الروح الفلسفية وهي روح نقدية وعقلانية في تناول قضايا العالم الراهن وليس العالم الآخر. وقد أثارت هذه الروح الفلسفية حفيظة أعداء الانسيكلوبيديين، إذ رأوا فيها تهديداً للعقيدة المسيحية لأنها تحذف الفائق للطبيعة من المعرفة العلمانية، وتدفع بالمتعاطفين مع الدين إلى الأخذ بالتفسير العقلاني للمسيحية فيتجهون إلى الابحاث الاخلاقية وليس إلى الابحاث العقائدية. وهذا الاتجاه الاخلاقي قد أفضى بالملحدين، أمثال ديدرو ودولباك، إلى لفت الانتباه إلى النتائج اللاإنسانية للآراء التقليدية، مثل التعصب والشعوذة العقلية. من أجل ذلك كله اهتم الانسيكلوبيديون بقضية الانسان. وقد جاء في مقال ديدرو بعنوان **الانسيكلوبيديا** أنه من اللازم البحث في مكانة الانسان من هذا الكون، وتناول جميع القضايا المتعلقة بتطلعات الانسان وواجباته واحتياجاته وملذاته. ومن شأن هذا الاهتمام بالقيم الانسانية أن يحث على رفض جميع أشكال الطغيان والقهر، وبالتالي تأكيد حق الحرية. فديدرو في مقاله عن السلطة السياسية يقول «إن الحرية هبة من السماء، ومن حق كل انسان أن يستمتع بها

حين يستمتع بعقله». وفي نفس الاتجاه يشجب شفالييه دي جوكور، وهو من الانسيكلوبيديين، استغلال البشر من أجل تحقيق مكاسب مادية.

وفي عام 1769 ألف ديدرو كتاباً بعنوان حلم دالامبير عبارة عن حوار بينه وبين دالامبير. بيد أن هذا الكتاب لم ينشر إلا بعد موته. ولأهميته التاريخية هاك ترجمة لجزء منه:

دالامبير: أقر وأعترف أن الكائن الموجود هو في مكان، وليس متحيزاً في مكان، وخالٍ من الامتداد، ومع ذلك يشغل حيزاً من المكان، والموجود بأكمله في كل جزء من أجزاء هذا المكان، والمباين تماماً للمادة، ولكنه متحد معها. والمحرك للمادة دون أن يتحرك، والمؤثر في المادة دون أن يخضع لها، وليس في امكاني تصوره. هذا الكائن ذو الطبيعة المتناقضة فرض يصعب قبوله. ومع ذلك فثمة مشاكل تنشأ عن انكاره، لأنه اذا كانت ملَكة الاحساس خاصية جوهرية للمادة لزم أن تكون الحجارة حساسة.

ديدرو: ولم لا؟

دالامبير: يصعب الاعتقاد.

ديدرو: نعم، هذا صعب بالنسبة إلى ذلك الذي يقطع الحجارة ويسحقها ومع ذلك لا يسمع له صراخاً.

دالامبير: اذن فأخبرني عن الفارق، في رأيك، بين الإنسان والتمثال، والرخام واللحم.

ديدرو: ليس بالفارق الشاسع، فاللحم يمكن تحويله إلى رخام، والرخام إلى لحم.

دالامبير: ولكنهما ليسا متماثلين.

ديدرو: كأن تقول ما تسميه قوة حية ليس مثل قوة غير حية

دالامبير: من العسير متابعتك.

ديدرو: دعني أوضح. إن انتقال جسم من مكان إلى آخر ليس في ذاته حركة، ولكنه نتيجة الحركة. ان الحركة واحدة سواء في الجسم المتحرك أو الجسم الساكن.

دالامبير: انها رؤية جديدة إلى الأشياء.

ديدرو: استبعد العقبة التي تمنع تغيير مكان الجسم الساكن، فإذا به يتحرك. خلخل الهواء المحيط بجذع شجرة البلوط فإذا بالماء الباطن فيها يتمدد، وإذا بالشجرة تتفتت إلى شذرات. وهذا هو مصير جسمك أيضاً.

دالامبير: هذا جائز. ولكن ما العلاقة بين الحركة وملَكة الاحساس؟ هل الفارق بين حساسية فاعلة وحساسية غير فاعلة مماثل للفارق بين قوة حية وقوة غير حية؟ إن القوة الحية تكشف عن نفسها بالانتقال، والقوة غير الحية بالضغط، والحساسية الفاعلة تتميز بمسلك معين في الحيوان وفي النبات، في حين أن الحساسية غير الفاعلة تكشف عن نفسها حال انتقالها إلى الحالة الفاعلة. هل هذا هو ما تريد قوله؟

ديدرو: تماماً كما قلت.

دالامبير: التمثال اذن لديه حساسية غير فاعلة. أما الإنسان والحيوان والنبات فهي تتسم بالحساسية الفاعلة.

ديدرو: مما لا شك فيه أن ثمة فارقاً بين الرخام والخلية الحية. ومع ذلك ففي امكانك أن تتخيل أن هذا الفارق ليس هو الفارق الوحيد.

دالامبير: بالطبع، فمهما يكن من تماثل في الشكل الخارجي بين الانسان والتمثال فليس ثمة تماثل بينهما في التكوين الداخلي، ولكن ثمة طريقة سهلة لتحويل القوة غير الحية إلى قوة حية، وهي طريقة نشاهدها مئات المرات كل يوم. ولكني لا أشاهد أي جسم يتحول من حالة سكون إلى حالة حساسية فعالة.

ديدرو: لأنك لا تريد المشاهدة، ذلك أن الظاهرة التي لا تشاهدها هي ظاهرة عادية.

دالامبير: هل من الممكن أن تضرب لي مثالاً لهذه الظاهرة العادية؟

ديدرو: سأخبرك ما دمت لا تحس بالخجل. إنها تحدث في حالة الأكل.

دالامبير: في حالة الأكل!

ديدرو: نعم، لأنك ماذا تفعل حين تأكل؟ انك تزيل العقبات التي تمنع الطعام من أن يكون ذا حساسية فعالة. انك تتمثله فتحيله إلى لحم حي وتكسبه ملكة الاحساس.

ديدرو: واذا انشغل ذهنك بالسؤال الآتي: أيهما أسبق، الدجاجة أم البيضة؟ فسبب ذلك أنك تفترض أن الحيوانات لم تتطور. يا لها من حماقة! نحن نجهل مستقبلها. فالدودة الضئيلة قد تتطور الى حيوان ضخم، والحيوان الضخم قد يتطور إلى دودة.

ديدرو: هل في امكانك أن تخبرني بطبيعة وجود الكائن المدرك.

دالامبير: إنه الوعي بالهوية منذ اللحظة الأولى للتفكير حتى اللحظة الأخيرة.

ديدرو: وما هو أساس هذا الوعي؟

دالامبير: الذاكرة؟

ديدرو: ومن غير الذاكرة ماذا يكون الحال؟

دالامبير: من غير الذاكرة ليس ثمة هوية، لأنه اذا اقتصر

الكائن المدرك على الوعي بوجوده لحظة تلقي الانطباع الحسي، فإن هذا الكائن لن يكون له تاريخ، وحياته، عندئذ، لن تكون الا سلسلة متقطعة من الاحساسات من غير أن يكون بينها ترابط.

ديدرو: هل ترى هذه البيضة؟ إنك بهذه البيضة تحذف مدارس اللاهوت بأكملها، والكنائس برمتها. ما طبيعة هذه البيضة؟ إنها كتلة بلا ادراك، وإذا ما ادخلنا فيها جرثومة فلن يتغير الحال، لأن الجرثومة ليست إلا سيالاً ساكناً. كيف يمكن اذن لهذه الكتلة أن تتطور إلى كائن متباين يتميز بالحساسية والحياة؟ بالحرارة. وما هو مولد الحرارة؟ بدلاً عن الاجابة دعنا نجلس سويّة ونراقب هذه النتائج لحظة بلحظة. في البداية ثمة نقطة غير مستقرة، وخيط يتمدد ويتكون، وخلية تتكون لها أجنحة وعيون واقدام وامعاء. وهذا هو الحيوان يتحرك ويصارع ويصرخ. وأنا أنصت إلى صراخه وهو في القوقعة، ورأسه يستند إلى الجدار الداخلي لسجنه، والآن ينهار الجدار، ويخرج الحيوان، وينطلق ويمشي ويطير ويغضب ويجري ويشكو ويتألم، ويحب ويرغب ويستمتع. إن له نفس عواطفك، ويؤدي نفس أفعالك. هل تؤيد ديكارت في قوله بأن الحيوان يقلد الآلة؟ إذا كنت مؤيداً لقول ديكارت فالأطفال سيسخرون منك، وسينظر إليك الفلاسفة على أنك آلة.

دي لا متري De La Mettrie 1709-1751

نشر أصول مذهبه في كتابه **التاريخ الطبيعي للنفس** 1745، وتوسع في شرح هذه الأصول في كتابه **الإنسان آلة** 1748. ويقال إن الكتاب الثاني أصبح مانفستو الماديين الجذريين. فهو يرى أن المذاهب الفلسفية، في مسألة روح الإنسان، ترد إلى مذهبين: المادي والروحي. وهو يؤثر المادية على الروحية استناداً إلى الملاحظة والتجربة. فإذا كان الحيوان يحس ويدرك ويذكر ويضاهي ويحكم ويريد بفضل تركيبه المادي فحسب، فما الداعي لوضع نفس روحية في الإنسان وهو يؤدي تلك الأفعال، ولا تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان الا بالدرجة؟ وإذا افترضنا وجود نفس فهي ليست الا تكراراً للجسم. فالنفس تموت من غير طعام جيد. والنفس تتسلح بالشجاعة إذا ما تسلح الجسم بطعام جيد، وتتقدم بتقدم الجسم. وتأسيساً على ذلك فإن دي لامتري يفصل الاخلاق والمفاهيم عن الفضيلة والتأمل الروحي، ويصل بين الأخلاق والبحث عن السعادة، ويقصد السعادة الدنيوية وليس السعادة الأخروية. الأمر الذي يلزم منه الا ينظر إلى الإنسان على أنه كائن عاقل فحسب وإنما أيضاً على أنه كائن عاطفي. وقد تميز عصر التنوير بادخاله الشهوة والعاطفة في المكونات الاساسية للإنسان.

هلفسيوس 1715-1771

داع آخر من دعاة المادية. تأثر في شبابه بلوك، فقد قال عنه إنه أحدث ثورة في الأفكار تولد عنها انسان جديد ينشر الحقيقة. ثم تأثر بمونتسكيو وقال عنه إنه حرر التشريع من اللاهوت وجاء كتابه **عن الروح** 1758 مسايراً لفلسفة لوك ومونتسكيو، في مجال الأخلاق، ومعارضاً لروسو وهبشسون. فهلفسيوس يرى، على الضد من روسو، أن الانسان ليس طيباً بالفطرة، إذ إن سلوكه يستند إلى الحساسية الفزيائية. يقول في الفصل التاسع من المقالة الثانية من كتاب **عن الروح** إن الأهواء كلها، مثل الطموح والكبرياء والصداقة والبخل، ليست الا تنويعات للحساسية الفزيائية. ومعنى ذلك أن الإنسان ينشد اللذة ويهرب من الألم. ومن ثم يحذف هلفسيوس الفطرية السيكولوجية ولا يحتفظ منها إلاّ بالاحساس والذاكرة، مع ملاحظة أن الذاكرة ليست إلاّ احساساً ضعيفاً. وهلفسيوس، هنا، يتخذ موقفاً أكثر جذرية من لوك. فلوك يضيف التجربة الباطنة الى التجربة الحسية، في حين أن هلفسيوس يرد الذات برمتها إلى البيئة الخارجية. يقول «نحن من صنع الموضوعات المحيطة بنا ليس الا». والتباين اذن بين الأفراد مردود الى تباين الظروف الموضوعية، ويعني بذلك الظروف الاجتماعية. ومن هنا أهمية التربية. والتربية، عنده، تشتمل على جميع الظروف المحيطة بالفرد، وخاصة شكل الحكم. يقول في مطلع المقالة الثالثة: «إن فن تشكيل البشر وثيق الصلة بشكل الحكم إلى الحد الذي فيه لا يمكن احداث تغيير في تربية الشعب من غير احداث تغيير في دستور الدول، والتربية الحسنة كفيلة بأن تقنع الانسان بأن منفعته من منفعة الآخرين، أي بأن ثمة وحدة بين منفعة الفرد ومنفعة المجموع». ومن هذه الزاوية فإن هلفسيوس يعارض شفتسبري الذي يرى أن الحس الخلقي يدرك الخير والشر في الأفعال ادراكاً بديهياً كما يدرك البصر الألوان في الأشياء. فإذا طاوعناه وجدنا الايثار يحدث في النفس اغتباطاً لطيفاً بما نهيّئه للغير من سعادة. فيتفق الايثار والأثرة. وهلفسيوس يشجب الحس الخلقي من حيث هو حس فطري.

دولباك 1723

كيميائي فرنسي، وفيلسوف من أصل ألماني، أقام في باريس

وهاجم المسيحية في كتابين مذهب الطبيعة 1770 و الحس المشترك 1772. يرى أنه ليس في الكون سوى مادة متحركة بذاتها، وأن كل شيء يفسر بالمادة والحركة، وأنها أزليتان أبديتان، خاضعتان لقوانين ضرورية هي خصائصهما. فليس العالم متروكاً للصدفة، ولا مدبراً من لدن آلة، ولا غاية في الطبيعة، فليست العين مصنوعة للرؤية، ولا القدم للمشي، ولكن المشي والرؤية نتيجتان لاجتماع أجزاء المادة، ولا نفس في الانسان، ولكن الفكر وظيفة الدماغ. والشعور الديني مزيج من الخوف الخرافي والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة. وهذا هو السبب الذي دفع الانسان الى الاعتقاد بالمعجزات وبإله قادر على تغيير النظام لصالح الانسان. ويتساءل دولباك: «إذا كان الله قد خلق الانسان ليمجده، فلمَ لا يكشف الله عن نفسه؟ وإذا كان الله طيباً فلماذا الخوف؟ واذا كان حكيماً فلماذا القلق؟ وإذا كان ضابط الكل فلماذا الصلاة؟». ومعنى ذلك كله أن دولباك ضد الدين. وحجته في ذلك أن الدين حجر عثرة أمام التقدم العلمي. ورجال الدين يسممون عقول الأطفال بأفكار خرافية، وأساطير تحد من إعمال العقل والبحث عن الحقيقة. والخلاصة أن دولباك لا يرى سوى الأبيض أو الأسود: إما معرفة (علم) وإما جهل (دين).

كوندورسيه 1743-1794

عيّن في أكاديمية العلوم عام 1769 فتعرف بدالامبير. وفي عام 1776 أصبح السكرتير الدائم والمتحدث الرسمي باسم المؤسسات العلمية في فرنسا. وبفضل دالامبير التفت كوندورسيه إلى الدور الاجتماعي للفيلسوف وأصبح واحداً من فلاسفة التنوير. وجاء كتابه **صورة تاريخية لتقدم العقل الانساني** تعبيراً عن روح التنوير يوجزها في ثلاثة ألفاظ: العقل والتسامح والانسانية. وفي هذا الكتاب يقسم كوندورسيه التقدم التاريخي للبشرية إلى تسع مراحل مضيفاً إليها مرحلة عاشرة تصور آماله المستقبلية. وثمة مسلمات تستند إليها هذه القسمة يطرحها في مفتتح كتابه حيث يسلم بأن الإنسان مزود، منذ ولادته، بالقدرة على تقبل الاحساسات؛ يدركها ويميز بينها، ويؤلفها ويقارن بين تآليفها المتباينة، ويكشف عن القسمة المشتركة، ثم يحيلها إلى رموز فيسهل معرفتها وتكوين تأليفات جديدة. ويتولد عن الاحساسات الألم واللذة، كما يتولد عنها علاقة بين الانسان وأخيه الانسان تستند إلى المنفعة والواجب. وهكذا يتطور العقل الانساني في الأفراد وفي المجتمعات، وتطوره بلا حدود، بيد أن تطوره لم يكن بلا عوائق. وكان النظام الاقطاعي هو أهم هذه العوائق. ولكنه لم يدم طويلاً إذ ثارت أوروبا ضده، وكان في مقدمة هؤلاء الثائرين ثلاثة فلاسفة عظام: بيكون وغاليليو وديكارت. ألف بيكون 1561-1626 منطقاً جديداً، القسم الايجابي منه هو منهج الاستقراء يقوم على الملاحظة والتجربة ليتسنى له التحكم في الطبيعة، إذ إن المعرفة قوة. أما القسم السلبي منه فيقوم على التحرر من أصنام أربعة: أصنام القبيلة وهي ناشئة من تصورنا فعل الطبيعة على مثال الفعل الانساني فنتوهم لها غايات وعللا غائية. وأصنام الكهف وهي ناشئة من نظرتنا الى العالم بمنظور فردي. وأصنام السوق وهي ناشئة من سيطرة الألفاظ على تصورنا للأشياء. وأصنام المسرح وهي ناشئة مما تتخذه النظريات المتوارثة من مقام ونفوذ. وأثرى غاليليو 1564-1642 العلم بما قدمه من منهج علمي ونظرية آلية. فقد أوضح أن المنهج العلمي هو الاستقراء الناقص مؤيداً بالقياس. أما نظريته الآلية فتستند إلى أن العالم مادة وحركة، ومن ثم فالتغيرات الكيفية عبارة عن تغيرات كمية. فينقلب العلم الطبيعي علماً رياضياً ويسمح بتوقع الظواهر المستقبلية توقعاً علمياً يخلو من الاهابة بالأساطير أو الخرافات. وجاء ديكارت 1596-1650 فأعلن تطبيق المنهج العلمي ليس فقط في مجال العلوم الطبيعية والرياضية ولكن أيضاً في مجال الفلسفة. وكان يعني بالمنهج العلمي المنهج الرياضي الذي حصره في قواعد أربع أهمها القاعدة الأولى «أن لا أسلم شيئاً إلا أن أعلم أنه حق». وقد قيل عن هذه القاعدة إنها قاعدة ثورية، ذلك أنها عبارة عن اسقاط كل سلطة، أي أن لا سلطان على العقل إلاّ العقل نفسه.

وعند ديكارت تنتهي المرحلة الثامنة من مراحل تطور العقل الانساني عند كوندورسيه. أما المرحلة التاسعة فأهم المراحل جميعاً لأنها تتميز بسيطرة العقل في أوروبا، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بعد التخلص من الخرافة والطغيان. وتتميز أيضاً باليقين من عدم ارتداد البشرية إلى أخطائها التي ارتكبتها في مرحلة الطفولة. واتحد الفلاسفة من مختلف البلدان لمناهضة الطغيان والدفاع عن المظلومين، فانحازت اليهم الجماهير، وأصبح اشتعال الثورة أمراً حتمياً باحدى وسيلتين: إما بالجماهير، وإما بالحكومات. الثورة، في الحالة الأولى، أسرع ولكنها أعنف، وفي الحالة الثانية أبطأ وأقل عنفاً. بيد أن جهل الحكومات وفسادها أتاح للثورة ان تتحقق بالجماهير فكان الاكتساح السريع للحرية والعقل في فرنسا

وأميركا. ولأهمية هذه المرحلة التاسعة نورد ترجمة لجزء مما كتبه عنها كوندورسيه.

«لقد تابعنا العقل الانساني وهو ينمو نمواً بطيئاً بفعل التقدم الطبيعي للحضارة، وراقبنا الخرافة وهي تتحكم في العقل فتفسده، وكذلك الطغيان وهو يضعف العقل فيميته بفعل البؤس والخوف.

وقد استثنيت أمة واحدة من الطغيان والخرافة. ومن هذه الأمة اشتعل لهب العبقرية فتحرر العقل من قيود الطفولة، واتجه، بخطى ثابتة، نحو الحقيقة. بيد أن هذا الانتصار حث الطغيان الى العودة مصحوباً بالخرافة، فانقسمت البشرية في ليل دامس يبدو وكأنه لن يزول، بيد أن النهار سرعان ما انبلج فرأت العين نور الصباح بعد طول غياب في الظلام، ولكنها لم تستطع مواصلة الرؤية. ولكنها مع الوقت اعتادت هذا النور فحملقت فيه من غير تراجع، واستطاعت العبقرية، مرة أخرى، العودة إلى الأرض من جديد بعد أن طاردتها البربرية والتزمتية.

وقد رأينا العقل وهو ينزع عنه القيود فيتحرر من جزء منها، ثم يمضي وقته في استعادة قوته مهيئاً نفسه للحظة التحرر. وعلينا دراسة المرحلة التي يتحرر فيها العقل تماماً من قيوده. وإذا علقت به أثار هذه القيود فعليه أن يحرر نفسه منها رويداً رويداً. وإذا قدر له أن يتقدم بلا عوائق فستظل عقبة وحيدة في طريقه، وهي العقبة التي تتحدد في كل لحظة تقدم بحكم أنها الافراز الحتمي من العقل، أو بالأحرى، من العلاقة بين وسائل استكشافنا للحقيقة ومقاومة جهدنا.

إن التعصب الديني دفع سبع مقاطعات بلجيكية الى التحرر من طغيان اسبانيا، وتكوين جمهورية فدرالية. والتعصب الديني وحده هو الذي أيقظ روح الحرية الانكليزية التي أزهقتها حرباً أهلية دموية فتجسدّت في دستور كان موضع اعجاب الفلاسفة. وأخيراً فإن الاضطهاد الديني قد حث الأمة السويدية على استعادة جزء من حقوقها.

الايديولوجيون

كان كوندورسيه ينتمي إلى جماعة من الفلاسفة أطلقت على نفسها «اسم الايديولوجيين». ويتقدم هؤلاء دستودي تراسي 1754-1836 وكابانيس 1757-1808. ويقال إن الايديولوجيين هم النتيجة الحتمية لكوندياك 1715-1780. فقد بحث في أصل المعرفة فردها إلى الاحساس الظاهري، وهو كاف لتوليد جميع القوى النفسية. بيد أن دي تراسي يعارض كوندياك في تخريجه القوى النفسية بعضها من بعض، ويرى وجوب القول بقوى أولية متمايزة. ويضع كوندياك الاحساس قبل الحكم، فيقول دي تراسي: «ولكن الاحساسات يمكن أن تتقارن والتقارن نسبة مدركة. أي حكم، إذن فالاحساس والحكم قوتان أوليّتان».

ويرى كوندياك أن اللمس الفاعل كفيل باظهارنا على أن شيئاً ما خارج ذواتنا، بينما يرى دي تراسي أن هذا التفسير ليس بكاف، إذ لا بد من قوة الحركة، ذلك أن ما نحسه من مقاومة لفعلنا الارادي يعلمنا أن ما يقاوم ارادتنا مغاير لها. وقد ظل دي تراسي مخلصاً للمبادىء الفلسفية للقرن الثامن عشر على الرغم من أنه كان أحد ضحايا الثورة الفرنسية. فقد دعا إلى حرية البحث الفلسفي، بل إلى حرية البحث الاخلاقي، فليس ثمة معاني أخلاقية فطرية، بل ليس ثمة أصل فائق للطبيعة لهذه المعاني. فالأخلاق من صنعنا، ومن ثمرة خبراتنا، وهي مستندة إلى معرفة الطبيعة البشرية، وهذه بدورها مستندة إلى الحالة الفيزيائية. ولهذا فإن الايديولوجيا جزء من علم الحيوان. أو من الفيزياء الحيوانية. ومن هنا جاء اهداء كتابه **في المنطق** 1805 إلى صديقه كابانيس صاحب كتاب **العلاقات بين الطبيعي والمعنوي في الانسان** 1802. فكابانيس يتفق مع دي تراسي في أن العلل الأولى فوق دائرة بحثنا ومتناول عقلنا. ثم إنه قد اصطنع المنهج المادي فرد كل فعل من أفعال الانسان إلى عضو فيه فقال «إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء»، وإن تنوع الوظائف ليس مبرراً لتعدد المبادىء. فكما أننا لا نرد الهضم، أو دورة الدم، أو التنفس، إلى مبدأ يخص كلا منها فكذلك ليس ثمة مبدأ معين للوظائف النفسية. فالوظائف كلها، المعنوي منها أو الطبيعي، مصدرها الحساسية، وهي خاصية مشتركة بين جميع الكائنات الحية. وإذا ما أثير سؤال عن علة هذه الحساسية أو ماهيتها فليس ثمة جواب لدى الفلاسفة، لأنه ليس في امكانهم الذهاب إلى ما بعد ذلك. ولم يتورع كابانيس عن معارضة كوندياك إذا ارتأى أن نظريات كوندياك مناقضة لنتائج أبحاثه. فكابانيس يعارض قول كوندياك إن ليس ثمة ظاهرة نفسية غير مدركة من الوعي، لأن هذا القول مخالف للتجربة. فالحساسية يمكن وجودها من غير الاحساس، أي من غير انطباع حسي مدرك. وكابانيس يرفض قول كوندياك إن كل شيء مكتسب حتى الغريزة، لأن الغريزة فطرية، ومن ثم فإن الاحساسات الخارجية ليست هي المبدأ الوحيد للحياة النفسية على نحو ما يذهب كوندياك. فلدينا ميول لا علاقة لها بالعالم الخارجي، ولها تأثير على رؤيتنا للأشياء، وعلى أحكامنا عن هذه الأشياء.

ولهذا فإن العالم الخارجي لا ينفرد بتشكيل افكارنا ورغباتنا، بل إن الذات المزودة بالغرائز والميول هي التي تشكل رؤيتنا للعالم الخارجي مستندة في ذلك إلى عناصر الواقع التي تستهويها. وهكذا يساير الايديولوجيون الانسيكلوبيديين.

كانط 1724-1804

فيلسوف المانيا العظيم وقمة عصر التنوير بلا منازع. قرأ في عهد التلمذة مؤلفات نيوتن فتأثر بها وأصبحت عنصراً هاماً من عناصر فكره. فنشر في عام 1755 كتاباً في **التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء** غفلاً من اسمه، طبق فيه على أصل العالم القوانين التي فسر بها نيوتن النظام الراهن للعالم، وعرض في تفسير تكوين العالم نظرية آلية. وفي عام 1758 نشر رسالة أيد فيها قول لايبنتز إن الله لكماله خلق بالضرورة خير العوالم الممكنة. ثم قرأ هيوم وروسو فتغير تفكيره. قال عن هيوم إنه أيقظه من سباته الدوغماطيقي، وكان ذلك برأيه في مبدأ العلية من حيث إن الضرورة التي ينطوي عليها ليست إلا وليدة عادة تتكون بتكرار التجربة. سلم كانط بهذا الرأي، ولكنه فطن إلى أن العلم قائم على الضرورة، وأن قيام العلم أمر واقع فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدأ قبْلياً في العقل، ويجب بعد ذلك الفحص عن سائر المبادىء المطوية في العقل وتعيين وظائفها في المعرفة العلمية، وتلك هي الفلسفة النقدية التي عرضها في مؤلفات ثلاثة: **نقد العقل الخاص 1781، نقد العقل العملي 1788، نقد الحكم 1790**. ينتهي منها إلى نظرية في المعرفة، وفي الأخلاق. نظرية المعرفة تدور على أن العقل عاجز عن ادراك الأشياء كما هي في حقيقتها، ودعاها «الأشياء في ذاتها» لأن العقل يشكل ادراكنا لهذه الأشياء. ومن شأن ذلك أن يحيل الاشياء في ذاتها الى ظواهر. ولهذا كان كانط يقول إن الأشياء تدور حول العقل لكي تصير موضوع ادراك وعلم، ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل. وهذه هي الثورة التي أحدثها كانط في عالم الفلسفة، وشبهها بالثورة التي احدثها كوبرنيكوس في عالم الفلك. وانتهى من ذلك إلى استحالة العلم بوجود الله والنفس والعالم. أما الاخلاق فتدور على الواجب أو ما يسميه «الأمر المطلق» ويعرِّفه كانط على النحو التالي: «اعمل فقط حسب الحكم الذي تستطيع أن تريد في نفس الوقت قانوناً كلياً». وكان هذا المبدأ الخلقي هو شعار عصر التنوير. وقد حاول كانط التعبير عن روح هذا العصر فنشر مقالاً في عام 1784 بعنوان «جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟» نترجم جزءاً منه لأهميته التاريخية:

«التنوير هجرة الانسان عن اللارشد، وهو علة هذه الهجرة، واللارشد هو عجز الانسان عن الافادة من عقله من غير معونة من الآخرين. كما أن اللارشد سببه الانسان ذاته هذا اذا لم يكن سببه نقصاً في العقل، وإنما نقصا في التصميم والجرأة على استخدام العقل من غير معونة من الآخرين. كن جريئاً في استخدام عقلك. هذا هو شعار التنوير. فالكسل والجبن هما السببان في بقاء معظم البشر في حالة اللارشد، طوال حياتهم، مع أن الطبيعة قد حررتهم من الاعتماد على الآخرين. بل هما السببان في تسهيل الأمر للآخرين. إنه يطيب لنا أن نكون من غير الراشدين، بل يطيب لنا أن يكون الكتاب بديلاً عن عقلي، والكاهن بديلاً عن وعيي، والطبيب مرشداً لما ينبغي تناوله من طعام. وليس ثمة مبرر للتفكير إذا كان في مقدوري شراؤه؛ فالآخر كفيل بتوفير جهدي. إن الغالبية العظمى من البشر (ومن بينهم الجنس اللطيف بأكمله) تدرك أن الطريق إلى الرشد ليس فقط وعراً بل محفوفاً بالمخاطر. ولهذا السبب إن هؤلاء الأوصياء قد تكفلوا برعايتهم رعاية جمة، وحذروهم من الاعتماد على أنفسهم، وذلك بعد احالتهم إلى أغبياء، ومنعوا هذه الكائنات المسالمة من ترك المشايات التي اعتادوا استخدامها. ومع ذلك فالخطر ليس داهماً. فهم سرعان ما يقعون على الأرض ويتعلمون كيف يمشون. ولكن إذا ما حدث ذلك مرة واحدة فإنه كفيل بإدخال الفزع وتثبيط الهمة من اعادة المحاولة. ومن ثم فإنه من العسير على الإنسان العثور على مخرج من اللارشد الذي يتحول إلى نوع من الغريزة الطبيعية. بل يصبح اللارشد محبباً إلى الإنسان، ومن ثم يكون غير مؤهل لاستخدام عقله، لأنه حُرم من محاولة استخدامه. فثمة قواعد وصيغ معينة، وأدوات آلية للممارسة السيئة لمواهب الانسان الطبيعية، وهي حجر الزاوية لهذا اللارشد الدائم. وحتى لو أمكن الإنسان أن يتخلص من هذا اللارشد فلن يكون في مقدوره إلا أن يقفز قفزة لا تخلو من المخاطرة فوق فجوة ضئيلة، لأنه لم يتدرب على مثل هذه الحركة الحرة. ولهذا فثمة نفر من البشر كان قادراً على تحرير نفسه من اللارشد، وعلى السير قدماً بخَطى ثابتة، وذلك بمجهود ذاتي.

ولكن سرعان ما أصبح في مقدور الأمة أن تنير ذاتها، بل أصبح أمراً حتمياً اذا ما كان للأمة ارادة حرة، لأنه لا يخلو الأمر من وجود نفر من المفكرين، حتى من بين الأوصياء، من يروج، بعد التخلص من ملهاة اللارشد، لروح التقييم العقلي، والرسالة المنوط بها كل انسان في أن يفكر لنفسه.

وينبغي هنا أن نلفت النظر إلى أن العامة، التي كانت قد خضعت للأوصياء فيما مضى، تفرض على هؤلاء الأوصياء ممارسة تحكمهم، وذلك إذا استثار العامة بعض الأوصياء العاجزين عن التنوير. وهذا نوع من سوء الطوية له أضراره، بل نوع من الانتقام تمارسه العامة ازاء مَنْ أقام نفسه وصياً عليهم. ومن ثم فاستنارة الأمة عملية بطيئة. إن الثورة قد تسقط طاغية، ولكنها لا تستطيع أن تغير من أسلوب التفكير، بل على الضد من ذلك، فإن الثورة قد تولد سوء طوية تكبل الدهماء.

إن التنوير ليس بحاجة إلى الحرية. وأفضل الحريات خلوّاً من الضرر هي تلك التي تسمح بالاستخدام العام لعقل الانسان في جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتاً تنادي قائلة: لا تفكر. يقول الضابط: لا تفكر بل تدرب! ويقول الممول: لا تفكر بل ادفع. ويقول الكاهن: لا تفكر بل آمِن (ولكن ثمة سيد واحد في العالم ينادي قائلاً: فكر كما تشاء وفيما تشاء ولكن اطع!). ومعنى ذلك أن الحرية مقيدة. ولكن ما القيد الذي يعرقل التنوير؟ بل ما القيد الذي يفيد التنوير؟ جوابي على النحو الآتي: حرية الاستخدام العام للعقل. وهذه الحرية هي التي تنير البشر. أما الاستخدام الخالص فقد يكون مقيداً، ولكنه لن يكون مانعاً من تقدم التنوير. وأعني بالاستخدام العام للعقل استخدام الأديب لعقله بالنسبة الى القراء جميعاً، وأعني بالاستخدام الخاص استخدام الانسان لعقله في وظيفته المدنية».

السلفيون

هم الفلاسفة المعارضون لعصر التنوير. والسمة المشتركة، بينهم، هي رفض السلطان المطلق للعقل. فالحقيقة عندهم، كامنة في السلفية وبالأخص السلفية الدينية التي تملك الحقيقة المطلقة غير القابلة للجدل. ومع ذلك فقد حاول السلفيون مقارعة الحجج التنويرية بحجج فلسفية مضادة لبيان تهافت العقل البشري. وفي مقدمة السلفيين لويس دي بونالد 1754-1840 وجوزيف دي مستر 1753-1821.

دي بونالد ناقم على فلسفة التنوير، وعلى الثورة الفرنسية وليدة هذه الفلسفة. هاجمها في كتاب نشره عام 1796 بعنوان **نظرية السلطة السياسية والدينية** ثم دأب على شرح آرائه في كتب عدة أهمها **تحليل القوانين الطبيعية للنظام الاجتماعي والشريعة الأولى وفحص فلسفي عن الموضوعات الأولى للمعارف الأخلاقية**.

إذا قال فلاسفة التنوير إن الطبيعة هي الأصل كان رد دي بونالد أنه «الله». فالطبيعة، عنده، معلولة، أو هي نسق من المعلولات، أو نسق من القوانين. بيد أن هذه القوانين تنطوي على مشرِّع يؤسس النسق ويرعاه. الكون، إذن، من غير اله، لا يمكن تفسيره عقلياً. وإذا قال فلاسفة التنوير إن اللغة من صنع الانسان كان رد دي بونالد أن اللغة عطية من الله. وحجته في ذلك أن قول فلاسفة التنوير ينطوي على دور منطقي. فليس في الامكان صنع لغة من غير مجتمع، وليس في الامكان تأسيس مجتمع من غير لغة. ولا مخرج من هذا الدور سوى القول بأن اللغة هبة من الله للكائنات العاقلة. واذا توقف فلاسفة التنوير عند علة طبيعية يتصورونها علة نهائية كان رد دي بونالد أن هذه العلة بحاجة إلى تفسير. والدين وحده هو الكفيل بالتفسير النهائي. وإذا دعا فلاسفة التنوير إلى دين طبيعي كان رد دي بونالد إن هذا الدين الطبيعي يفضي بالضرورة الى الالحاد. واذا تصور فلاسفة التنوير أن المجتمع من صنع الانسان، وأن الاجتماع اتفاق عرفي قال دي بونالد إن تدخل الانسان في صنع المجتمع يفسد العناية الالهية. فالعلاقات الضرورية التي يقوم عليها المجتمع إنما هي من صنع الله.

ولا يختلف دي مستر عن رفيقه دي بونالد. فلما أرسل اليه دي بونالد كتابه الأول رد عليه يقول إنه كان قد وصل إلى نفس المذهب. أشهر كتبه **اسمار بطرسبرغ والبابا واعتبارات في الثورة الفرنسية ومراجعة فلسفة بيكون**.

فدي مستر يرى أن القرن الثامن عشر عورة في تاريخ البشرية، وفلسفته منحلة وإلحادية ومن صنع الشيطان. وقد انشغل فلاسفة هذا القرن بالأفكار المجردة دون الاهابة بالتجربة، واتخذوا من العقل السلطان المطلق في التمييز بين الصدق والكذب في حين أن العقل لا يصيب في الحكم على جميع الأشياء، ولهذا فالخير كل الخير في التعويل على السلطة، يقول «أنا لا أقصد التحقير من شأن العقل، فأنا أكن له كل تقدير وتوقير على الرغم من أخطائه. ولكن حين يتعارض العقل مع الحس المشترك أو الفهم العام فإننا يجب أن ننحيه جانباً كما نتجنب السم». إن مشاعر البشر هي بمثابة «نسق من الحقائق الحدسية لا تقوى عليها سفسطة العقل. أما العلم، في نظر دي مستر، فهو مصدر التطرف الخطر والهرطقة. ولكن ليس معنى ذلك أن العلم سيء في ذاته، إنه بحاجة إلى العقيدة. فالعلم من غير سند من العقيدة محفوف بالمخاطر. وللعلماء أن يتوافروا على علومهم، ولكن ليس لهم أن يطبقوا

مناهجها ونتائجها على الأمور الاجتماعية والدينية. في هذه الأمور كان الرأي الخاص وكانت حرية التعبير عن الآراء الخاصة أصل الشر في العصر الحديث. بدأ الشر بالبروتستانتية واستمر بفلسفة بيكون وفلسفة لوك وفلسفة القرن الثامن عشر برمتها.

ومهما يكن من أمر التهجم على عصر التنوير من السلفيين يبقى هذا العصر رمزاً للتقدم، وممهداً للثورة العلمية والتكنولوجية التي وسمت القرن العشرين.

مراد وهبه

التوتاليتارية

Totalitarianism
Totalitarisme
Totalitarismus

في خطاب القاه موسوليني في 22 حزيران 1925، من ضمن حملة مركّزة كان يشنها على معارضيه، وصف الإرادة الفاشية بأنها عنيفة ومصمِّمة وبأنها ارادة كلية volonta totalitaria. وفي خطاب آخر ألقاه في 28 تشرين الأول من العام نفسه قال في سياق شرحه للمفهوم الفاشي للدولة: «إن كل شيء في الدولة، لا شيء خارج الدولة، ولا شيء ضد الدولة». ويلخص هذا الوصف تلخيصاً صحيحاً مفهوم الدولة الكلية، Lo Stato totalitario، كما نجده عند موسوليني وسواه ممن نظروا الى الدولة والسياسة بهذا المنظار. وكان جيوفاني جنتيلي، Giovanni Gentile، منظِّر موسوليني الرسمي وفيلسوف الفاشية، قد أبرز صفة الكلية هذه في خطاب ألقاه في 8 آذار 1925 شدد فيه على أن الفاشية هي «مفهوم كلي للحياة». وفي مقالة نشرها جنتيلي باللغة الانكليزية في العام 1928 في مجلة *Foreign Affairs* بعنوان **الأسس الفلسفية للفاشية** *The Philosophical Basis of Fascism* استعمل صفة كلّي totalitarian ـ بمعنى الشمول والإحاطة واحتواء كل شيء ـ في وصفه للنظام الفاشي.

وبالرغم من أن الكليَّة ظاهرة خاصة بالقرن العشرين ارتبط نشوؤها وتطورها ارتباطاً وثيقاً بالفاشية وبالقومية الاشتراكية أو النازية، فإنها تمثِّل نمطاً معيناً من التفكير والتصرف ونظرة محددة الى الانسان والسلطة والسياسة والدولة والمجتمع. هذا لا يعني، طبعاً، أن مفهوم الكلية واضح لا يشوبه أي غموض اذ إن هناك اشكاليات عديدة حول ماهية هذا المفهوم. لكن الصعوبات التي يواجهها الباحثون في محاولاتهم تحديد مفهوم الكليَّة والاتفاق على مدلولاته لا تفوق الصعوبات التي تبرز في وجه الباحث عندما يحاول أن يعرِّف، مثلاً، مفهوم الديموقراطية أو الاشتراكية أو الليبرالية.

وكما أن إدخال كلمة ديموقراطية اليونانية الأصل الى اللغة العربية كان مبرَّراً ومفيداً فإن إدخال كلمة توتالية اللاتينية الأصل الى اللغة العربية قد يكون كذلك مفيداً. وفي الواقع أن كلمة توتاليتارية أصبحت تُستعمل في العربية صفة تطلق على أنظمة حكم معينة وأحياناً على فلسفة سياسية محدَّدة. فاذا كان لا بد من عملية النقرحة، هذه أي عملية نقل حروف من لغة إلى لغة، ينبغي علينا أن نتوخى البساطة والسهولة قدر المستطاع فنقول توتالية بدلاً من أن نقول توتاليتارية أو توتاليتارينية ونقول توتالي بدلاً من أن نقول توتاليتاري أو توتاليتاريني. وفي اعتمادنا هذا الاصطلاح لا نبعد عن الأصل اللاتيني في كلمة Totus التي تعني كل والتي هي أساس كلمات عديدة تحمل هذا المعنى نفسه في لغات أوروبية مختلفة مثل total بالانكليزية والألمانية و totale بالايطالية.

ولم يشع استعمال لفظة توتالية، كاصطلاح يطلق على أنظمة حكم معينة، الا في أواخر الثلاثينات من القرن العشرين. وفي مرحلة ما بين الحربين العالميتين استُعملت هذه الكلمة من قبل دعاة التوتالية وأعدائها على حد سواء. ثم أصبحت كلمة توتالية تستعمل، بعد الحرب العالمية الثانية، كسلاح دعائي تهجمي في الحرب الباردة التي كانت رحاها دائرة بين الايديولوجيات المتصارعة. فأعداء الشيوعية نعتوا أنظمتها بالتوتالية بينما وصف الماركسيون الأنظمة الرأسمالية بالفاشية والتوتالية. وكادت لغة المهاترة السياسية هذه أن تجرِّد مفهوم التوتالية من أي محتوى واضح أو معنى محدد؛ مما حدا بالبعض الى التشكيك في جدوى الابقاء على هذا المصطلح أو استعماله. لكن اذا نحن حدنا عن هذا المنزلق التهاتري وتجنبنا الانزلاق فيه نجد أن للتوتالية، كمصطلح فلسفي أو علمي، فائدتين على الأقل. الفائدة الأولى هي أن هذا المصطلح يمكننا من تصنيف أنظمة حكم برزت خلال حقبة ما بين الحربين العالميتين، كالفاشية في ايطاليا والقومية الاشتراكية في المانيا، لا تنطبق عليها انطباقاً تاماً أي من التصانيف أو المصطلحات السياسية ـ الايديولوجية المعروفة سابقاً. والى جانب هذه الفائدة التاريخية هناك فائدة فلسفية في استبقاء مصطلح التوتالية، ذلك أن استبقاءنا له يضع في متناولنا نموذجاً للتحليل

والتصنيف يسهّل علينا وصف الخيارات السياسية والايديولوجية وتقويمها، فيصبح في ميسورنا أن نأخذ نُظماً وجدت بالفعل أو نفترض امكان وجودها ونحاول فهمها، وربما الحكم عليها، بنسبة قربها أو بعدها عن النمط التوتالي.

ومن البديهي أنه لن يكون لمصطلح التوتالية قيمة علمية ذات شأن اذا صح اعتباره مجرد تسمية جديدة لمفهوم قديم. لذا سنحاول في عرضنا للنمط التوتالي في الحكم إبراز خصائص التوتالية التي تميزها عن مختلف أنواع الدكتاتوريات التقليدية. وفي الواقع إن السبب الرئيسي لشيوع استعمال مفهوم التوتالية وتداوله هو ظهور أحزاب وأنظمة حكم تسلُّطيَّة تتميز وتختلف عن كل ما سبقها. من هنا كانت الحاجة إلى تصنيف جديد بالرغم من أن التاريخ يحفل بشتى أنواع الاستبداد والتسلط. ولعل أفضل نهج نتبعه في محاولتنا تعريف التوتالية وإبراز خصائصها المميزة هو النهج الذي يعتمد العودة الى التاريخ ودراسة ما يصح تسميته «النماذج التوتالية الأصلية». ويجمع الباحثون، من مؤرخين وعلماء سياسة وفلاسفة، على اعتبار الفاشية في ايطاليا والقومية الاشتراكية في المانيا النموذجين التوتاليين الأصليين، ويضيف بعض هؤلاء نموذجاً ثالثاً هو الاتحاد السوفياتي تحت حكم ستالين. لكننا سنركز على نمطي الحكم الفاشي والقومي الاشتراكي ونعرض لاحقاً لبعض الاشكالات التي تبرز عن اقحام نظام الحكم الشيوعي معهما. وقبل الشروع في هذا التعريف الاستقرائي للتوتالية، نذكّر القارىء أنه يبقى لمفهوم التوتالية فائدة حتى ولو صح أن هذا المفهوم يقتصر على وصف نظامين للحكم أو ثلاثة في مرحلة من التاريخ الحديث ولّت. ذلك أن الشك في جدوى الاحتفاظ بمفهوم التوتالية وتداوله تزول مبرراته اذا صح أن النمط التوتالي في التفكير والتصرف والحكم ما زال، ولعله سيبقى دائماً، خياراً حياً يستهوي الأفراد والجماعات. والقول إن التوتالية خيار حي لا يعني انها الخيار الصحيح. لكن هذا القول، إن صح، يفرض علينا أن ندرس التوتالية بجدية ومسؤولية بدلاً من أن نتجاهلها.

لقد نشأ الفكر التوتالي وازدهر في أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى في أجواء متأزمة يشوبها شعور مرير بالغبن ورغبة عارمة في تكثيف الجهود وتوحيدها لتصحيح الأمور وإزالة الحيف كي تسترجع الأمة كرامتها وتفرض ارادتها على كل ما عداها. ولم تكن أي حركة اصلاح محدودة لتفي بالغرض، فالرغبة هي في اصلاح جميع المؤسسات وإعادة بناء المجتمع بأكمله. وقد ولّد الشعور بأهمية هذا الاصلاح الجذري قناعة بضرورة سيطرة الحاكم القائد، والمنقذ، والمصلح، على المجتمع ومقدراته سيطرة تامة وولّد استعداداً لدعم سلطة مركزية قوية تعيد بناء المجتمع وتوحّده. وفي الواقع أن الحرب العالمية الأولى كانت عاملاً حفّازاً قوىّ هذه المشاعر التي برزت بوضوح في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فإننا نلمس في كثير من المجتمعات الأوروبية آنذاك، خصوصاً الصناعية منها، تخوفاً من تحلحل العرى الاجتماعية ومعارضة حادة للفردية العقلانية التي كان قد روّجها الفكر الليبرالي. وقد نتج عن هذه المعارضة تطرّف مضاد فتمحور الاهتمام حول الجماعة والدولة واضمحلت أهمية الفرد، وازدهرت اللاعقلانية، وطغت المشاعر القومية والعنصرية المتطرفة. ومما ساهم في تنحية العقل عن السياسة التبسيط المشوّه الذي أُخضعت له أفكار علماء وفلاسفة أمثال داروين وفرويد ونيتشه.

يستطيع المتتبع لِسِيَر موسوليني وهتلر وستالين أن يرى تشابهاً في كيفية وصول كل واحد منهم الى السلطة وفي كيفية تصرفه بعد وصوله اليها وتحكّمه في زمامها. كما أن المراقب يكتشف صفات مشتركة لأنظمة الحكم الثلاثة التي نشأت في ظل كل واحد من هؤلاء القادة. ويمكننا أن نعرّف نظام الحكم التوتالي (ومن خلاله مفهوم التوتالية) بعرضنا لأهم هذه الخصائص المشتركة فنقول إن النمط التوتالي في الحكم يعتمد الحزب الواحد بزعامة قائد واحد سلطته مطلقة. ويحيط بهذا القائد نخبة من الأعوان تأتمر بإمرته وتواليه ولاء مطلقاً. كما أنه يغلب أن يكون للحزب ايديولوجية رسمية وهدف غالباً ما يحدَّد بوضوح كالتصنيع أو السيادة العرقية. ويتوسل الحزب التكنولوجيا لاستحداث أساليب الدعاية والاقناع والاكراه حتى يلتزم الجميع بأيديولوجية الحزب ويمارسوها، وتُستقطب كل الطاقات من أجل تحقيق الأهداف التي حددها القائد، ويظل المجتمع في حالة تعبئة شاملة ومستمرة. كما أن الحكم التوتالي يسيطر على الاقتصاد ويوجهه، ويسيطر كذلك على القوى المسلحة، وعلى وسائل الاتصال العامة. وتهتم السلطة التوتالية بمختلف نواحي الحياة وتحاول ضبط المجتمع بكامله وتسيره حسب غايات الحزب، وهي تحدّ الحريات أو تلغيها وتحارب كل نوع من أنواع المعارضة وتسيطر على جميع وسائل الاعلام فتمارس رقابة صارمة على الصحف والاذاعات ودور النشر ودور السينما. ومن خصائص العقلية التوتالية أن لها تفسيراً للماضي معيناً ومبسّطاً وعندها رؤية للمستقبل واضحة، وهي لا ترتاح ولا تفسح المجال لغيرها أن يستريح حتى تعيد صياغة الانسان والعالم بأكمله على نمطها ومثالها. ومن أجل تحقيق كل

هذا لا تتردد السلطة التوتالية في استعمال العنف والارهاب.

إن الكثير من هذه الخصائص التي سردناها اتصفت بها أنظمة حكم كثيرة عبر التاريخ دون أن تصبح هذه الأنظمة أنظمة توتالية. فالالتزام بايديولوجية معينة، مثلاً، نجده عند جميع أصحاب العقائد السياسية، من أفراد وأنظمة ودول دون أن تكون هذه الأنظمة والدول توتالية بالضرورة. إن ما يميز النمط التوتالي في الحكم عن سواه هو الوسائل المعتمدة لتطبيق الايديولوجية الرسمية وفرض الالتزام بها على الجميع. وتسويغ اعتماد هذه الوسائل له علاقة واضحة بمحتوى العقيدة التوتالية التي تشجع على اعتماد هذه الوسائل بدلاً من أن تمنعها. كما أن مجتمعات كثيرة، قد يكون نظام حكمها دستورياً على الاجمال، تلجأ الى التعبئة والاستقطاب وربما القمع والحد من بعض الحريات لمواجهة الأزمات والمخاطر الطارئة دون أن تصبح، بالضرورة، مجتمعات توتالية. كما أن اعتماد نظام الحزب الواحد غير كاف لدمغ نمط حكم معين بصفة التوتالية. وبالرغم من أن هذا النحو في التصنيف المرتكز على صفة اعتماد نظام الحزب الواحد هو النحو الشائع، فإن في اعتماده افراطاً في التبسيط وابتعاداً عن جوهر التوتالية. والتوتالية هي السيطرة التامة الشاملة من قبل فرد (القائد) على المجتمع بكليته. فالقائد، في النظام التوتالي، يسيطر ليس فقط على النخبة وعلى الحزب وأجهزته وعلى الدولة ومؤسساتها، بل كذلك على المجتمع بكل ما فيه. فهذا جنتيلي يشدد على أن النقطة الأولى والأساسية التي يجب أن نفهمها في تعريف الفاشية هي شموليتها والمدى التوتالي لعقيدتها التي تُعنى ليس فقط بالنهج والتنظيم السياسيين، بل تُعنى كذلك «بكامل ارادة الأمة وفكرها وشعورها». وهنا وجه الجدّة والخطورة في النهج التوتالي. فالحكام المستبدون عبر التاريخ حاولوا - وبعضهم نجح إلى حد ما - أن يكونوا هم الدولة. لكن القائد التوتالي، عندما ينجح يزيل من الوجود دولة قائمة مع قوانينها ومؤسساتها وإداراتها وبيروقراطيتها، ثم يمد أصابع سلطته الى المجتمع محاولاً جعل إرادة الأمة وفكرها وشعورها امتداداً لارادته وفكره وشعوره.

وأهم ما في هذه السيطرة التوتالية، فلسفياً وعملياً، أنها تلغي مبدأ حكم القانون وسيادته لتضع محله إرادة فرد. وقد أدرك الفلاسفة، من أرسطو الى فلاسفتنا المعاصرين مروراً بتوما الأكويني ولوك ومونتيسكيو وكانط، أن الطغيان هو النتيجة الحتمية لممارسة السلطة في غياب حكم القانون. كما أن الطغيان يبقى طغياناً ولو كان الطاغي حسن النيّة أو نبيل المقصد. فلا ضمان لحرية المواطن وكرامته بغياب قوانين معلنة واضحة ونافذة تحدّد حقوق المواطن وواجباته. وبغياب التزام راسخ ومبدئي بحكم القانون وسيادته يبقى المواطن تحت رحمة الأفراد ونزواتهم. وقد وعى كانط هذه الحقيقة وعياً كاملاً وعبّر عنها مراراً في كتاباته. ففي سياق شرحه للعلاقة بين النظرية والتطبيق في الأخلاق بنحو عام يقول كانط ما فحواه: قد يقوم نظام حكم على مبدأ عمل الخير للناس ويكون الحاكم كالوالد الذي يعتني بمصالح أطفاله ويرعاها. وبما أن هذا الحكم الأبوي يعتبر رعاياه أطفالاً غير ناضجين وغير قادرين أن يميزوا تمييزاً صحيحاً بين ما هو ضار لهم أو كمفيد، فإنهم بنظره مجبرون على الإذعان لارادة رئيس الدولة وعلى الاعتماد كلياً على قراره لتحديد ما يجب عمله كي يحققوا سعادتهم، وعليهم - في مطلق الأحوال - أن يكونوا شاكرين له لأنه تلطف وشاء لهم السعادة. ويضيف كانط أن هذا النوع من الحكم هو أشد أنواع الاستبداد الذي يمكن تصوره إذ إنه نظام يلغي كامل حرية الرعايا فلا يبقى لهم أية حقوق على الاطلاق.

ومن الصعب تصور نماذج للاستبداد أشد من الاستبداد المتمثل في النماذج الأصلية للقائد التوتالي التي أفرزها النصف الأول من القرن العشرين. فمفهوم دولة القائد führerstaat يعني غياب أية مقاييس واضحة ومعلنة لما هو شرعي أو قانوني وطغيان مشيئة القائد، مما يجعل نمط الحكم التوتالي نمطاً اعتباطياً نزوياً كيفياً استنسابياً متقلباً. وفي ظل هذا النمط من الحكم يصبح من المستحيل تكوين توقّعات عقلانية واضحة لما سيحدث، ويستحيل، بالتالي، على الأفراد والجماعات تحديد ما عليهم القيام به لحماية مصالحهم أو حتى للمحافظة على أرواحهم. فأبطال البارحة يُهانون اليوم أو يُقتلون، وأبطال اليوم مرشحون لأن يصبحوا خونة الغد. واذا أضفنا الى هذا الجو من الغموض واللايقين والتقلب استعمال العنف المنظّم وتكنولوجية التسلّط الحديثة تتكون لدينا صورة الرعب التوتالي كما مارسه بعض القادة في التاريخ الحديث.

وسلطة القائد في النمط التوتالي تطغى ليس فقط على القانون بل على المؤسسات كذلك بما فيها مؤسسات الحزب ثم الدولة ثم المجتمع. ومتى تم للقائد ذلك تصبح سيطرته كلية ويخضع الجميع لإرادة شخص واحد. فمدى كلية السيطرة هو اذن مقياس النجاح بالنسبة الى القائد التوتالي. واذا عدنا الى النماذج الأصلية المُتمثّلة في موسوليني وهتلر وستالين، نجد نموذج السيطرة الكلية في ذهن كل واحد من هؤلاء القادة، لكن نسبة

النجاح في التطبيق تفاوتت، فكان حظ هتلر وستالين من النجاح أوفر بكثير من حظ موسوليني. واخفاق موسوليني في تطبيق النموذج التوتالي في ممارسة السلطة يعود بالدرجة الأولى لاضطراره إلى السماح لمؤسسات في الدولة وفي المجتمع، خصوصاً الكنيسة، مشاركته السلطة. فالقائد التوتالي الناجح يلغي كل سلطة ما عدا سلطته، وهذا الالغاء يشمل ليس فقط المؤسسات السياسية والاقتصادية والعسكرية إنما يتعداها ليشمل المؤسسات الروحية والأخلاقية والتربوية. وبديهي أن عدم فرض القائد التوتالي سلطته كاملة على المجتمع ليس نتيجة احترامه، ولو جزئياً، للقانون أو حرصه على المؤسسات إنما هو دليل عجزه وقصوره.

ومن المهم أن نلاحظ أنه بالرغم من تعاظم قوة الحزب في النظام التوتالي وسيطرته على مختلف مناحي الحياة في المجتمع فقد بقيت السلطة، فعليا، سلطة أفراد لا سلطة مؤسسات. واعتمدت سلطة هؤلاء الأفراد اعتماداً تاماً على استمرار تأييد القائد لهم وعطفه عليهم، فكانت الحظوة ـ بدلاً من الأصالة أو الجدارة أو الحق ـ أساس سلطتهم وشرط ممارستها. والجدير بالذكر أيضاً أن سيطرة القائد التامة ليست الخاصة المُحَدِّدة لنظم الحكم التوتالية فحسب، بل إنها كذلك نقطة ضعفها الأساسية. فاستمرارية النظام التوتالي تعتمد كلياً على استمرار فرد اذ يزول النظام بزوال القائد. من هنا خطأ اعتبار نظام الحزب الواحد دليلاً كافياً على قيام نظام حكم توتالي. فالحزب الواحد قد يكون قائماً على مبادىء وقوانين ومؤسسات واضحة تحمي الدولة والمجتمع من نزوية الأفراد وتقلباتهم.

كما أنه من الخطأ الاعتقاد أن التوتالية هي سيطرة الدولة على المجتمع، لأن الدولة ومؤسساتها غالباً ما تكون ضحية النمط التوتالي الأولى. فالقائد التوتالي بإلغائه حكم القانون يلغي الدولة ومؤسساتها. ذلك أن الدولة هي مجموعة مؤسسات وأعراف وأنظمة وقوانين وإدارات نشأت جميعها وتطورت عبر الزمن، وهي غالباً ما تكون حجر عثرة في طريق تسلط القائد التوتالي وأعوانه في الحزب. وهذا لا يعني، طبعاً، أن الدولة لا تتسلط، غير أن الدولة المتسلطة وإن حدّت من حرية الفرد فهي لا تلغيها. أما القائد التوتالي فيلغي كل ارادة ما عدا ارادته، ويصبح بحكم الملغى كل عرف وكل تقليد وكل قانون.

واذا كانت السيطرة على الدولة أمراً صعباً فإن السيطرة على المجتمع واعادة تركيبه أمر أصعب بكثير وربما كان مستحيلاً. فالمجتمع لا يأتي الى الوجود باستصدار مرسوم أو بإبرام عقد. انه حقيقة تاريخية، وهو ذو ماضٍ وجذور وله تراث وقيم وعادات وتقاليد ومؤسسات تعطيه طابعاً خاصاً وتميزه عن سواه. ويفترض أن تكون الدولة امتداداً للمجتمع وتعبيراً حقوقياً وعملياً عن ارادته، لكن المجتمع أعرق وأشمل وأثبت من الدولة. وطبيعة المجتمع المميِّزة (تراثه، قيمه، عاداته) التي يكون قد اكتسبها بفعل تطوره التاريخي تعيق أو تسهّل عملية فرض النمط التوتالي عليه. فبقدر رسوخ تقليد حكم القانون في المجتمع بقدر ما يصعب بروز الحكم التوتالي فيه، وهو إن برز يكون شاذاً ومشيناً. فالأعراف والقوانين تحد من حرية تصرف القائد وهي، إن لم توقفه، تعيق مساره على الأقل. وفي غياب تقاليد وعادات ومؤسسات تلتزم احترام أنماط معينة من التصرف والحكم تتنافى مع العقلية التوتالية، يسهل قيام حكم الفرد وتصبح الدولة ـ وربما المجتمع ـ لقمةً سائغة في فم القائد التوتالي.

وتمتاز المجتمعات إجمالاً بوجود قطاع خاص مستقل عن سلطة الدولة. والمغايرة هنا بين القطاع الخاص والقطاع العام تتعدى المدلول الاقتصادي المحدود لتشمل كل مرافق الحياة. فالقطاع (أو المجال، أو الحيز) الخاص يشمل كل شأن من شؤون المواطن يقرره هو بسيادة تامة وبمعزل عن سلطة الدولة أو مشيئتها. فلولا وجود هذا القطاع الخاص لما اختلف المجتمع عن الدولة. ومن الواضح أن التوتالية تسعى لإلغاء القطاع الخاص صاهرة بذلك المجتمع بالدولة. من هنا تركيز جنتيلي على ضرورة الغاء الخصوصية فيصبح الاندماج الكلي في الدولة أو في الحزب المجال الوحيد للمواطن كي يحقق ذاته تحقيقاً حقيقياً. «وهكذا لا شيء خاصاً، ولا حدود لما تفعله الدولة» كما أعلن جنتيلي. وعلى هذا النحو يطغى العام على الخاص، والجماعي على الفردي، ويصبح كل شأن في المجتمع شأناً سياسياً. فبديهي إذن أنه كلما قوي القطاع الخاص في مجتمع ما (بحكم وجود تقاليد تحمي هذا القطاع وقيام قوى فاعلة للدفاع عن سيادته واستقلاليته) كلما صعب على القائد وحزبه فرض النمط التوتالي وتحقيق السيطرة التامة على الدولة والمجتمع.

كما أن ظروفاً مرحلية معينة قد تجعل السيطرة التوتالية على المجتمع أمراً ممكناً. ففي نماذج التوتالية الأصلية ـ خاصة النموذج الألماني ـ نجد أن أجواء التحضير للحرب، ثم الحرب نفسها، ساهمت في إضعاف الدولة وأجهزتها التقليدية واعطت الحزب مبرراً لتجاوز الأعراف والمناهج القانونية في تصريف شؤون الدولة والناس، وسرّعت في الغاء حكم القانون

وسهلت عملية تقويض البنية المؤسسية القانونية للدولة. وحدث كل ذلك دون أن تتحرك على نحو فاعل أية قوى في المجتمع لصد الهجمة التوتالية قبل فوات الأوان. فأجواء الحماسة وسيطرة المشاعر على العقل ولدتا جواً محموماً ساد فيه التطرف والتعصب والتخوف من متآمرين وأعداء معظمهم وليد التخيل والمبالغة.

وبالرغم من وجود فئات من الشعب وعت خطورة هذه الهجمة التوتالية وادركت أبعادها، فإن ما لا سبيل الى انكاره أن نظماً توتالية (كالنازية في ألمانيا حتى قبيل انتهاء الحرب) تمتعت بتأييد شعبي واضح إن لم يكن عارماً. فلو اقتصر مقياس ديموقراطية حكم ما على نسبة التأييد الشعبي لهذا الحكم وحماسة الجماهير التي تسانده لأصبح نظام الحكم النازي في ألمانيا أكثر ديموقراطية من أنظمة معظم الدول التي اتُفق على نعتها بالديموقراطية. من هنا ضرورة العودة الى الأحكام المعيارية. فالأساليب المعتمدة في اكتساب التأييد، وطريقة معاملة الفئات المعارضة، ومقدار احترام حقوق الأفراد وحماية حرياتهم (خصوصاً حرية التجمع والتعبير عن الرأي والنشر وبقية الحريات السياسية) تصبح كلها في صلب التمييز بين التوتالية والديموقراطية الحقة. من هذه الوجهة المثالية قد لا يصح أن نتكلم على علاقة التوتالية بالديموقراطية، أما الواقع التاريخي فيثبت أن العلاقة الحميمة ـ اللدودة بين النظامين قائمة وجديرة بالدرس والتحليل.

من أبرز الخصائص التي تُميِّز التوتالية عن مختلف أنماط التسلّط والدكتاتورية السابقة توسّلها للظاهر الديموقراطي لتسويغ سلطتها وإعطاء نظام حكمها طابع الشرعية. فالاوتوقراطيون التقليديون فرضوا سلطتهم ولم يسعوا، في غالبيتهم، لتبرير أنفسهم، والقلة التي سعت لم تتوسل المظهر الديموقراطي ولم تدّع أن أساس شرعيتها هو إرادة جماهير الشعب. أما التوتالية فبدت وكأنها ملتزمة بالمبدأ القائل إن الأساس الوحيد المقبول لشرعية الحكم هو قبول المحكوم بالحاكم وموافقته عليه. وهذا الالتزام الظاهري لم يعن، عملياً، أن التوتالية تخلت عن جوهرها الاوتوقراطي. فالترجمة الفعلية لمفهوم الديموقراطية التوتالية هي أن إرادة القائد هي ارادة الشعب، والشعب دائماً على حق. ولكي يثبت القادة التوتاليون أن ارادتهم هي ارادة الشعب لجأوا الى أسلوب الاستفتاء العام والتصويت التهليلي. وبهذه الطريقة أخرج القائد ـ الساحر من القبعة الاوتوقراطية ارنباً أسماه الديموقراطية التوتالية.

وادعاء التوتاليين أن ديموقراطيتهم هي الديموقراطية الحقة والأصيلة لم يمنع قادتهم من المجاهرة في رفضهم لأبسط قواعد الحكم الديموقراطي. فموسوليني أظهر احتقاراً واضحاً للمبدأ الذي يعطي الأكثرية العددية في النظام البرلماني حق الحكم وتوجيه المجتمع. كما أنه تغنّى باللامساواة بين الناس واصفاً إياها بالمخصبة والمثمرة والمفيدة. كما أن هتلر، قبل استلامه الحكم، أعلن بصراحة أن هدف حزبه هو القضاء على النظام البرلماني من الداخل عن طريق الاستفادة من الأساليب البرلمانية نفسها. وأدرك هتلر أن نجاح النظام التمثيلي البرلماني يعتمد على تعاون المعارضة تعاوناً مسؤولاً ملتزماً بروح النظام البرلماني وليس فقط بأشكاله الخارجية. وقد نجح هتلر في شل فعالية مجلس النواب الألماني Richstag وجعله عاجزاً عن الاشتراع وتوجيه الحكم، وذلك عن طريق افشال أية عملية تحالف قد تؤدي الى تشكيل أكثرية. أما داخل أجهزة الحزب فقد اتخذت الديموقراطية طابعاً شكلياً محضاً. فالقرارات تُتخذ مسبقاً ثم تُعطى لاحقاً مظهراً ديموقراطياً في اجتماعات الحزب.

لكن التوتالي لا يرى في التخلي عن مبدأ الأكثرية العددية ضمن النظام التمثيلي البرلماني عداء للديموقراطية. فالعودة المباشرة الى المصدر، الى الشعب، هي الديموقراطية الحقة التي يمثلها أفضل تمثيل القائد التوتالي. اذن القائد يعبر عن ارادة الشعب. ولكن كيف تتكون ارادة الشعب وكيف تُحدّد؟ هنا تكمن نقطة ضعف الديموقراطية الرئيسية. فظاهرة التلاعب بمشاعر الجماهير والسيطرة على الشعب باسم الشعب وباسم الديموقراطية ظاهرة قديمة قدم الديموقراطية نفسها. وقد تخوف فلاسفة ومفكرون كثيرون من سيطرة المشاعر على العقل في النظام الديموقراطي. هذا التخوف كان أحد الأسباب الرئيسية التي جعلت افلاطون، في القرن الرابع قبل الميلاد، يرفض الديموقراطية كنظام حكم. وفي القرن التاسع عشر نجد مفكرين مثل الكسيس دي توكفيل وجون ميل في حالة قلق على الديموقراطية وجزع على مستقبلها. ذلك أن الديموقراطية، في نظرهما، قد تفرز نوعاً جديداً من الطغيان اسمياه طغيان الأكثرية. ووصف ميل سيكولوجية الأكثرية الناخبة بأنها لا عقلانية. كما أن السياسيين يدركون هذه الحقيقة فيتوجهون إلى مشاعر الناس لا الى عقولهم من أجل الحصول على تأييدهم. وقد حقق السياسيون التوتاليون افظع مخاوف ميل، فسعوا الى اكتساب التأييد والى الاقناع من خلال تعطيل العقل وإثارة المشاعر والحماسة. واعتبروا أنه من الأسهل أن يتشارك الناس بعواطفهم ومشاعرهم من أن يتشاركوا بأفكارهم. فمن

طبيعة الفكر الجدل، والجدل يؤدي الى الخلاف. والخلاف غير مسموح به لأنه يتعارض مع الرؤية التوتالية للمجتمع العضوي المتماسك المتكامل الموحد.

وقد سهّلت التكنولوجيا الحديثة عملية السيطرة على المجتمع في جميع مرافقه واستُعملت لتحقيق الوحدة الكلية التي تنتج عن انصهار الفرد والدولة والمجتمع، فاستفاد القادة التوتاليون استفادة قصوى من تحديث وسائل الاعلام والاتصال والاثارة والترغيب والترهيب للتأثير على جماهير الناس وتحقيق التطابق المنشود بين ارادة الشعب وارادة القائد. إن علاقة التوتالية بديموقراطية الجماهير وبتكنولوجية المجتمعات الصناعية الحديثة هي الخاصة الأساسية التي ميّزت التسلّط التوتالي عما سبقه من أنواع التسلط. وهناك وجه سخرية وعجب في أن الحركات الديموقراطية التي هي في الأساس حركات تحرر غايتها الاطاحة بالطغيان كانت لا تكاد تنجح في التحرر من الطغيان حتى تخلق طغياناً من نوع آخر. واذا اعتبرنا أن وعي المجتمعات لأهمية مبدأ حكم القانون هو دليل على وعي سياسي ورقي اجتماعي وحضاري، يصبح من دواعي السخرية والعجب أن التكنولوجيا، التي هي من ثمار الحضارة، تُستعمل من قبل الدكتاتوريات الحديثة لتسهيل الغاء مبدأ حكم القانون واستبداله بمبدأ الخضوع لارادة القائد واعتبار هذه الارادة معياراً مطلقاً ونهائياً للخير والشر، للحق والباطل. قد تكون الارادة في السيطرة الكلية قد وُجدت تاريخياً عند بعض الأفراد، لكن وسائل تحقيق هذه السيطرة لم تكن متوافرة. فما هو جديد في القرن العشرين ليس مفهوم السيطرة التوتالية بحد ذاته بل إمكانية تطبيق هذا المفهوم، أو هكذا على الأقل، تصور بعض القادة التوتاليين. وقد دفعت الانسانية ثمناً باهظاً بسبب هذا التصوُّر.

وتمثلت هاتان المفارقتان على نحو واضح في المانيا. فالمجتمع الألماني له تراث في احترام القانون وحكمه وله تكنولوجية متطورة ونظام اداري عريق. وقد نجح النسق التوتالي في الحكم نجاحاً شبه تام في المانيا. أما موسوليني وستالين فقد كانت لهما أوضاع خاصة. فموسوليني لم يسيطر على الدولة على نحو تام لأن الملك بقي يمثل الشعب، واستمرت الكنيسة الكاثوليكية في تأدية دور مهم في المجتمع. أما ستالين فيثير وضعه تعقيدات خاصة سنعرض لها في ما يلي باختصار.

لقد أثار حكم ستالين مشكلة تحريف العقيدة الماركسية. فإذا صحّ القول إن الفاشية تمثّلت في موسوليني والنازية في هتلر، فمن الخطأ القول إن الشيوعية تمثّلت بستالين. ونلاحظ أن الفاشيين والنازيين تفاخروا بوصف أنظمة حكمهم بالتوتالية. أما الشيوعيون فاعتبروا التوتالية تهمة هم منها براء، مدعين أن النظم الرأسمالية توتالية في جوهرها وإن تسترت بغطاء ليبرالي مزيّف. ومن دون أن ندخل في هذه المناظرة يفرض علينا الواقع أن نقرّ أنه بالرغم من نجاح ستالين في السيطرة على الحزب الشيوعي، ومن خلال الحزب على الدولة، فإن هذا لا يعني أن الشيوعية أصبحت رديفاً لستالين والستالينية. فليس في فكر ماركس وانغلز، ولا حتى في فكر لينين، أي أساس للمفهوم الستاليني (وخاصة للممارسة الستالينية) للقائد ودوره. صحيح أن لينين ابتدأ، واستطاع أن يكمل الى حد بعيد، عملية استيلاء الحزب على أجهزة الدولة والسيطرة عليها. لكن انتقال السلطة (في عهدة لينين) تم لمصلحة الحزب، لا لمصلحة فرد أو قائد. إن انتهاج ستالين أسلوب حكم ينطبق عليه الكثير من مواصفات النظم التوتالية لا يجعل الشيوعية عقيدة توتالية. فبعد ثورة البروليتاريا يُفترض أن تكون القيادة للحزب لا لفرد واحد. والدكتاتورية التي سوّغتها العقيدة الشيوعية ـ ولو مرحلياً ـ هي ديكتاتورية الأكثرية؛ أي البروليتاريا.

والمجتمع اللاطبقي (الذي هو نهاية المطاف في الرؤية الماركسية) يعني انتصار المجتمع على الدولة، سواء جاء هذا الانتصار عن طريق العنف الثوري أو نتيجة ذبول الدولة وزوالها التدريجي. ولكن اذا تحقق حلم مجتمع بلا دولة فهل يخفّ احتمال السيطرة الكلية وهل يكون هذا المجتمع أكثر مناعة تجاه حمّى التوتالية أم يكون أكثر تعرضاً لها؟ باختصار، هل يسهّل وجود الدولة قيام النمط التوتالي أم يحمي المجتمع منه؟ الجواب عن ذلك يتوقف على مفهوم الدولة الذي نعتمد. والدولة، حسب ماركس، هي خاصة من خصائص المجتمع الطبقي تتوسلها الطبقة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً لفرض ارادتها على المجتمع بكامله ولاعطاء استغلالها لبقية الطبقات طابعاً شرعياً. ومتى عمّت المساواة في ظل المجتمع اللاطبقي، زالت الحاجة الى الدولة. والتوتالية، كما رأينا، هي سيطرة القائد (بواسطة الدولة) على المجتمع، وتصبح السيطرة كلية متى تمّ صهر المجتمع بالدولة. التوتالية اذن تلغي المجتمع وتبقي الدولة. أما الشيوعية فتسعى الى الغاء الدولة ليبقى المجتمع.

كما أن استمرارية النظام الشيوعي في الاتحاد السوفياتي غير مرتبطة بمصير شخص واحد على نحو ارتباط استمرار النظام الفاشي في ايطاليا بمصير موسوليني واستمرار النظام النازي في

المانيا بمصير هتلر. لكن هذا لا يمنع نظرياً، ولم يمنع عملياً، أن تصبح الفاشية والنازية نزعتين تمثّلان نمطاً للتصرف ونظرة للسياسة والحياة. وهل يصح أن نستنتج، بناء على التجربتين الموسولينية والهتلرية أن النمط التوتالي قد ينجح لمرحلة معينة (وجيزة نسبياً) ثم ينهار متى تعافى المجتمع؟ وعملية التعافي هذه هل تتكون عواملها من الداخل، أم أن النمط التوتالي، متى امتدت جذوره في المجتمع، لا ينهار الا نتيجة عوامل خارجية؟ ولو انتصر هتلر، مثلاً، فهل كانت التوتالية تعم اوروبا وربما العالم بأسره؟ أم هل أن في داخل النمط التوتالي بذور انهياره وانقراضه، والهزيمة العسكرية تعجّل في حدوث انهيار لا محالة حادث؟

والاجابة عن هذه التساؤلات تتوقف على النظرية التي يعتمدها المجيب حول طبيعة الانسان وحدود التأثير عليها وتوجيهها والتحكم بها وربما إعادة تصميمها. فهي في الواقع تساؤلات حول امكانية خلق مجتمع جديد، أو اعادة تركيب مجتمع قديم، طبقاً لنموذج تبنيناه مسبقاً. ولو صحّ أن عملية اعادة الخلق هذه ممكنة بنحو عام، لبرز سؤال آخر حول امكانية نجاح هذه العملية عندما يكون النموذج المعتمد نموذجاً توتالياً على نسق النموذج الهتلري أو الموسوليني. يقول الكسيس دي توكفيل إن في طبيعة الانسان شعورين قويين ومتناقضين يتجاذبانه دائماً هما: الحاجة الى أن يُقاد والرغبة في أن يبقى حراً. وتساءل توكفيل، بخوف على الحرية والهلع، «أيهما الأقوى؟» إن في الاجابة عن هذا التساؤل المدخل الأساسي للاجابة عن الأسئلة التي طرحناها حول امكان تحول المجتمعات نحو النسق التوتالي.

ولعل أفضل واق من التوتالية هو الادراك أن «حاجة الانسان الى أن يُقاد»، على حد تعبير توكفيل، هي احدى أهم القوى التي تحرك الانسان وتتحكم في تصرفه. وإذا لم ندرك هذه الحقيقة ولم نكن متهيئين لها ومتحسبين، أُخذنا على حين غرّة. وقد ولّدت ظاهرة النازية في المانيا المتحضرة اهتماماً كبيراً بما أصبح يسمى سيكولوجية إطاعة السلطة. ومن أهم التجارب والدراسات في هذا الموضوع تلك التي قام بها ستانلي ميلغرام Stanley Milgram وسواه في الولايات المتحدة ابتداء من العام 1964. وقد حاول ميلغرام أن يحدد المدى الذي يذهب اليه الانسان العادي والطبيعي في اطاعة من يعتبرهم في موضع سلطة. وكانت نتائج هذه التجارب مذهلة فهي إن صحّت، تثبت أن قسماً كبيراً من الناس يذهبون في إطاعتهم للسلطة الى حد التسبب بآلام مبرحة، وأحياناً الموت، الى اناس آخرين.

لن نعرض للخلافات التي أثارتها تجارب ميلغرام أو للجدل الذي قام حولها. فما يهمنا هو الضوء الذي قد تلقيه هذه التجارب على محاولتنا فهم ظاهرة التوتالية. وما يعنينا خصوصاً هو الدافع الذي حدا هؤلاء الناس الطبيعيين الى أن يتصرفوا على هذا النحو غير الطبيعي. فقد قال لهم العالِم صاحب السلطة ان ما يقومون به هو تجربة علمية مفيدة. وما يقابل هذا التسويغ في حياة المواطن السياسية هو التسويغ الايديولوجي. فمتى اقتنع المواطن أن طاعته للسلطة تخدم أهدافاً نبيلة ينتج عنها خير ومنفعة، تكون طاعته سهلة وطوعية. اذن المواطن الملتزم هو مواطن مطيع. من هنا ان نظام حكم ما قد يكون توتالياً دون الحاجة للجوء الى الرعب أو الارهاب. ومن الصعب تفسير نجاح التوتالية، خصوصاً في المانيا، عن طريق التركيز على استعمال القائد والحزب لارهاب الدولة المنظم فحسب. فهناك حقيقة يجب أن لا نتجاهلها، وإن كانت محزنة، وهي أن مساندة قسم كبير من الشعب ودعمه لنظم توتالية كثيراً ما يكوّنان مساندة طوعية ودعماً ناتجاً عن قناعة وشعور بالواجب. وفي محاولات تفسير هذه الظاهرة يؤدي احترام السلطة والتسويغ الايديولوجي دورين مهمين جداً.

وإذا عدنا الى تاريخ الفكر السياسي نلاحظ التباين الكبير بين مخاوف هوبز في القرن السابع عشر ومخاوف توكفيل وميل بعد مرور حوالي قرنين. فهوبز تخوّف من الفوضى التي تنتج عن اعطاء المواطن حرية التصرف السياسي وعن جعل طاعته للسلطة طاعة مشروطة وعن منح المحكوم حق محاسبة الحاكم. أما توكفيل وميل فكانا يخشيان على الحرية وعلى الأفراد والأقليات من طغيان الأكثرية الديموقراطية. وكانا يخافان، على نحو خاص، من احتمال استغلال أقلية سياسية مشاعر ومخاوف وطموحات الأكثرية فتمارس هذه الأقلية، باسم الأكثرية، طغياناً من نوع جديد. وتخوّف توكفيل من أن يمارس شعب حر حريته وحقه في القرار فيختار لنفسه سيداً عليه، ليعود بعد ذلك الى حالة الاتكال والتبعية، ناسياً، أو متناسياً، أن باستطاعته أن يظل حراً وسيداً على نفسه. ومن الواضح أن تجارب ودراسات ميلغرام وسواه ممن اهتموا بسيكولوجية إطاعة السلطة، ودراسة النماذج التوتالية التي ظهرت في القرن العشرين، تثبت أن مخاوف هوبز مبالغ فيها. ولعل قرب توكفيل وميل زمنياً من عصرنا، وتجارب بعض الدول في

الديموقراطية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تجعل مخاوفهما أقرب الى اهتماماتنا ومخاوفنا في القرن العشرين. ولولا رغبتهما في أن تنجح التجربة الديموقراطية وتترسخ جذورها لما أبديا هذا القدر من القلق على الحرية وهذا الخوف من بروز نوع جديد من الطغيان في ظل الديموقراطية وباسمها. والفوضى الناتجة عن غياب السلطة أو ضعفها ليست الداء الوحيد الذي يعتري الجسم السياسي. فالخضوع المفرط للسلطة، والمبالغة في الولاء لها وجعل هاتين الصفتين أولى فضائل المواطن الصالح، والتهرب من الحرية ومن مسؤولياتها، كل ذلك يسبب داء التسلط والطغيان الذي لا يقل فتكه بالجسم السياسي عن فتك داء الفوضى.

ولعله من المناسب في ختام هذا البحث ابداء بعض الملاحظات حول محاولات اكتشاف الجذور الفلسفية للتوتالية. وقد نحت هذه المحاولات منحى من منحيين. فهناك أولاً من حاول اعطاء الممارسات التوتالية تسويغاً، وربما شرعية، عن طريق تنظيرها فلسفياً وربطها بآراء فلاسفة لهم شأن في تاريخ الفكر. وهناك ثانياً من حاول الانتقاص من بعض اعلام الفكر الفلسفي ملصقين بهم تهمة التوتالية. ومن أهم من شملتهم هذه المحاولة هرقليطس وأفلاطون وأرسطو ومكيافلي وهوبز وروسو وهيغل ونيتشه وماركس. وقد اعتبرنا التوتالية، في هذا البحث، ظاهرة حديثة نسبياً وحاولنا فهمها في اطارها التاريخي والاجتماعي والسياسي، مركّزين على توسّلها ديموقراطية الجماهير مسوغاً ايديولوجياً واعتمادها التكنولوجيا الحديثة لترسيخ تسلطها في السلم وفي الحرب. ولم يعر القادة التوتاليون الفلسفة أو الفلاسفة اهتماماً كبيراً، ولا هم حاولوا أن تأتي ممارساتهم وليدة نظرية ما. والممارسة أتت دائماً عندهم في المقام الأول. أما التنظير، إن أتى، فهو يأتي لاحقاً. لذا لا يصح اعتبار موسوليني أو هتلر نهاية منطقية، أو حتمية، لنهج معروف في التفكير الفلسفي. ولن يكون، بالتالي، من المفيد أن نجهد في البحث عن أسلاف موسوليني أو هتلر بين اعلام الفكر الفلسفي السياسي.

ليس المقصود من هذه الملاحظات التقليل من أهمية الفكر الفلسفي السياسي في تطور العقائد والأحداث، أو تبرئة أعلام الفكر الفلسفي من أي انتماء ايديولوجي. كما أننا لن ندخل في الجدل القائم حول الهوية الايديولوجية الصحيحة للفلاسفة الذين اتهموا بالتوتالية، بل نكتفي، على سبيل المثال، ببعض الملاحظات حول الادعاء بأن روسو وهيغل يمثلان نموذجين مختلفين للفكر السياسي التوتالي.

ولعل في الصاق تهمة التوتالية بروسو مفارقة واضحة، خصوصاً وأنه يعتبر عن جدارة فيلسوف الديموقراطية والمساواة والحرية في الفكر السياسي الحديث. ومن الواضح أن اعتبار روسو سلفاً من أسلاف موسوليني وهتلر فيه ظلم لروسو وتجن على الحقيقة. صحيح أن مفهوم الارادة العامة Volonté générale، عند روسو يلزمه الكثير من الدقة والوضوح، ولكن ليس إلى درجة يصح معها القول إن ارادة القائد التوتالي هي الارادة العامة. واعتبار روسو مفكراً توتالياً فيه تجن على الحقيقة بقدر ما في اعتبارنا النظام الديموقراطي نظاماً توتالياً. وكما أنه من الخطأ أن ينساق المفكر وراء بيانه فيضحّي بالوضوح وبالدقة في سبيل البلاغة، فإنه كذلك من الخطأ استغلال هذا الغموض لتبرير ممارسات سياسية بعيدة كل البعد عن مقاصد المفكر الحقيقية.

وبالرغم من وجود بعض الملامح التوتالية في فكر هيغل السياسي، فإنه من الخطأ كذلك اعتباره سلفاً من أسلاف موسوليني أو هتلر. ولكن ليس من الضروري أن نظلم هيغل ونقول إنه كان سيدعم النازية أو يسوغ ممارسات هتلر لكي نقر بأن المفهوم الهيغيلي لطبيعة الدولة وسلطتها قوّى التقليد الألماني القائل بالخضوع للدولة واطاعة النظام القائم. واعتقاد هيغل أن الفلسفة يجب أن تكون في خدمة الدولة هي خاصة من خصائص التراث الفكري الالماني. فمن حق الدولة، بل من واجبها، أن تُسكت الذين يهددون أمنها ويضعفون من سلطتها ويشككون في قوانينها. وبالرغم من تعظيم هيغل للحرية كمفهوم مطلق فإننا نجده يسوّغ الحد من حرية الفكر والتعبير. وهذا الدعم لسلطة الدولة لم يأت بقصد مواجهة موجة انتقاد للحكم أو بقصد الحد من الافراط في استعمال الحريات السياسية بل أتى في زمن طغت فيه ارادة الدولة وساد رأي الحاكم على كل ما عداه. ورأي هيغل في الدولة واضح. فالدولة توجد من أجل ذاتها، أما الفرد فيوجد من أجل الدولة، وجميع ما يمتلك الانسان من قيمة ـ كل حقيقته الروحية ـ يمتلكه من خلال الدولة.

ولكن مفهوم الدولة هذا يتنافى مع المفهوم التوتالي لها. فنظرة هتلر للدولة مثلاً غير هيغيلية إذ إن هيغل عظّم الدولة أما هتلر فاحتقرها. وقد وصف هتلر الاحترام العميق الذي يكنه الالمان للدولة بأنه جنون وحماقة. فاحترام الدولة ومؤسساتها يحد من ارادة القائد الكلية أو يلغيها، لأن الغاء حكم القانون واحلال ارادة القائد مكانه هما، في النهاية، جوهر التوتالية.

مصادر ومراجع

— Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1951.
— Barber, Benjamin, «Conceptual Foundations of Totalitarianism,» *in Totalitarianism in Perspective, three views*, Friedrich, Curtis and Barber, London, 1969.
— Chapman, John, W., *Rousseau: Totalitarian or Liberal?* New York, 1956.
— Finer, S.F., *Comparative Government*, London, 1970.
— Erich, Fromm, *The Fear of Freedom*, London, 1942.
— Friedrich, Carl, Ed., *Totalitarianism*, Mass, Cambridge, 1954.
— Gentile, Giovani, «The Philosophical Basis of Fascism,» *Foreign Affairs*, vol. VI, No2,1928.
— Milgram, Stanely, *obedienci to Authority: An Experimental View*, London, 1974.
— *The Individual in a Social Order: Essays and Experments*, Mass., 1977.
— Moore, Barrington, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, London, 1969.
— Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, London, 1952.
— Reiss, Hans, ed., *Kant's political Writings*, Cambridge University Press, 1970.
— Schapiro, Leonard, *Totalitarianism*, London, 1972.
— Talmon, Jacob, L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1952.

وضاح نصر

التوتاليتارية

Totalitarianism
Totalitarisme
Totalitarismus

تترجم أحياناً بـ الشمولية أو الكليانية، وهي وصف يطلق على نظرية ايديولوجية اجتماعية ـ سياسية، وشكل من أشكال التنظيم السياسي للمجتمع، يقوم على إذابة جميع الأفراد والمؤسسات والجماعات في الكل الاجتماعي (المجتمع، الشعب، الأمة، الدولة)، عن طريق العنف والارهاب، ويمثل هذا الكل قائد واحد يجمع في يديه كل السلطات. ويشار بهذه التسمية إلى أنظمة تتفاوت في عدد من الخصائص، إلا أنها تشترك في هذه الصفة المشتركة، كايطاليا موسوليني، والمانيا هتلر، واسبانيا فرانكو، وبرتغال سالازار... وغيرها.

الدولة التوتاليتارية في الايديولوجيا الفاشية هي الصورة العليا الشاملة للحياة الاجتماعية. وهي، باخضاعها، أوتضمنها لجميع أشكال التنظيم الاجتماعي الأخرى، توحد ذاتها مع المجتمع والشعب والأمة. وليس لأي من الجماعات أو المؤسسات الاجتماعية أو الأفراد الحق في الوجود إلا كأعضاء، وعناصر لذلك الكل الشامل. يقول موسوليني 1883-1945 «الكل في الدولة، ولا قيمة لشيء انساني أو روحي خارج الدولة؛ فالفاشية توتاليتارية، والدولة الفاشية تشمل وتوحد جميع القيم؛ وهي التي تؤول هذه القيم وتفسرها. إنها تطور وتعيد صياغة قوى حياة الشعب كلها». ويؤكد روكو بـ «بالنسبة للفاشية، المجتمع هو الهدف، أما الأفراد فوسائل؛ وكل الحياة تكمن في استخدام الأفراد للأغراض الاجتماعية». والدولة التوتاليتارية كل، هي كتلة واحدة لا تقبل بفصل السلطات أو بأي شكل من أشكال الديموقراطية التي عرفها الغرب. وكل معارضة لهذا الكل تحطم بالقوة. فلا رأي ولا تنظيم ولا تكتل خارج سلطة الدولة.

والتوتاليتارية السياسية تدعمها توتاليتارية فكرية أيضاً. فالدولة عند موسوليني هي وعي الشعب وارادته، وهي «حقيقة ذات الفرد». إنها «واقع فكري وأخلاقي» «إنها فكر الأمة الماثل» «لها ارادة ولهذا توصف بأنها دولة أخلاقية». وعند الفاشية الايطالية الدولة هي التي تخلق الأمة، وهي التي تسمح لها بالتفتح. فالدولة إذن حقيقة سابقة للأمة ومتفوقة عليها. أما ما يسمى بـ الاشتراكية القومية (المانيا النازية) فتصور علاقات الدولة بالأمة على نحو آخر: لا تلعب الدولة الاشتراكية القومية إلاّ دور الوسيلة، الآلة. الحقيقة الأساسية هي أن الشعب «فولك VOLk» هو بآنٍ واحد الجنس الالماني وتاريخ المانيا. فالدولة ليست إذن إلا لحظة في المصير الالماني. يقول روزنبرغ 1893-1946: «الأمة هي البداية والنهاية، هي التي يخضع لها كل ما عداها». ويمكن تفسير الاختلاف بين الفكرة الفاشية عن أولوية الدولة، والفكرة الاشتراكية القومية عن أولوية الفولك بالتراث الجرماني القوي، وبتأثير الفلاسفة والمؤرخين الالمان من جهة، وبنزعة الفاشية الالمانية لاحتلال أراضي الدول الأخرى. «كان على موسوليني أن يصنع الدولة الايطالية، أما هتلر فكان عليه أن يستخدمها وأن يعطيها اسطورتها لا أن يخلقها». (جان توشار، **تاريخ الفكر السياسي**، بيروت، 1983).

وفي الواقع العملي، سواء باسم الأمة أم الشعب أم باسم الدولة يقوم النظام الفاشي. هذا النظام الذي يدعو إلى «وحدة وطنية ذات طابع صوفي». وباسم هذه الوحدة الوطنية يقوم نظام الدولة التوتاليتاري، حيث يُعتبر الزعيم المصدر الأعلى للسلطة، ويمثل، على حد زعمهم، ارادة الشعب وروحه.

وتسخر كل وسائل التربية والتعليم وأجهزة الدعاية لترسيخ هذه الأفكار؛ ويجند الشباب منذ الصغر وتملأ اذهانهم بها، وتقوم الرقابة البوليسية بسحق كل من يعارض أو يخالف. أما الجيش فيهيأ لفرض سيطرة الدولة التوتاليتارية على البلدان الأخرى.

إن آلة الدولة الشديدة المركزية، التي يسأل فيها كل عضو ومنظمة أمام المسؤول الأعلى، تؤدي إلى إلغاء أي استقلال للسلطات؛ ويتركز تشريع وتنفيذ القوانين، والارهاب القضائي وغير القضائي، والقمع الاداري والفكري في يد رجل واحد. ومذهب الدولة التوتاليتارية يلغي استقلالية أي من ميادين أو قيم الحياة الاجتماعية: الدين، الأخلاق، الفن، الأسرة... الخ، كل شيء يجب أن يخضع لضبط الدولة وتنظيمها. وفي هذا المذهب لا مكان للفرد خارج تنظيم الدولة؛ والانسان لا يوجد إلا كتابع للآلة الاجتماعية القائمة. إن الأفكار التي جاءت بها الثورات البرجوازية الديموقراطية (ثم تخلت عنها) عن الحقوق الثابتة للفرد، من الحرية وصراع الآراء، وما شابه ترفضها التوتاليتاريا رفضاً كلياً. يقول غيبليس: «في الدولة لم تعد توجد حرية للأفكار. هناك فقط أفكار صحيحة وأفكار مغلوطة وأفكار لا بد من استئصالها».

وترفع التوتاليتارية الشوفينية العدوانية الى مرتبة السياسة الرسمية للدولة. وتنشرها بين أوساط شعبية واسعة. وتسخر لهذا الغرض العناصر السلبية في الوعي الاجتماعي، كالمحدودية الإتنية وما يسمى بمركب النقص وغيرها، فتتحول هذه العناصر الى محركات أساسية في السياسة والدعاية الجماهيرية. يؤكد روكو أن الفاشية هي «الانبعاث اللاواعي (العفوي) لغريزتنا العرقية العميقة»؛ ويخاطب هتلر أنصاره قائلاً: «ليس العقل هو الذي ينصحكم بالمجيء إلي، بل الايمان وحده هو الذي أمركم بذلك». القضية إذن هي قضية «الايمان، الطاعة، النضال...». ويؤكد هتلر في أكثر من مكان أن «تاريخ العالم هو من صنع الأقليات». ويعبر عن احتقاره للانتخابات الديموقراطية، وللجماهير عامة بقوله: «من الممكن أن نرى جملاً يمر من ثقب إبرة اكثر من ان تكتشف رجلاً عظيماً بواسطة الانتخاب»... «إن دور الأقوى هو السيطرة على الأضعف لا الاندماج معه» أما الضعفاء فعليهم أن يعترفوا بتفوق الأقوياء ويخضعوا لهم. إن جميع البنى النفسية ـ الاجتماعية، ذات العلاقة بالمستويات الدنيا من الوعي الاجتماعي، المستويات التي تشكلت في مراحل الانقسامات الإتنية، وكذلك تلك التي كونها القهر الاجتماعي ـ الطبقي العميق الجذور في التاريخ، تستخدم في النظام التوتاليتاري، وترفع الى سطح ايديولوجيته، وتعاد صياغتها على ضوء النظريات العرقية. وعلى هذا النحو يعبأ الجميع تحت شعار «الشعب ـ الأمة ـ الدولة»، ويؤدلجون بطريقة كلية لتسويغ الاستغلال الطبقي من جهة، ولتسويغ إخضاع الشعوب الأخرى، بل إفنائها أحياناً، من جهة أخرى.

وهذه المبادىء السياسية نجد تتمتها المنطقية في اعتبار الدولة المؤهلة لحكم الشعب الآري المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية والنظم التشريعية؛ وفي اعتبار حرية، بل ووجود الأفراد، والجماعات الاتنية، والدول الأخرى غير ذات معنى أو قيمة الا بمقدار ما تقدم من فائدة ومنفعة للدولة التوتالينارية وايديولوجيتها. كما تفر هذه المبادىء وتسوغ الممارسات النازية باعدام اعداد هائلة من البشر، وإبادة شعوب بأكملها، والوحشية التي لا نظير لها في التعامل مع أسرى الحرب والسكان المدنيين... الخ، إن هذه الممارسات تعتبر عادية بل ضرورية لفائدة الدولة التوتاليتارية.

يربط بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع بين التوتاليتارية وبين التقدم الصناعي، وبخاصة التقدم التقني ـ الاداري. إن تطور الادارة من إدارة موجهة نحو تحسين الوضع الشخصي والأسري، الى ادارة موجهة نحو تنظيم الدولة الاحتكارية، وما يتطلبه هذا من تنظيم متزايد للتوجهات التفصيلية للنظام الاداري ـ التقني، يؤدي إلى نمو هائل ومتعاظم لحجم الجهاز الاداري وزيادة تخصصه من جهة (التخطيط الاقتصادي، تقنيات منظومات الادارة والتحكم)، والى دفع الجماهير للمشاركة السلبية الاستهلاكية في الادارة من جهة أخرى (عبر آليات الطلب الاستهلاكي)، كما يؤدي إلى التمايز المعقد لمؤسسات السلطة والضبط والتغير السريع لأنساق القيم الأخلاقية والتشريعية من جهة ثالثة. ويرافق ذلك أن آلية نقل الثقافة تصبح مؤسسية وبعيدة عن الشخصية الفردية إلى الحد الأقصى، مثلها مثل آليات الضبط الاجتماعي. فتتطور منظومات ومؤسسات الاتصال الجماهيري، وما يلائمها من جمهرة التنظيم والثقافة وغيرها من أشكال النشاط الاجتماعي. إن هذه التغيرات الناشئة عن الانتقال الى الطابع الاحتكاري للدولة تخلق، في حالات معينة، الشروط المناسبة لظهور الادارة التوتاليتارية التي تلغي استقلالية أية ميادين، أو مستويات، أو ذوات في إدارة المجتمع.

يعتبر الفيلسوف الاسباني خوسيه أورتيغا إي غاسيت 1883-1955 أن العصر التقني يؤمن القدرة العملية الهائلة

للإنسان الذي لم يعِ أنه، بسبب ذلك، «يصبح قادراً، من حيث الإمكانية، على فعل كل شيء، والذي لا يعرف حالياً ماذا يفعل». وفي نقده للمجتمع الجماهيري يعتبر خوسيه أورتيغا إي غاسيت أن هذا المجتمع يشكل أرضية خصبة لظهور النظام التوتاليتاري، باعتبار أن الفرد المتوسط (العادي) غير القادر على التفكير المستقل، سيكون موضوعاً للاستغلال من قبل مجموعات اجتماعية ـ سياسية معينة. ومن مواقع الأقلية الارستقراطية المختارة يحاول خوسيه أورتيغا إي غاسيت الدفاع عن الثقافة من خطر الجماهير التي تقرر حكم المجتمع دون أن تكون مؤهلة لذلك. وهو يعتبر أن النشاط الاجتماعي للجماهير يمكن أن يؤدي بالبشرية إلى الكارثة: «إذا كان هذا النمط من الانسان [الانسان ـ الجمهور] سيستمر في الهيمنة في أوروبا ويقرر مصيرها، فستكون ثلاثون سنة كافية لإعادة قارتنا الى البربرية». إن هذا الفيلسوف بوعيه لخطر الفاشية، يحاول إيجاد الوسائل للتخلص منها في القيم الثقافية التي يجب على النخبة المثقفة أن تحافظ عليها وتطورها.

ويفترض مفهوم المجتمع الصناعي الذي طوره بوجه خاص عالم الاجتماع الفرنسي ريمون آرون، سببية تؤدي بموجبها التغيرات في قوى الانتاج وخاصة التكنولوجيا، الى توطيد حتمي لنفوذ الدولة؛ وهذا النفوذ يخضع لانحرافات والتواءات بمقتضى السياق الايديولوجي ـ السياسي. لكن الدولة تنزع في كل الحالات الى الكلية، لأنها «مركب عسكري، صناعي» يشتمل على السياسة والاقتصاد في حقل إداري وتقني سلطوي. إن الدولة في القرن العشرين تشمل، عند آرون، الواقع بأسره. ويشير آرون في كتابه **الديموقراطية والتوتاليتارية** الى خمس سمات للظاهرة التوتاليتارية:

- يمنح النظام احتكار النشاط السياسي لحزب واحد.
- يفرض الحزب الواحد ايديولوجية رسمية، تعبر عن حقيقة الدولة.
- تحتفظ الدولة بالاحتكار المضاعف لوسائل القوة والاقناع.
- تُخْضِعُ الدولة الفعاليات الاقتصادية والمهنية.
- الكل يغدو من فعالية الدولة خاضعاً للايديولوجيا، ومن هنا يأتي الارهاب.

فالدولة الحديثة، عند ريمون آرون، تستوعب المجتمع كله، والايديولوجية الحزبية لا تسلم بوجود نزاعات، والنظام الاحتكاري يعمل بالخوف وبالإيمان، وهذه كلها من خواص التوتاليتارية.

ولعل مدرسة فرانكفورت هي التي عمقت، أكثر من غيرها، النقد الفلسفي للتوتاليتارية. فماكس هوركهيمر، مؤسس المدرسة عام 1923، يرى أن التوتاليتارية تتطابق مع انتصار الأساطير على العقل. وينتقد العقل المعاصر الذي صار توتاليتارياً. إن العقل ينحل الى عقل للدولة أو عقل علمي. وقد انتقد هوركهيمر في مقالاته وخطبه بعد الحرب العالمية الثانية الثقافة الجماهيرية، وما يرافقها من أشكال متعددة للوعي الكاذب. ولاحظ علائم عديدة لتقهقر المجتمع الصناعي المعاصر، واتجاهه نحو الادارة الكلية (التوتالية) (التي يميزها عن التوتاليتارية، أي تلك التي تطبق بواسطة الارهاب)، وما يرافق ذلك من اختفاء للمبادرة الحرة. إن وعي هذا الاتجاه المحتم يؤدي بهوركهيمر الى استخلاصات متشائمة: مهمة النظرية الاجتماعية، وكذلك الممارسة الاجتماعية، تتلخص عنده في تجنب التوتاليتارية، والعمل من أجل الحفاظ على عناصر ثقافية معينة، وضعت أسسها في عصر الليبرالية البرجوازية.

ويرى يورغن هابر ماس أن «العلم والتقنية هما اللذان يؤديان، اليوم، وظيفة اضفاء الشرعية على الهيمنة» و«أن الهيمنة السياسية تتعزز؛ وتحل محل البحث عن الغايات القيادية التقنية والادارية وحدها. حتى ان الديموقراطيات الليبرالية تنتظم وفقاً للنموذج الاستفتائي، والأنظمة المسماة اشتراكية تمارس توحيداً شاملاً للحياة الاجتماعية، لاغيةً بذلك كل فرق بين العام والخاص. إن ايديولوجية العلم والتقنية تتوصل في الحالتين، وبوسائل مختلفة، الى الغاء كل احتمال انتقادي، ورفض القوة التحريرية التي يطلقها الفكر الجدلي».

هكذا يعتبر ممثلو مدرسة فرانكفورت أن عبادة العلم والتكنولوجيا تدشن البربرية الحديثة. إن «العبودية، التفتيش، تشغيل الأولاد، معسكرات الاعتقال، غرف الغاز، والاستعدادات النووية ربما تكون جزءاً لا يتجزأ من العقلانية التي سيَّرت تاريخ البشرية». وإن الوضعية شجعت خضوع العقل لما يسميه واقعاً ولما يؤسّسه كنظام. إن التقدم «يهدد حتى بإلغاء الهدف الذي يرمي إليه مبدئياً: فكرة الانسان» (هوركهيمر). ويكشف تيودور ادورنو عن تغلغل آلة التوتاليتارية في كل بنى السلطة، في صميم المراتب كلها، مما يؤدي به إلى الجدلية السلبية فيبحث في كل فكرة عن نفيها وفي كل شيء عن نفيه، ويتبنى نظرة انتقادية منهجياً، ويعود الى الحكم الفلسفي، ويدين مبدأ السلطة والسلطات، ويبتعد دائماً عن الفعل (الذي يخشى منه أن يؤدي دائماً الى الاستبدادية)، ويعلن التشاؤم الجذري.

التوتاليتارية إذن ظاهرة القرن العشرين. يقول مارسيل غوشيه في مقال له عام 1976: «ألم يحن الوقت لكي نرى في الدولة التوتاليتارية - الكلية الظاهرة التي تسود عصرنا، الظاهرة الجديدة جداً في عصرنا، على صورة الثورة الصناعية في القرن الماضي، إذا كان لا بد من مقارنة؟». ويؤكد الفكرة ذاتها هانس كوهن، الذي يعتبر من أوائل المنظرين للتوتاليتارية، إذ يقول في كتابه **القرن العشرون** (صدر عام 1949): «إن الدكتاتوريات التوتاليتارية هي من الظواهر الخاصة بالقرن العشرين، بسبب طابعها الديمقراطي: إنها حركات جماهيرية. فهي على الرغم من كونها بدأت من استلام اقليات للسلطة... فقد نجحت لأنها قدمت شكلاً للأحلام السديمية عند الجماهير القومية، ولأنها تركت صدىً معبراً عن تطلعاتها الغامضة وشبه الواعية... فلا يمكننا فهم الجماهير التي سارت وراء رجال مثل ستالين 1879-1953 وهتلر 1889-1945، لاجئين فقط الى ذريعة الرعب. هناك علاقة حميمة أساسية توحد الزعيم وشعبه، أكثر بكثير من الجاذبية الشخصية للزعيم... فهتلر لم يغز الجماهير الالمانية، بل مثَّلها».

ومهما بدا غريباً هذا الجمع بين ستالين وهتلر باعتبارهما يمثلان نظامين توتاليتاريين، فإن مثل هذا الجمع يرد لدى العديد ممن نظروا للتوتاليتارية، أو انتقدوها. بل إن بعضهم يرى «أن التساؤل عن التوتاليتاربة يبدأ مع الاشتراكية القومية (المانيا النازية) والستالينية». (فرانسوا شاتليه وآخرون في كتاب **تاريخ الأفكار السياسية**). ويرى جان توشار في كتابه **تاريخ الفكر السياسي** أن هذا المصطلح (التوتاليتارية) شاع في الولايات المتحدة على قلم كارل ج. فريدريك وز. بريجنسكي «لعقد مماثلة قابلة للجدل بين الدكتاتوريات الفاشية من جهة والنظام السوفياتي من جهة ثانية». ويؤكد توشار «أن استعمال كلمة توتاليتارية من شأنه - أو عند البعض من أهدافه - إخفاء الفوارق المتعلقة بجوهر الأنظمة، كما من شأنه الإيحاء بالمقارنات التي ليست دائماً من النوع المقنع».

والواقع أن النظريات التي تبحث في التوتاليتارية، سواء تلك التي تنظِّر لها أو تلك التي تحاربها، لا تهتم بمعرفة الطبقة الاجتماعية التي تحتل مواقع السلطة، أو طابع النظام الاجتماعي - الاقتصادي، بل تهتم، بوجه خاص، بإيضاح مسألة الهيمنة السياسية، وفهم كيفية فرض النفوذ. وسواء أخذنا العلائم الخمس المذكورة للتوتاليتارية عند ريمون آرون، أو العلائم الست عند سبيرو: (العالمية، المشاركة الإلزامية للناس، إلغاء المنظمات غير الرسمية، العنف العسكري أو شبه العسكري، عدم ضمان الأحكام والقوانين، أحادية الهدف)، أو العلائم الست عند فريدريك: (الايديولوجية الرسمية، الحزب الواحد الذي يقوده فرد دكتاتور، جهاز الرقابة البوليسي، حصر كل وسائل الدعاية، حصر واحتكار كل الوسائل العسكرية، الرقابة المركزية وتوجيه الاقتصاد بأكمله)، فإننا نلاحظ أنها تنصب بشكل رئيسي على مسألة الهيمنة، وأدوات وآليات فرضها، بغض النظر عن مضمون النظام الاجتماعي وأهدافه (أحادية الهدف عند سبيرو تعني العنصرية عند النازية، ودكتاتورية البروليتاريا عند الشيوعية، وكأنه لا فرق بين الهدفين!!)، ولعل أكثر التشبيهات شيوعاً بين هذين النمطين من الأنظمة هي تلك المتعلقة باستخدام العنف لفرض الهيمنة. هنا يجري خلط (متعمد في معظم الحالات) بين أشكال العنف المختلفة: العنف الثوري الذي تمارسه الطبقة العاملة للتحرر من القهر والظلم والاستغلال (وقد استعملت البرجوازية الليبرالية العنف أيضاً لفرض هيمنتها)؛ والعنف الذي مارسه فرد تسلط باسم الطبقة العاملة، خلال مرحلة أُدينت ورفضت من ممثلي هذه الطبقة، واعتبرت انحرافاً خطيراً عن المبادىء الأساسية للنظام السوفياتي؛ والعنف العنصري الفاشي الذي عمل على إفناء شعوب بأكملها، بوسائل لم يعرف لها تاريخ البشرية مثيلاً.

ولعل أصدق تعبير عن الفرق الشاسع بين هتلر وستالين، هو ذلك الذي قدمه اسحق دوتيشر في كتابه الشهير **ستالين**. فبعد حديثه عن أوجه الشبه العديدة بين الرجلين من حيث إن «كلاً منهما قمع المعارضة المحلية ضده، دونما شفقة أو وخزة ضمير، وكلاهما أقام دولة توتاليتارية، وأخضع شعبه لتسلطه الدائم...» أوضح دوتيشر أوجه الخلاف الكامنة بشكل رئيسي، في أن هتلر دمر الأمة الألمانية وجرَّها «إلى الوراء، بعيداً الى الوراء»؛ بينما ارتقى ستالين ببلاده من حالة الضعف والتخلف الى التقدم والازدهار. إن المانيا التي كانت عشية سيطرة هتلر عليها «بلداً غنياً مزدهراً، صناعته أكثر فاعلية من أية صناعة أخرى في أوروبا، وخدماته الاجتماعية أحدث منها في أية أمة أوروبية أخرى؛ وجامعاتها مراكز اشعاع علمي تفاخر بأنها خرّجت أشهر رجالات العلم...» باتت بعد هتلر «بائسة ومتقهقرة الى عهد همجي. ولا يدور الحديث عن هزيمة المانيا وإنما عن وضعها ذاته بغض النظر عن هذه الهزيمة. فقاعدة الانتاج المادي التي كانت الأمة تتمتع بها في ظل الحكم الهتلري لم تكن متفوقة بكثير عما كانت عليه من قبل، باستثناء

الصناعة الحربية طبعاً؛ خدماتها الاجتماعية شبه معدومة؛ جامعاتها مراكز تدريب جيل من الوحوش البغيضة؛ وأبرز رجالات العلم فيها مضطرون للهجرة أو الى الرضوخ لتسلط أجهزة المخابرات والتصفين للهستيريا العنصرية؛ أطباؤها يتحولون الى اختصاصيين في النقاوة العنصرية للدم البشري والى سفاحين يقتلون أصحاب الدماء الملوثة. أما في محراب الفلسفة الوطنية، فقد تربع الفرد روزنبرغ على الكرسي التي كان يحتلها عمانوئيل كانط. . . .».

أما روسيا الستالينية فأمرها مختلف كل الاختلاف. «فقاعدة الانتاج المادي، وقد كانت عام 1930 مختلفة عن مثيلتها في أية أمة أوروبية متوسطة الحجم، اتسعت بسرعة بحيث باتت روسيا، أول قوة صناعية في أوروبا، والثانية في العالم. وفي غضون عقد من الزمن تضاعف عدد مدنها وبلدانها، . . . وتضاعف عدد المدارس لمختلف مراحلها على نحو مذهل. الأمة بأسرها تتلقى العلم. وقد تفتح ذهنها بحيث يكاد يستحيل إعادته الى واقعه الراكد السابق. وقد شحذت حكومة ستالين تعطش الأهالي للمعرفة، في حقلي العلوم والأداب، الى درجة انهم باتوا لا يشبعون، لا بل اضحوا محرجين في تطلبهم (. . .) ولعل ما من بلد في العالم شجع نشأه على احترام الآداب والفنون الكلاسيكية للأمم الأخرى والشغف بها بقدر ما فعلته روسيا. وهذا يشكل فارقاً أساسياً بين الأساليب التعليمية النازية والأساليب التعليمية الستالينية (. . .). لم تحرق كتب ليسينغ 1729-1781أو هايني 1797-1856 في روسيا، بل حرقت في المانيا. وليس بمقدورنا أن ننسى أن المثال الذي دافعت عنه الستالينية، وهو مثال عبر عنه ستالين بشكل مشوه جداً، لم يكن مثالاً يدعو الى سيطرة الانسان على الانسان، أو أمة على أخرى أو عرق على عرق آخر، بل كان المساواة الأساسية بين البشر. . . وحتى دكتاتورية البروليتاريا ليست أكثر من مرحلة انتقال الى مجتمع تزول فيه الطبقات. فالهدف إذن ليس التسلط والدكتاتورية، بل هو بناء مجتمع من الأفراد الأحرار المتساوين.. لهذا فإن الميراث الثقافي الستاليني ينطوي على عناصر إيجابية ثمينة ومتعددة، وهي عناصر قابلة، على المدى الطويل، لأن تتغلب على ما فيه من سلبيات». ويختم دوتيشر مقارنته قائلاً: «لكل هذه الأسباب، لا يجوز تصنيف ستالين الى جانب هتلر في قائمة الطغاة الذين لم يخلفوا الا الدمار والعبث. كان هتلر زعيم ردة عقيمة ضد الثورة، في حين أن ستالين هو الرجل الذي قاد واستغل ثورة خلّاقة مأساوية ومتناقضة في آن معاً. . . .».

ومهما كان الرأي حول أوجه الشبه والاختلاف بين شخصيتي، هتلر وستالين، ودور كل منهما في حياة بلاده فإن الأمر، على كل حال، لا يتعلق بالزعيم أو الديكتاتور قدر تعلقه بطابع النظام الاجتماعي - الاقتصادي، وبالطبقة أو الفئة الاجتماعية التي يقف ذلك الزعيم على رأسها ويمثل مصالحها.

ففي الاتحاد السوفياتي بُنِيَ نظام اشتراكي، قائم على إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، يستند الى الطبقة العاملة وجماهير الكادحين، ويعمل على إزالة الاضطهاد الطبقي والقومي والعرقي، وجميع أشكال استغلال الانسان للإنسان.

أما في ألمانيا النازية فإن ما سمي بالاشتراكية القومية بعيد كل البعد عن أية اشتراكية، سواء في المفاهيم النظرية أم في التطبيق العملي. يقول غوبلز 1897-1945 إن الاشتراكية القومية هي الاشتراكية الحقة، فهذه لا تقوم على إثارة الطبقات بعضها ضد بعض، بل لحملها على العيش معاً ولتوحيدها داخل الجماعة القومية. ويقول مولر فان دونبروك في كتابه **الرايخ الثالث**: «لكل شعب اشتراكيته»، . . . «الاشتراكية القومية الحقة ليست مادية بل مثالية؛ وصراع الطبقات يجب أن يحل محله التضامن القومي. . . .». أما موسوليني فكان أكثر صراحة ووضوحاً: «الفاشية تناقض الاشتراكية التي تجمد الحركة التاريخية في صراع الطبقات، وتتجاهل وحدة الدولة، التي تذيب الطبقات في حقيقة واحدة اقتصادية وأخلاقية».

ومن الناحية التطبيقية، ورغم حديث بعض الباحثين عن أن النازية والفاشية كانتا تمثلان الفئات الوسطى والبرجوازية الصغيرة، فإن الواقع العملي برهن على أنهما كانتا تمثلان بالضبط مصالح الملكية العقارية الكبرى، ورأس المال الكبير والاحتكاري. يقول جان توشار: «من المؤكد أن التصريحات الاشتراكية لدى الفاشيين تظل الى حد بعيد تكتيكاً وشفهية. ورغم التوق الى تحقيق الاشتراكية الحقة، لم تنل الفاشية ولا الاشتراكية القومية من قوة الأوليغارشية (حكم الأقلية) ورأس المال الكبير؛ بل بالعكس. إن صناعيي الرور ولومبارديا، وكبار الملاكين العقاريين الايطاليين لم يقتصدوا في دعمهم لهتلر وموسوليني». ويقول موريس دو فرجيه: «وهكذا بدت الفاشية والاشتراكية القومية كديكتاتوريتين محافظتين». كما يؤكد اسحق دوتيشر الحقيقة ذاتها قائلاً عن المانيا النازية: «لم تحدث الاشتراكية القومية تغيراً أساسياً في بنية الأمة الاجتماعية. فما أن انهارت الواجهة النازية، حتى تراءى لأنظار العالم أن البنية القائمة وراء هذه الواجهة لا تكاد تختلف عن بنية المانيا الاجتماعية قبل هتلر: صناعيوها الكبار (كرّوب وتيسنس)،

والنيكرز (كبار ملاكي الأراضي)، والطبقات الوسطى، والعمال الزراعيون والعمال الصناعيون. من منظار سوسيولوجي، لا سياسي، لم تكن المانيا في عام 1945 مختلفة عنها أيام حكم سلالة (الهوهنشولرن) وقد رمى بها بلبال مأساوي عابث في خضم الفوضى والاضطراب».

مصادر ومراجع

- بيسونوف. ب. ن.، نارسكي. ي. س، ياكوفليف م. ب.، الفلسفة الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت، بالروسية، موسكو، 1975.
- توشار، جان. تاريخ الفكر السياسي، مترجم عن الفرنسية، بيروت، 1983.
- دوتيشر، إسحق، ستالين، مترجم عن الانكليزية، بيروت، 1969.
- شاتليه، فرانسوا وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، مترجم عن الفرنسية، بيروت، 1984.
- غالكين. آ. آ.، الفاشية الألمانية، بالروسية، موسكو، 1967.

- Arendt. H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1966.
- Aron. R., *Démocraitie et totalitarisme*, Gallimard, 1965.
- Cohen, H., *Communism, Fascism and Democracy*, NewYork, 1963.
- Spiro, H., *Totalitarianism, International Encyclopaedia of the Social sciences*, vol. 16, 1968.

خضر زكريا

التوفيقية (فكر عربي)

Syncretism
Syncrétisme
Synkretismus

توفيقية أو تلفيقية أو توافقية، وكلها مصطلحات مترادفة استخدمت في الفكر العربي الحديث والمعاصر للدلالة على ذلك التيار الذي يحاول الدمج أو التوفيق بين الحضارة والثقافة الغربية الأوروبية، وبين التراث الشرقي العربي والإسلامي. والأصل اللغوي للمصطلح من وفق: الوفاق: الموافقة. والتوافق هو الاتفاق والتظاهر: ووفق الشيء ما لاءمه، وقد وافقه موافقةً ووفاقاً واتفق معه وتوافقا. ونقول هذا وفْق هذا ووفاقه وفيقه وسيّه وعدله على ايقافٍ واحد. والوفق من الموافقة بين الشيئين كالالتحام. وتتألف التوفيقية في المصطلح العربي الحديث من مجموعة ثنائيات متقابلة تتجاوز تلك المحاولات الكلاسيكية للتوفيق بين العقل والايمان أو بين الحكمة والشريعة، الى التصالح التوفيقي مع الحضارة والثقافة الغربية، أو الى حركة إصلاح توفيقي، أو الى ردات فعلٍ سلفية أو علمانية متطرفة. أما الثنائيات التوفيقية فهي تقوم على محاولة الملاءمة بين: القديم والجديد، والماضي والحاضر، والتراث والواقع، والأصالة والحداثة، والغرب والشرق، والدين والعلم. ويرى بعض المؤرخين للفكر العربي الحديث أن التوفيقية حقيقة حضارية جامعة، وديناميكية خاصة بالمجتمع العربي، وأنها روح عامة لها علاقاتها وقوانينها. فهي الحل الفكري للكثير من المتناقضات، حيث يمكن للنقائض أن تعيش بدون أن يطغى أحدها على الآخر، لأنها تمثل تعادل طرفي المعادلة الاجتماعية ـ الايديولوجية. وكذلك، فإن الطبيعة العربية الإسلامية ـ قديماً وحديثاً ـ مرتبطة بالروح التوفيقية. ويرى هؤلاء أن الانتقاد الموجه الى التوفيقية من الجانبين السلفي والعلماني، ليس إلا مجرد إشارة الى طبيعة الجدلية القائمة بين نقيضيها (السلفي والعلماني)، وليس إلا تعبيراً عن نوع الديالكتيك الخاص بطبيعة الفكر والمجتمع الحديث في هذا الشرق العربي. وهو الشرق الأوسط وليس جغرافياً فقط، وإنما هو على الأرجح فكري وحضاري أيضاً. وعلى ذلك، فقد نفذت الروح التوفيقية الى صميم التكونات التاريخية المجتمعية الحضارية للعرب، وكان لها انعكاساتها العقلية والشعورية منذ بدء القرن التاسع عشر الميلادي. وقد امتد أثر التوفيقية الى جميع نواحي الحياة والفكر العربيين، فشمل الى الناحية السياسية والإدارية، الناحية الاقتصادية، والاجتماعية، والتربوية، والعلمية والتقنية. فكانت التوفيقية الاستجابة الحضارية والثقافية المثمرة في المواجهة المصيرية مع الغرب. واعتبرت التوفيقية الحديثة لقاءً آخر متجدداً بين تراث الشرق الأدنى والعقل الأوروبي منذ نشأته الاغريقية. فكان ما حدث إنما هو، في حقيقته، مواجهة لموجة هيلينية جديدة قادمة هذه المرة من أوروبا الغربية بثوب عصري. لكن التوفيقية ما لبثت أن أصبحت في المفهوم المعاصر وجهاً من وجوه أزمة عدم الأصالة في المجتمعات العربية. ذلك لأنها لا تفسر الواقع العربي والتاريخ العربي الحديث والمعاصر، بجدليةٍ مستمدة من تراثه وحضارته وذاتيته. فقد أخضع هذا التاريخ وذلك الواقع لتفسيراتٍ كثيرة مقتبسة من خارج نطاقه الحضاري. لذا نرى ردات فعلٍ تدعو للعودة الى الذات الحضارية وفهمها من الداخل، واستكشاف قوانينها وعلاقاتها الأصيلة، خصوصاً بعد إخفاق محاولات التحديث الخارجي وما ارتبط بها من تنظير فكري شديد التأثر بالتجارب الأجنبية. وبعد أن أتت الموجة الهيلينية الجديدة لتفرض التحديات، لا لتُقيم اختياراً حُراً.

ومن الوجهة التاريخية، فقد ظهرت التوفيقية في البيئات الأكثر احتكاكاً بالحضارة الغربية والأكثر انفتاحاً على مؤثراتها. فمنذ فجر النهضة العربية (1800 م). تستمر محاولات دعم المعادلة التوفيقية بين توازن واختلال، وذلك حسب حركة المد والجزر في مجرى المؤثرات الغربية. ونلاحظ أنه كلما جاءت هذه المؤثرات بتحديات أكثر اضطرت التوفيقية الى مزيد من التنقيح في معادلتها. وذلك من طريق التوسع في إعادة تفسير الإسلام ـ عقلياً وحضارياً وعلمياً، ثم ديموقراطياً ثم اشتراكياً، وربما ماركسياً ـ من أجل الحفاظ على سلامة منطلقها الفكري المبدئي القائل: إن الإسلام يتقبل كل ما هو صحيح وجوهري وضروري في الحضارة الحديثة، وكل ما تحتمه تطورات العصر ومصالح الجماعة. بمعنى أنه قادر تماماً على استيعابها وتكييفها وفقاً لروحه العام. كما نلاحظ أن النزعة التوفيقية تعود الى الظهور، بل وتفرض نفسها بقوة، عندما يتعرض المجتمع العربي للعنف الاجتماعي والانشطار الحضاري (بين التمسك بالتراث ومحاكاة الغرب)، فتحول جاهدةً دون تصدعه وانقسامه، وتعيد الالتئام بين قديمه وجديده، وبين ماضيه وحاضره، وبين تناقضاته وتعارضاته العديدة، مفرزةً صيغاً توفيقية شتى في الفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع. وهي التي تمثل بمجموعها تلك الظاهرة التوفيقية الشاملة التي حكمت المجتمع العربي، والتي يُمكن على ضوئها تفسير الواقع والتاريخ العربي الحديث. ذلك، لأن الاتجاهات الغالبة في الشرق العربي الحديث والمعاصر، من فكرية واجتماعية وسياسية، تندرج في معظمها تحت الظاهرة التوفيقية، التي تعود بجذورها الى التوفيقية الإسلامية التقليدية بين الدين والعقل، وبين شتى المؤثرات المتباينة والمتعارضة التي هضمتها الحضارة العربية الإسلامية بعد أن قامت بعملية التوفيق بينها. غير أنه لأسباب تتعلق بمعظمها بالشكل السياسي والبناء الايديولوجي، لم تستطع هذه الحضارة التوفيقية العربية الإسلامية، أن تواكب حركة التطور الحضاري والثقافي. وهي التي كانت أولى الحضارات العالمية الإنسانية، وأولى الثقافات أيضاً، حتى بدء الثورة الصناعية في الغرب الأوروبي.

لكن، مع تفكك الدولة العثمانية وتصاعد حركة التحدي الأوروبي، بدأت حركة الإحياء السلفي المطعَّم بالصوفية الإسلامية مُمَثَّلَة بالحركة الوهابية وحركة عبد القادر الجزائري 1832-1847 م، وتلتها الحركة المهدية 1881-1898 م، فالحركة السنوسية 1912-1925م. إلا أن هذه الحركات أخفقت في تحقيق أي قدر من التحديث أو الاستيعاب لعناصر القوة المادية والمعنوية للحضارة الغربية. وذلك، على العكس من السلفية أو التقليدية اليابانية التي نجحت في الحفاظ على جذورها، واستوعبت بشكلٍ فعالٍ وإيجابي التقنية الغربية والقدرة الحديثة على التعبئة والتنظيم، مما مكنها من تحقيق النهضة ورد التحدي. ويبدو أن السلفية العربية الحديثة، قد وقعت في إبهام تاريخي، حينما فاتها التمييز بين الاستعمار الغربي الحديث، ومن وراثه حضارته الحية، وبين الحملات الصليبية وإرثها الديني الوسيط. وهي الحملات التي كانت السلفية التقليدية قد نجحت في صدّها ثم ركدت بعدها مطمئنة الى انتصارها التاريخي، والى تفوقها على الغرب المسيحي، لمدة خمسة قرون. وهذا مما فوت على السلفية مواكبة النهضة الحضارية الانسانية الجديدة بتحولاتها غير المعهودة في الفكر والاجتماع والتقنية والسياسة.

توفيقية ـ إصلاحية

بعد إخفاق السلفية الحديثة في رد التحديات الأوروبية الخارجية، جاءت حركة الإصلاح التوفيقي (على يد الطهطاوي والتونسي والأفغاني وعبده والكواكبي)، لتمثل الأسلوب البديل لمجابهة هذه التحديات، فقد اتضح أن التحدي في جوهره حضاري وليس بعسكري أو ديني أو سياسي فقط. وكانت السلطة المركزية العثمانية قد فشلت في التوافق مع الموجة الهيلينية الجديدة القادمة بثوب عصري من الغرب الأوروبي. وذلك عكس الخليفة المأمون من قبل. فاضطر الإسلام الحديث أن يلمس من الغرب ظواهره المادية المتفوقة من طريق غزوه الاستعماري، قبل أن يدرك جوهره الحضاري الإنساني الداخلي.

وكانت التوفيقية ـ الإصلاحية، قد حاولت خلق صيغة متوازية بين قيم الإسلام والحضارة الأوروبية الجديدة، وليس مجرد محاولة وضع الطرفين على جانبٍ واحد من الاهمية. ذلك لأنه لم يكن بالإمكان وضع نظام إلهي بموازاة نظام بشري حسب معايير الإيمان الإسلامي. لكن ذلك تم فعلاً عن طريق التنظير التبريري القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوروبية الى أصول أو جذور أو قرائن إسلامية. ويبدو أن نشأة التوفيقية ـ الإصلاحية لا تدين للظروف السياسية الإسلامية أو العربية بشيء. فقد نشأت مستقلة، تقريباً، عن الإرادة المباشرة للحكام. وإذا كانت النهضة العربية الأولى قد بدأت فعلاً في عصر محمد علي، فإن هذا الحاكم نفسه لم يقم بإصلاحاته اقتناعاً بعقيدة معينة أو سعياً وراء التحديث. وإنما

قام بها لتدعيم مركزه الخاص تجاه السلطان العثماني، وتجاه رعاياه والدول الاوروبية. ثم إنه كان، وهو الذي لم يتلق أية دراسة ولم يتعلم القراءة إلا في الأربعين من عمره، أقل استجابة من سلاطين زمانه للأفكار السياسية المنطلقة من أوروبا الحديثة. وفضلاً عن ذلك، فإنه لم يصدر أي بيان في الحقوق، ولم يقم بأية محاولة لإصلاح المؤسسات السياسية في البلدان العربية التي استولى عليها. بل إنه كان يحكم وفقاً للنمط الفردي التقليدي، باستثناء دعوته لمجلس استشاري واسع في العام 1829 م. لكنه كان يتخذ القرارات شخصياً، بعد مناقشة عامة ووجيزة مع مستشاريه. أما العلماء، فلم يكونوا في عداد مستشاريه الأقربين. إلا أنه كان ذا نظرةٍ خاصةٍ الى أوروبا الحديثة، كمجتمع نشط، يستثمر موارده ويدير شؤونه استناداً الى العقل، ويتخذ له من القوة الوطنية معياراً للقانون والسياسة. ويبدو أن اطراد النمو الصناعي والزراعي والعمراني، كان يلائم مصالحه الخاصة في الحكم. لذلك، فقد سعى جاهداً لتطوير التعليم «العسكري» بالدرجة الأولى، فأرسل البعثات الى أوروبا، وحمل طلابها بعد عودتهم على ترجمة المؤلفات التقنية. وقد تخرج من بين صفوف هؤلاء أول ممثل للتوفيقية ـ الإصلاحية في الفكر العربي الحديث، وهو رفاعة رافع الطهطاوي 1801-1873 م.

ويُعتبر كتاب الطهطاوي **تخليص الابريز في تلخيص باريز** أول نافذة أطلَّ منها العقل العربي على الحضارة الأوروبية الحديثة. وقد استخدم الطهطاوي إبراز الواقع الحضاري الفرنسي لنقد الواقع الإسلامي والعربي والمصري المحلي. وهو في سبيل ذلك، طرح المفهوم الأوروبي للعلماء الذي يتجاوز علوم الدين والعلوم ـ الأدوات الى علوم المقاصد والغايات، بما فيها العلوم النظرية والعملية الحديثة. كما تعرّض بالنقد غير المباشر للنظام الاقطاعي السائد في معظم الدول الإسلامية والعربية آنذاك، مبدياً إعجابه بالنمو الرأسمالي في أوروبا الذي صنعته روح العلم والعقلانية والاستنارة الحضارية الأوروبية. معتبراً الحرية الاقتصادية (الليبرالية) من أعظم الحريات، ومن أهم فنون الادارة السياسية، ومن أعظم المنافع العمومية. وإدراكاً للإصلاح التوفيقي المنشود، وقفَ الطهطاوي مع العمل اكثر من الملكية. ونظر الى الإقطاع باعتباره عقبة رئيسة أمام التطور الرأسمالي، الذي دعا إليه قاعدةً ماديةً للمجتمع، وأمام التنوير الذي صاحبه قيماً وبناءً فوقياً للمجتمع الحديث. وكانت التجربة الأوروبية السياسية أيضاً موضوع دراسة ومقارنة عند الطهطاوي، الذي حاول إلباسها ثوباً إسلامياً ـ شرعياً، من طريق التقريب بين المصطلحات، لكن محاولته هذه تبدو غير مقنعة تماماً. وتبنى الطهطاوي، ولو على استحياء، الليبرالية السياسية، داعياً العالمين الإسلامي والمصري الى نمط الحرية كما عرفته المجتمعات الأوروبية المتحضرة. وهي تلك المجموعة المركبة من الحريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. والطهطاوي، في تبشيره بالنمط الأوروبي المتحضر، وفي دعوته الى البدء من حيث انتهت أوروبا، لا يغلف دعوته هذه ولا يداريها، لكنه يدعو الى توفيقية إصلاحية محدودة تتناول العلوم التراثية والفنون والصنائع من دون التغريب الكامل للمجتمع الإسلامي، خصوصاً من النواحي التشريعية والأخلاقية والاجتماعية. ويعتبر الطهطاوي رفض العلوم الأجنبية قائماً على الوهم، لأن الحضارة دورات وأطوار. فقد كانت هذه العلوم إسلامية، فأخذتها أوروبا وطوَّرتها، ومن واجب المسلمين أن يتتلمذوا على الغرب، كما تتلمذ هو على المسلمين. لذا، طالب الطهطاوي الأزهر بإضافة سائر المعارف البشرية المدنية التي لها مدخل في تقدم الوطنية، وخصوصاً العلوم الحكمية (أو الفلسفية). ويُظهر الطهطاوي ميلاً توفيقياً واضحاً في تقريبه بين المصطلحات الغربية والمصطلحات العربية ـ الإسلامية. فالحرية في الغرب هي العدل والانصاف في الشرق، والحقوق الطبيعية توازي أصول الفقه وفروعه التي عليها مدار المعاملات. وعلى ذلك فإن توفيقية الطهطاوي تظل دنيوية وليست دينية. فقد ظلَّ محتفظاً بتكوينه السلفي فيما يختص بأمور الدين والشرع. وكأنه بذلك، كان من دعاة الإحيائية التراثية، الحديثة، فهو ينادي صراحةً بصلاحية المعاملات الفقهية في حال انتظامها والعمل بها لإقرار الحقوق، وذلك بتكييفها وفقاً للعصر والأحوال، فهي لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة للمصالح العامة (كالتجارة مثلاً). ولم يغب عن ذهن الطهطاوي، على الرغم من إعجابه بنمط التطور والتحضر الأوروبي، تلك النغمة الاستعمارية التي تريد احتواء الشرق بواسطة التبعية الحضارية. فرأى أنه ليس من الحتمي أن تتم عمليات التحضر على النمط الأوروبي من طريق الاستيلاء والسيطرة الاستعمارية لدولة غربية على أخرى شرقية. وكان الطهطاوي توفيقياً ـ اصلاحياً، حينما دعا الى الأخذ بعلوم الدنيا والى استلهام التراث الصالح بعد ملاءمته لظروف الزمان والمكان. مؤمناً أن الحرية الحقيقية للأمة إنما تتمثل في احترامها لحريات غيرها، مشدداً على فكرتي العروبة والحضارة العربية غير العرقية، مقابل فكرة التتريك. وكان نضاله أساساً يتوجه الى وصل الخيط بين وطنه وبين مراكز الحضارة الحديثة، فوقف موقف العداء من دعوات العزلة

وعقد النقص التي تؤدي الى الإنغلاق على الذات. فأخذ يدعو الى الإنفتاح على المجتمعات المتحضرة ويُسَفه أصحاب النزعات السلفية الجامدة والمحافظة، منادياً بتجديد المخالطات مع ذوي الحضارة والنباهة.

ومع خير الدين التونسي 1820-1890 م. برزت التوفيقية ـ الإصلاحية، خصوصاً السياسية منها، بوضوح. ففي مقدمة كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** يدعو التونسي الى الخروج بالبلاد من العزلة الأسطورية الى الحضارة الحديثة، والى التلمذ عليها فيما لا يتعارض وأصول الشريعة الإسلامية. هذه الشريعة التي يجب أن تواكب المصالح المتجددة للمسلمين. وهو في دعوته للاختلاط بالأوروبيين والتعلّم منهم، يعتبر وحدة العالم والحضارة الانسانية واحدة. ويقول التونسي بحتمية الأخذ بالحضارة الأوروبية، التي تكتسح في طريقها كل الحضارات، لكن من طريق الانتقاء، أي الأخذ بما لا يتعارض مع الشريعة، وبما يحقق المصالح المتجددة ومنها: التنظيمات السياسية الأوروبية. ويعتبرها التونسي السبب المباشر في تقدم أوروبا. ويقول إنه ينبغي تأسيسها على العدل والحرية، وإحياء هيئة «أهل العقد والحل» بعيداً عن الاستبداد وحكم الفرد. كما يدعو الى تكوين المجالس النيابية بالانتخاب العام، والى حصر الحكم التنفيذي بالوزراء على أن يكونوا مسؤولين أمام الوكلاء المنتخبين للأمة. ذلك، لأن الشريعة لا تتنافى وتأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن والعمران. فإن مُلْك الإسلام مؤسس على الشرع، الذي من أصوله وجوب المشورة وتغيير المنكر. ويعتبر التونسي إطلاق الحريات السياسية، وبخاصةٍ حرية الانتخاب، من أعظم الوسائل في حفظ قوة الدول وعمرانها. ويميِّز التونسي مع مونتسكيو الدول، الى: دولة وراثية، ودولة وراثية مقيدة بالقوانين، وجمهورية مقيدة بالقوانين. ويوافق مونتسكيو على تمثيل المستبد وتصرفاته بمن يتوصل الى اجتناء الثمرة بقطع الشجرة من أصلها. ويربط التونسي بين الحرية السياسية والحرية الاقتصادية التي ترتبط بدورها بالعمل والأمن واتساع عمل الشركات. فهو بذلك يُقدم صورة متكاملة للحرية، متأثراً بالتجربة الأوروبية التي حققت الحرية المستقرة بواسطة التنظيمات الدستورية والقوانين، مما أدى بها الى تحقيق التقدم في المعارف والعلوم. لقد أراد التونسي لأمته مواجهة التحدي الحضاري الأوروبي بأن تتسلح بسلاحه. وكان مذهبه هذا، وكأنه محاولة للتجديد والبعث القومي لأمته حتى لا تقع تحت الاستعمار الأوروبي. فقد أدرك أن الأخذ بتجربة أوروبا النهضة من شأنها أن تحرر الأمة العربية والإسلامية من تجربة أوروبا الاستعمارية فكشف عداء الاستعمار للأخذ بتنظيماته السياسية والدستورية حتى يُبقي مجالات الاختراق مفتوحة أمامه. وأدان التونسي جمود الجامدين من علماء الدين، الذي يعرضون عن وعي الحقائق السياسية للعصر، فضلاً عن الحقائق الاقتصادية. ويُعيب عليهم الإحجام عن الاجتهاد بأحكامٍ تعالج المصالح المستجدة للمسلمين ويرى التونسي أن العناصر الرئيسية للتمدن الإسلامي ما زالت موجودة. ويحذر من الوقوف بالأخذ عن أوروبا عند حدود الاستهلاك والاستمتاع بثمرات فكرها وحضارتها من المصنوعات والأدوات، منادياً بالأخذ بالأصول لا الثمار فقط. ومحذراً، كذلك، من التلمذ السلعي ـ الاستهلاكي وخطره على الاقتصاد الوطني والاستقلال السياسي، دعا الى تمثل الفكر والحضارة الغربيين، وليس التحول الى مجرد سوق استهلاكية منتجة. فإن هذا من شأنه أن يؤدي الى خلل اقتصادي بين المنتجات والمصدرات، ومن ثم الى خللٍ سياسي تحكمه الحاجة ثم التبعية.

ويستلهم جمال الدين الأفغاني 1838-1898 م الأصول السياسية والاقتصادية الأوروبية في دعوته للإصلاح العربي والإسلامي والشرقي، وذلك بصورة غير مباشرة. ويدعو، في الوقت نفسه، الى الحفاظ على الهوية القومية والإسلامية فيما يتعلق بشؤون العقيدة والشريعة، وشؤون الاجتماع والثقافة واللغة والتربية والتعليم. فقد أدان الأفغاني بشدة استيراد العقائد المادية والطبيعية والعدمية والإباحية من الغرب. واعتبرها دعواتٍ هدامة للبناء الديني المميز. غير أنه أخطأ في ردِّ هذه العقائد الى جذور فكرية إسلامية. إذ ربط مباشرة في رسالة **الرد على الدهريين** بين المنحى الباطني الاسماعيلي وبين الفكر الطبيعي ـ الدارويني. كما ربط بين الدهرية والمادية في المذاهب الاجتماعية (السوسياليست) والعدمية (النيهليست) والاشتراكية أو الشيوعية (الكمونيست)، ويندّد الأفغاني بظاهرة تقليد الغرب، خصوصاً من قبل الناشئة الشرقية تقليداً يتناول القشور والمظاهر من دون اللباب والجوهر. وهو على إعجابه بالشعب الفرنسي وحضارته يتعرض بالنقد لفكر الثورة الفرنسية وأعلامها من (أمثال فولتير وروسو) الذين خرجوا من الدين العيسوي الى الدين الطبيعي فجلبوا على أمتهم الثورة والاقتتال والتفكك والهزيمة. وتظهر توفيقية الأفغاني الإصلاحية، في مناداته بالقضاء على الحكم المستبد القائم على القوة المطلقة، لأنه لا عدل إلا مع القوة المقيدة، وفي ضرورة استبداله بالاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح،

رافضاً فكرة المستبد العادل. وينادي الأفغاني أيضاً بالدعوة القومية الوطنية، لكنه يعتبر الجامعة الإسلامية أقوى رابطة بين القوميات الإسلامية المختلفة وحكوماتها، والتي من شأنها منع التدخل في أمورها من قبل أوروبا. كما كانت للجامعة الاسلامية في ذهن الأفغاني مضامينها الاقتصادية، وهي: منع عوامل الاستنزاف والسيطرة الأوروبية على موارد الثروة في الشرق الإسلامي. ويؤكد الأفغاني على المفهوم الديموقراطي - النيابي، شرط - أن يتمتع النائب عن الأمة بصفة الاعتزاز بالمقومات الأهلية القومية وشرط أن يكون هذا المفهوم مندرجاً في اطار الخلافة الإسلامية العربية. وتظهر عروبية الأفغاني واضحة في رده على محاضرة المستشرق الفرنسي ارنست رينان الذي اتهم فيها العقل العربي بمعاداة العلم، والعنصر العربي ومزاجه بالتنافر مع الفلسفة، والإسلام بوأد حرية البحث والتفكير. فقد دافع الأفغاني بحرارة عن العرب والعروبة، وعقد لها لواء الحضارة التي تتلمذت عليها أوروبا في عصر النهضة. وتظهر توفيقية الأفغاني الإصلاحية - الاقتصادية، في تبنيه للدعوة الاشتراكية التي لا بد لها أن تنتصر كما انتصرت الدعوة لطلب الحرية في فرنسا. لكنها ليست تلك الإشتراكية الغربية المتخبطة والمتطرفة بين حدي الانتقام والحسد الطبقي، وإنما هي اشتراكية الإسلام التي تبدت أولاً في الإخاء بين المهاجرين والأنصار. وهي، التي يتضمنها القرآن، والتي تلتحم مع الدين الإسلامي، متلائمة والخلق العربي، الاسلامي منذ أن كان العرب أهل بداوة وجاهلية. لقد رفض الأفغاني فكرة الاستعمار الأوروبي واعتبره أقرب الى الخراب والتخريب منه الى العمار والعمران والاستعمار. ورأى أن جراثيم المرض في الشرق، إنما أتت من مطامع الغرب. لذلك، فإنه يصح وصف توفيقية الأفغاني بأنها إصلاحية - جذرية عقلانية مستنيرة. فهي أقرب الى التنوير منها الى القبولية أو التصالحية التي كان الطهطاوي والتونسي قد قارباها، خصوصاً، وأن الأفغاني رفض فكرة السلطة الروحية المستقلة عن السلطة الزمنية.

ويمثل محمد عبده 1849-1905 م، امتداداً للنهج التوفيقي - الإصلاحي المستنير الذي بدأه استاذه جمال الدين الأفغاني. وعنده تظهر فكرة الوطنية بوضوح أكبر. وكذلك تظهر فكرة التحرر الفكري من الجمود والتقليد والرجعية الدينية، من طريق سلوك المنهج العقلي لتجديد الدين، وإحياء الدراسات الفلسفية الممزوجة بالإلهيات، وإحداث إصلاح ديني يغربل الموروثات السلفية، خصوصاً تلك التي أتت من عصور التخلف والانحطاط. كما دعا عبده الى التحرر السياسي من الاستعمار الغربي، والى التصدي له بالنهضة الحضارية، وبتجسيد الفكر الإسلامي، الشوري في مؤسسات دستورية ونيابية حديثة - على الطراز الغربي - وكذلك بتقييد سلطة الحكومات بالدساتير والقوانين. وفي كل ذلك، كان عبده إصلاحياً - تدرجياً (وليس جذرياً كأستاذه الأفغاني). فرأى في التربية المستندة الى الدين، بعد تجديدها وتحديثها، السبيل الوحيد لبلوغ الشرق غايته من التحرر الكامل. وفي ذلك يختلف عن الأفغاني الذي رأى في الثورة المخضبة بالدماء طريقاً لهذا التحرر. فقد رأى عبده أن بدء التقدم الأوروبي في الحقيقة كان في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا. فإن العرب والمسلمين لو قدموا زينة الفضائل الانسانية والشرعية على ذلك الرونق الصوري لخافهم العالم بأسره.

وكانت توفيقية عبد الرحمن الكواكبي 1854-1902 م. إصلاحية - جذرية أقرب منها الى روح الأفغاني منها الى روح محمد عبده. فقد رأى في النظام الاستبدادي فردياً كان أم جماعياً علة التأخر والتخلف والفقر في الشرقين الغربي والاسلامي. ودعا الى القضاء عليه وعلى نتائجه السلبية في جميع المجالات الحضارية والثقافية والدينية والاجتماعية والأخلاقية. وحاول التوفيق بين مقولة الحرية والقومية والاشتراكية وبين الأصول العربية والإسلامية العقائدية منها والتشريعية والتاريخية. ولقد ميّز الكواكبي بين الديموقراطية كنمط للحياة السياسية يمكن أن يختلف من مجتمع الى آخر. ومن مذهب الى مذهب وبين الحرية كمعطيات وثمرات ونتائج لهذا النظام. وهو، على إعجابه بالتجربة النيابية في الأمم الغربية التي خصصت منها جماعات باسم مجالس النواب، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية، يشير الى أن ذلك ينطبق تماماً على ما أمر به النص القرآني ﴿ولتكنْ مِنكُم أمةٌ يدعونَ الى الخَيرِ ويأمرونَ بالمعْروفِ وينهَونَ عنِ المنكرِ، وأولئِكَ هُمُ المفلِحونَ﴾ (آل عمران، 104)، معتبراً هذه الوظيفة شريعة بذاتها، لكنها ممقوتة عند المستبد وأعوانه. ويرى الكواكبي أن الاسلامية مؤسسة على أصول الإدارة الديموقراطية أي العمومية، والشورى الارستوقراطية أي شورى الأشراف. وهو بذلك يحاول التوفيق بين الديموقراطية الغربية العامة وبين مفهوم «أهل الحل والعقد» النخبوي الاسلامي الخاص. وينزع الكواكبي منزعاً قومياً خالصاً في قوله بالعودة الى الخلافة العربية، وفي معارضته للتتريك، وفي اعتباره العرب أمةً وشعباً له خصائصه المميزة جنساً ولغةً ووطناً وحقوقاً مشتركة. ويرى الكواكبي أن نظام الحكم الاسلامي

قام على الفلسفة الاشتراكية، وهي تعني من الاشتراك والاشتراك العمومي. ولقد حاول المقارنة بين غنى التجربة الإسلامية والفكر العربي الاسلامي بالقيم والأسس والمبادىء الاشتراكية، وبين افتقار التجارب اوووربية اليها. فعند العرب والمسلمين المنبع، والسوابق التاريخية، والهدى القرآني. وهذا يعني أن الاشتراكية ليست إلا امتداداً تاريخياً لتجربة عربية ـ إسلامية، وبعثاً لمجد يجب أن يبرز ويقدم ويُعاد تأهيله وفقاً للمجريات والتطورات والملابسات المستجدة. فالاشتراكية، ليست نظاماً غريباً يستريب فيه البعض، وينفرُ من غرابته البعض الآخر على اعتبار أنه مستورد. ذلك لأن السياسة الإسلامية زمن الخلفاء الراشدين كانت في نظر الكواكبي: نيابية اشتراكية. أي ديموقراطية تماماً، اتحدت فيها إدارة الدين بإدارة الملك، وأحدثت بين المسلمين حالات معيشة اشتراكية لا تكاد توجد بين الأشقاء في الأسرة الواحدة. فالاشتراك أعظم سر للكائنات به قيام كل شيء ما عدا الله وحده. فهو سُنة وناموس طبيعي ـ كوني. ويدعو الكواكبي الى استيعاب العلوم الحديثة، وبخاصة العلوم الرياضية والطبيعية التي نمت في الغرب، ودخلت في صميم الحياة، وكانت أساس الاكتشافات الجديدة والاختراعات. ولا يُهمل العلوم الحكمية أو الفلسفية، وأثرها في فهم أسرار كتاب الله، التي جعلت من الغربيين أدرى منا حتى في مباني الدين.

توفيقية ـ قبولية

استطاع الغرب الأوروبي، منذ العام 1882 م. عام الاحتلال البريطاني لمصر الى العام 1918 عام السيطرة البريطانية ـ الفرنسية على المشرق العربي، وصولاً الى العام 1924 عام إلغاء الخلافة الإسلامية ـ العثمانية رسمياً... استطاع أن يصفي الكيان الإسلامي العربي لأول مرة في التاريخ، وأن يحكم أقطار الشرق العربي حكماً مباشراً. وبذلك استطاع أن يفرض أسلوبه في الإدارة والتشريع، ومنهجه التربوي، ونمطه الاقتصادي، وأن يُلحق المنطقة بدورته الرأسمالية مُصَدِّراً للمواد الخام، وسوقاً استهلاكية لمنتوجاته وممراً استراتيجياً لطرقه العسكرية والتجارية. وتبعاً لذلك أصبحت المؤثرات الحضارية والثقافية الغربية تنفذ الى المجتمعات العربية بقوة واندفاع بدون أن يكون لهذه المجتمعات حرية الرفض أو الاختيار لافتقادها الشخصية الجماعية المشتركة والمتماسكة. وقد نتج عن ذلك سوء استيعاب وهضم للمؤثرات الغربية أدى الى ارتباك واضطراب في تلك المجتمعات، فاختل التوازن الى مدى بعيد بين موروثها وجديدها. وهو ذلك التوازن الذي طمحت التوفيقية ـ الإصلاحية لإقامته في وجه التحدي الغربي. وبذلك نشأت توفيقية جديدة، عملت على الاستيعاب الكلي للحضارة الغربية، بإحلال النظرة العقلية العلمية محل النظرة الغيبية الدينية، وقصر الدين على جانبه الفردي الروحي. وقد برز ضمن هذا الاتجاه التوفيقي ـ القبولي نماذج فردية وفئات محدودة، معظمها من خارج البيئات السلفية، أي من خارج الإيمان الأصولي الاسلامي. لكنه اصطدم بالإطار الجامع ـ المانع للاسلام الذي لا يسمح بظهور مثل هذا التيار. ومع ذلك، فقد قبلت التوفيقية الحديثة التعايش مع الحكم الأوروبي ومؤثراته الحتمية وبعض تشريعه، جاهدةً قدر الإمكان لصياغة تلك المؤثرات إسلامياً، أو إلباسها ـ على الأقل ـ المصطلحات الإسلامية، فأصبحت الديموقراطية الغربية تقابل الشورى، والمنفعة العامة توازي المصلحة الشرعية، والرأي العام يقارن بمبدأ الإجماع الفكري ـ الفقهي، والضريبة بالزكاة. لقد كان التقاطع بين الحضارة الغربية والعالمين العربي والإسلامي حتمياً. ذلك لأن الرأسمالية الأوروبية منذ بدء عصرها الكولونيالي افتتحت ما يمكن تسميته بعالمية الحضارة الغربية، التي أصبحت منذ ذلك التاريخ الحضارة الإنسانية الحديثة. غير أن هذا التقاطع الذي تمَّ في ظل القهر الاقتصادي والسياسي كان يُمكن أن تختلف نتائجه عما لو كان قد تمَّ في مناخ مغاير. فهناك فرق كبير وخطير بين دول تتوجه الى الحضارة الغربية والثقافة الغربية وهي مستقلة، وبين دول تتوجه اليها وهي مستعبدة ومقيدة بالغرب. فهناك اختلافات جوهرية بين مكونات النهضة في الغرب وخط سيرها، وبين النهضة العربية من جهة أخرى. وعلى ذلك، فإنه لم يكن ممكناً الإفلات ـ لمن شاء التقدم من مناطق العالم المتخلف ـ من التقاطع مع الحضارة الغربية التي لم تعد كذلك منذ العصر الكولونيالي، حيث أصبح رأس المال عالمياً في بحثه عن الأسواق والمواد الأولية والأيدي العاملة الرخيصة. إن ذلك الإفلات لم يعد ممكناً، حتى ولو لم يحدث القهر الاستعماري، سواء من طريق الحملات العسكرية المباغتة (كحملة نابليون)، أو من طريق تأسيس الدولة الحديثة، (كدولة محمد علي)، أو من الطريقين معاً، اللذين تداخلا على نحوٍ مباشر في بعض المراحل. وهذا ما حتَّم قيام نزعة التوفيق القبولي، بدلاً من التصادمي أو التصالحي، الذي عرفه الفكر العربي في فجر النهضة العربية. إذ إن الاحتكاك بالغرب وبالحضارة الحديثة كان قد بدأ في مناخٍ اقتصادي وسياسي واجتماعي مغاير تماماً

للمناخ الذي نشأت فيه النهضة الأوروبية وترعرت. فقد أقبلت الحضارة الحديثة على العرب والمسلمين في عصرها الكولونيالي، عصر القهر الاستعماري وعالمية رأس المال والسوق. وكانت حاجتها اليهم من الجانب السلبي البشع: أن تكون الأقطار العربية والإسلامية سوقاً وممراً لها الى بقية الأسواق. وكانت حاجة العرب والمسلمين إليها من الجانب الايجابي المشرق: أن تكون عوناً لهم في النهوض من الكبوة التاريخية. وكان، ولا يزال، الصراع بين هاتين الحاجتين محور الملحمة التي عاشها الفكر العربي منذ بدء القرن التاسع عشر. وترتب على التباين الجذري بين النهضة الأوروبية والنهضة العربية عدة إشكالات حضارية وقومية وطبقية وإيديولوجية. وعلى الصعيد الاقتصادي العام، لم يكن مطلوباً من العرب المسلمين، ولم يكن باستطاعتهم، أن يبدأوا من حيث انتهى الأوروبيون، أي من الكشوف العلمية ومخترعات الانقلاب الصناعي الى تكوين السوق الرأسمالية. وإنما كان المطلوب الاستنارة بمناهج العلم التي استخلصتها الكشوف، وكان مطلوباً استيراد التكنولوجيا الموازية لدرجة التقدم الاجتماعي. وكان مطلوباً كذلك الانسلاخ عن الأمبراطورية العثمانية، وترسيخ الوعي الوطني والقومي، وتشجيع السوق العربية الضعيفة وحمايتها من أنياب الاحتكارات الغربية القوية. غير أن هذا كله غاب عن ذهن التوفيقية القبولية.

فقد تحولت التوفيقية ـ الاصلاحية الى توفيقية قبولية شبه مطلقة للفكر الأوروبي وللسياسة الأوروبية ونظمها لدى الفرع العلماني من مدرسة محمد عبده، الذي مثله لطفي السيد 1872-1963 م. وسعد زغلول (?-1927). وطه حسين 1889-1973 م. واسماعيل مظهر 1831-1962 م. ومحمد حسين هيكل 1888-1956. ومنصور فهمي (?-1958). وعلي عبد الرازق. وقد مثل هؤلاء التيار العلماني العقلاني في الفكر العربي الحديث، وغالباً ما يُطلق عليهم اسم «العلمانيين المسلمين». وهم الذين برزوا بعد الحرب العالمية الأولى بفترة وجيزة، وقبلوا المنهج العقلي ـ النقدي الغربي للتراث الأدبي والديني. وكانت أكبر هزة تعرض لها الفكر السلفي والتوفيقية الاصلاحية، حينما نشر الشيخ علي عبد الرازق كتابه **الإسلام وأصول الحكم**. إذ قبل فيه مقولة «فصل الدين عن الدولة»، محاولاً تخريجها إسلامياً على قواعد فقهية وتاريخية محددة. وأثار طه حسين عاصفةً أخرى، حينما طبق المنهج النقدي التاريخي في **الشعر الجاهلي**، مؤكداً ضمناً، أن العلم في ناحية والدين في ناحية أخرى، وأن التوفيق بينهما مستحيل. وأما اسماعيل مظهر فقد شدد على أن المعركة بين الأسلوب الغيبي والأسلوب اليقيني معركة حتمية. ولمهاجمة المفكرين السلفيين والتوفيقيين وحتى المجددين، أسس مجلة **العصور** عام 1927 م. متأثراً بروح يعقوب صرّوف العلمية ـ الداروينية. وطرح محمد حسين هيكل مفهومات جديدة في الأدب الفرعوني وفي العلم الخالص، وترجم أبحاثاً لأوغست كونت مبنية على مقولة انتصار مرحلة العقل، وألف كتاباً عن حياة روسو 1922 م. شارحاً فكرته في الدين الطبيعي. ونشر الشاعر جميل صدقي الزهاوي 1863-1936 في مجلة **الدهور** ملحمته «ثورة في الجحيم» ضمنها تأملاتٍ في العدل الإلهي، وفي مفهوم الجنة والنار، والعمل الصالح، وعالج إسماعيل أحمد أدهم الموضوعات الدينية الإسلامية بحرية شديدة، وكان على صلة بالاستشراق الروسي.

توفيقية جديدة

بعد إخفاق العلمنة الإسلامية وغيرها من التيارات المختلفة التي وقعت في الخدعة الأوروبية ـ الاستعمارية، ظلت تنتقي من الغرب ما تراه باهراً من أوجه حضارته كأساليبه العسكرية والسياسية والاقتصادية بدون النفاذ الى ما ورائها من غايات ومنطلقات، ومن نظرة كونية جديدة للإنسان والحضارة والطبيعة مغايرة تماماً للمفاهيم العربية ـ الإسلامية. . . وبعد أن بدت العلمنة الإسلامية في العام 1930 م. وكأنها على وشك أن تحقق منعطفاً حاسماً في تاريخ الفكر العربي الحديث، اتضح أنها كانت مجرد ومضة خاطفة ما لبثت أن خبت بدون أن تمر بمرحلة الانتصار الكامل. وظهر لأحد شهودها بعد سنوات قليلة (1936 م.) أن نموها وتطورها لم يخضعا لسُنة النشوء والارتقاء، بل لسُنة التدهور والانحطاط. أما السبب في نظر أحمد أمين فمرده الى أن الرأي العام كان قوياً ومسلحاً فتغلب وانتقم وأصبحت له السلطة التامة، وانهزم أمامه فريق المفكرين الصرحاء هزيمة نكراء. وفي الحقيقة، فإنه لم تكن هناك حاجة لتيار علماني ـ إسلامي، لأن الإسلام لا يعترف بأية سلطة دينية روحية تتخذ شكلاً مؤسسياً مستقلاً عن السلطة السياسية أو تابعاً لها. ومهما يكن من أمر، فقد اضطرت التوفيقية القبولية بتيارها العلماني الى التسليم والمجاراة بدلاً من المقاومة، والى المداراة بدلاً من المصارحة. وذلك خوفاً من تفاقم الانشطارية الحضارية في بنية المجتمع العربي بين معسكرين تراثي ـ توفيقي (يمثله محمد رشيد رضا وتلاميذه) وقبولي ـ علماني (يمثله العلمانيون الإسلاميون). وهكذا لم يعد

هناك معسكران، ولم يعد هناك صراع، وإنما أصبح الجميع في معسكر واحد. وتحول التياران المتصارعان الى مدرسة واحدة يختلف أفرادها اختلافاً طفيفاً في العرض لا في الجوهر. وهذا تعبير عن عودة الاتجاه التوفيقي ـ الإحيائي (منذ 1935 م.) بعد أن تعثر الحسم وتحتُّم التصالح. وهكذا قُدر لهذه الثورة العقلية القائمة بمعظمها على مفاهيم الغرب في حرية العقل والبحث العلمي والنقد وفقاً لمقولات غربية، أن تخرج عن التوفيقية الإصلاحية لتعود إليها. وأبرز تفسير لذلك يلخصه أحد أعلام التيار العلماني ـ الإسلامي بقوله إن «البذر» الثوري العقلي كان يُلقى في غير منبته، فإذا بالأرض تهضمه ولا تتمخض عنه ولا تبعث الحياة فيه. وذلك بعد أن ارتد هيكل عن تلك الثورة ـ التي لا يمكن تسميتها كذلك لأنها كانت مجرد قبول توفيقي لمفاهيم غربية ـ متأملاً في إخفاقها. فيما بقي بعض الأفراد ـ الرواد على مواقفهم القومية، ومنهم ساطع الحصري وقسطنطين زريق اللذان واصلا دعوتهما الى علمنة القومية بدون تراجع. لكن هذا يمثل استثناء للمجرى التوفيقي الجديد الذي توجه الى رفض التسوية السياسية والحضارية التي فرضها الغرب. ففي الفترة 1920-1930 نجح الغرب الأوروبي في إقامة كيانات متعددة في الشرق العربي ذات جذور إقليمية منفصلة تستند الى فكرة الوطن المحدود وتخضع للنفوذ الغربي وتقتبس أنظمته السياسية وقيمه الحضارية والفكرية، وتخرج تدريجاً على وحدة الكيان الحضاري ـ الثقافي العام الإسلامي العربي. لكن اتضح، فيما بعد، أن هذه التسوية ـ التجزئة التي فرضها الغرب، والتي خلفت أمراً واقعاً، لم تحقق الهوية الحقيقية للمنطقة العربية التي طمحت الى تحقيق ذاتها ضمن تشكل مشترك جديد له جذوره الحضارية بقدر ما يكون متفاعلاً مع الغرب. وذلك مهما تفاوتت الاجتهادات حول طبيعة التشكل الجديد والجذور التي يستقي منها. وتمثل اتجاهات الأحزاب الجديدة المنشأة منذ العام 1930 م. (الاخوان المسلمون والحزب القومي السوري وحزب البعث العربي) شاهداً فكرياً ـ سياسياً على اختلال التسوية الاقليمية التي فرضها الغرب. فلقد كان موقف الغرب معارضاً لإقامة أي كيان عربي بديل، وخصوصاً حينما نقض وعوده بتأييد إقامة «المملكة العربية المتحدة» وحارب المحاولات الاتحادية التالية لها. كما لم يسمح بأية حركة تصنيعية حديثة على الرغم من تظاهره بحمل رسالة التحديث. واتضح أيضاً أنه لا يهتم الا بمصالحه الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية المباشرة، وذلك أكثر من اهتمامه برسالته الحضارية وقيمه الانسانية في الحرية والمساواة. واتضح لجيل الشباب المنفتح على الغرب وثقافته أنه كان مخدوعاً، وأن للغرب وجهين متناقضين (السياسة والحضارة)، وأن مؤثرات الغرب التي يجلبها للمستعمرات أغلبها مظاهر وقشور، أما تبشيره بثقافته وقيمه فإنما كان لزعزعة تراث المنطقة العربية وهدم كيانها الحضاري ـ الثقافي الموّحد أكثر منه لنشر الفكر الإنساني المتحرر.

لذلك اضطربت عمليات التحديث والتحضير العربي والاسلامي، وسببت من الارتباك والاختلال أكثر مما خلقته من الحيوية والانفتاح. ونظراً للمطامع الاستعمارية «الخاصة» التي عرقلت عمليات التحديث في المنطقة العربية، فإن التجربة التوفيقية الجديدة لم تؤدِ الى مايشبه النموذج الياباني في النهضة التقنية مع المحافظة على الشخصية التقليدية، ولا الى ما يشبه النموذج الهندي في تحقيق حد أدنى من ملامح الدولة العصرية ـ الديموقراطية مع الاحتفاظ بتراثها الروحي وطابعها التقليدي. وهنا، نلاحظ أن هذه الأمم الشرقية الكبرى انطلقت من مبدأ الوحدة القومية أساساً، ولم تدخل العصر مُقسمة ومُجزأة بالشكل الذي يستحيل معه إنجاز تجربة تحديثية راسخة تجابه تحديات العصر ومستلزماته من واقع التقسيم والتجزئة. ولو كان العرب مسؤولين، فإنه لا يمكن إغفال الموقف الغربي. لقد وقف الغرب ضد أية وحدة عربية فاعلة سواء كانت ليبرالية أم سلفية أم يسارية. لذا، تشعبت مشاكل التحديث والتحضير والبناء الفكري والايديولوجي. وهذا مما يُفسر لنا الى حد لا يجوز إغفاله، ذلك الاختلال البنيوي في الاستيعاب الحضاري والفكري لدى العرب. لأن مثل تلك الاختيارات الجوهرية تحتاج الى كيان جماعي متسق الوجهة يقررها ويقوم عليها. وهذه لا يمكن أن تنجزها كيانات متفرقة متنازعة الاتجاهات والنظم والمؤثرات. وفي الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين، سادت الانفصامية الفكرية والثقافية والحضارية العالمين العربي والاسلامي، فساد التنازع بين اتجاهات متغربة واتجاهاتٍ إسلامية، أو بالأحرى بين اتجاهاتٍ لا توفيقية وأخرى توفيقية، سرعان ما انتهى بسيطرة هذه الأخيرة.

وبدأت التوفيقية الجديدة على يد الشيخ محمد رشيد رضا 1854-1935 م. الذي دعا الى تطبيق الشورى الإسلامية على شكل مجالس نيابية ـ تشريعية، والى تقييد السلطة التنفيذية للحكام بالقوانين الدستورية، والى نظام اقتصادي ومالي إسلامي مميز بتلك الروح الاصلاحية الاجتماعية الجامعة التي جاء بها القرآن. وشارك رضا شكيب أرسلان اعتقاده أنه بالإمكان، نظراً للمكانة الخاصة للعرب في الأمة الإسلامية، التوفيق بين القومية العربية والوحدة الإسلامية توفيقاً يستحيل

في غيرها من القوميات. لا بل كانا يذهبان الى أبعد من ذلك، فيقولان بأن نهضة الأمة الإسلامية رهن بنهضة العرب. وكان محمد رشيد رضا ورفاقه يؤكدون أن غير العرب هم الذين أفسدوا حقيقة الخلافة والأمة، إذ دسوا في الإسلام تعاليم غريبة، وأفرطوا في مدح الخلفاء، ومحوا الفكرة الصحيحة عن الحكم بالشورى. ومع اعتراف رضا بأن علوم الكون المادية تثب في هذا العصر وثوباً يشبه الطفور، وبأنها تؤتي من الثمار اليانعة بتسخير قوى الطبيعة للإنسان ما صارت به الدنيا كلها كأنها مدنية واحدة، إلا أنه يرى أن البشر يرجعون القهقرى في الأداب والفضائل على نسبة عكسية مطردة لارتقائهم في العلوم المادية. وقد أدى ذلك الى انحطاط خلقي، فازدادت الجرائم، وانتشرت الشهوات، وضعفت الروابط الأسرية والزوجية، ونبذت هداية الأديان. ورأى رضا أن الدول الحضارية الكبرى تتنافس فيما بينها لاستخدام نتائج العلوم والتقنية (الفنون) في المجال الحربي، مما يهدد السلام العالمي، وينشر الاستعمار والظلم للشعوب الضعيفة التي أُبتليت بسلطان هذه الدول الكبرى. ويؤكد رضا أن استقراء تاريخ هذه الحضارة المادية يدل على أن الشرور كانت لازمةً لها ونمت بنمائها. وهذا هو البرهان على أن العلوم والتقنية البشرية غير كافية لتحقيق السعادة. وإنما تتم السعادتان للانسانية بهداية الدين في المجالين الدنيوي والأخروي. والإسلام وحده هو القادر على حل الأزمة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للحضارة الحديثة. لكن هناك العديد من العقبات التي تحول بين الافرنج وحقيقة الاسلام، وهي: الكنيسة ودعاياتها المغرضة وتربيتها للأوروبيين على أن المسلمين أعداء للمسيح، والعقبة الثانية: رجال السياسة الأوروبية المساندة للكنيسة والطامعة في استعباد واستعمار شعوب الاسلام. والثالثة: سوء حال المسلمين في هذه القرون الأخيرة.

ومن هذه الموجة التوفيقية الجديدة برز عبد الرحمن البزاز الذي نفى أن يكون هناك أي تناقض بين الإسلام والقومية العربية. وأكد أنه إذا ظهر أي تناقض، فإنما هو ناجم عن المفهوم الغربي للإسلام والقومية، وأن قبول العدد الكبير من العرب بهذا المفهوم دليل على سيطرة الفكر الغربي عليهم، بينما الواقع أن مضمون القومية العربية هو مضمون الإسلام بالذات، وأن هذا لا يصح إلا على العرب دون سواهم من الأمم الإسلامية الأخرى. فالإسلام في نظر البزاز هو دين قومي. وهو في حقيقته، الإسلام العربي الذي أفسدته الأمم الأخرى بخصائصها، فيما بعد. وهذا الإسلام ليس إلا صورة مكبرة عما كان مطوياً من قبل في طبيعة العرب، وما مثله الأخلاقية العُليا إلا مُثُل الخلقية العربية الطبيعية. وليست الشورى، وهي مثاله السياسي، الا ديموقراطية العرب الطبيعية ذاتها. وكذلك، فإنه لما كانت الحضارة الإسلامية هي ذاتها مضمون اللغة العربية، فبإمكان العرب والناطقين بلغتهم أن يجعلوا من الحضارة الإسلامية ومن الماضي الإسلامي كله حضارتهم وماضيهم. وحاول قسطنطين زريق بدوره أن يوفق بين الإسلام (كروح دينية) وبين القومية العربية. فذهب الى أن مجتمعنا العربي هو من نوع خاص. فهو يستمد وحيه ومبادئه من الدين، الذي لا يمكن أن يكون بالنسبة الى العرب غير الدين الاسلامي. لكن هناك فارقاً بين الروح الدينية والعصبية الطائفية. ويقوم هذا التمييز عند زريق على مسلمتين: الأولى: أن جميع الأديان تتضمن جوهراً واحداً للحقيقة هو في متناول جميع البشر. والثانية: أن مبادىء الدين عند الجميع هي واحدة من الناحية الأخلاقية، وهي لا بد منها لبناء مجتمع مستقر ومزدهر. فقد تختلف الرموز بين الأديان من حيثُ المبادىء الأخلاقية، إلا أن لهذا الاختلاف أهمية حضارية لا فكرية. وبهذا المعنى فقط كانت العلاقة بين العرب والإسلام علاقة جوهرية، فمحمد (ص) هو منشىء الحضارة العربية، وموحِّد الشعب العربي، ورجل العقيدة، الذي منه يستطيع هذا الشعب أن يستمد الإلهام. لكن، ليس هناك ما يشير الى أن على العرب أن يستمدوا منه أكثر من ذلك، أو أن يسترشدوا بالشريعة الإسلامية أو بمؤسسات الخلافة. فإن على العرب أن يكونوا شعباً حديثاً، وعليهم بالتالي أن يقتبسوا المؤسسات التي يتميز بها الغرب. ودعا أدمون رباط الى أمة عربية في كتابه **الوحدة السورية والمصير العربي**، قوامها وحدة العرق والأصل، ووحدة اللغة التي هي العامل القومي الأكمل، ووحدة الدين. لكنه ينظر الى وظيفة الدين السياسية نظرة الفلاسفة الوضعيين ذاتهم. فالدين يلعب دوراً كبيراً في المرحلة الأولى من حياة الأمم، والتضامن الديني هو الذي يمهد للتضامن القومي. والإسلام دين ذو فحوى قومي. وهكذا، فإن الأمة الإسلامية ليست سوى الأمة العربية في مرحلة تكوينها الأولى. ونجد في كتابات ساطع الحصري في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين، نظرية نقية للقومية استمدها من الفكر الانكليزي والفرنسي، وخصوصاً من جذور النظرية القومية في الفلسفة الألمانية. والأمة عنده موجود موضوعي بالفعل، أساسها اللغة المشتركة، ثم التاريخ المشترك ـ وهو أمر مهم لكنه ثانوي لأنه لا يمكن أن يخلق الرابطة القومية، بل يقويها إذا استخدم عمداً ـ. ولا ينكر الحصري أثر الدين في المشاعر الإنسانية. لكنه يميز بين الدين

القومي والدين العالمي من حيث التأثير. فالدين لا يمكنه منفرداً أن ينشىء جماعة سياسية، بل يمكنه فقط أن يقوي الجماعة التي نشأت عن تضامن طبيعي ناجم عن صلات طبيعية. فإن وجود الأمة يسبق منطقياً وجود الجماعة الدينية. ومع ساطع الحصري ابتدأت فكرة القومية العربية تحل محل فكرة الجامعة الإسلامية كرابطة بين الشعوب العربية. فيما ظل الاتجاه التوفيقي ـ الجديد مسيطراً على الفكر والحياة العربية. وهو الاتجاه الذي زاوج بين الدين والقومية، وبين الحضارة العربية والثقافة الإسلامية، وبين الدين والعلم، وبين التراث والثقافة الغربية.

ويُمثّل خالد محمد خالد ذروة التوفيقية الجديدة بفرعها الديني ـ القومي ـ العلماني. فقد حاول في كتابه من هنا نبدأ (1950 م.) التوفيق بين الإسلام وقومية الحكم السياسي وبين علمنة القوانين والمجتمع. فأثار بذلك عاصفة من النقد لا تقل عن العاصفة التي أثارها علي عبد الرازق وطه حسين انتهت بمحاكمة الكاتب بناء على دعوى أقامها عليه رئيس لجنة الفتوى في الجامع الأزهر. وذلك بتهمة التعدي العلني على الدين الإسلامي، وبتصوير الحكومة الدينية بخصائص وغرائز من شأنها أن تبعث في النفوس محاربة هذا النوع من الحكم. لكن المحكمة برأت خالد من هذه التهم وغيرها، وأفرجت عن الكتاب في العام نفسه. وتعني قومية الحكم عند خالد فصل الدين عن الدولة أولاً. وقد وجه نقده المرير الى الكهانة معتبراً إياها مخالفة لحقيقة الدين. وبنظره، فقد ولى الزمن الذي كاد فيه الحق يلتبس على كثيرين يوم كان بعض المتحدثين الرسميين يتجشأون كل يوم فتوى تشحذ ضراوة الإقطاع. حتى أصبح الحكم الديموقراطي الآن هو المطلب الأساسي لجماهير الشعب.

فقد أدرك هذا الشعب، وبشكل نهائي، أن الإقطاع والملكية المطلقة هما الحاجز الشاهق الذي يحول بينه وبين حريته. وكان الهدف الأساسي لخالد محمد خالد الفصل العقائدي والفقهي بين الدين والسلطة السياسية، مكملاً بذلك نهج علي عبد الرازق في رفضه الصريح للخلافة السياسية ـ الدينية. وكان خالد في ذلك كله توفيقياً يعمل على تطوير المبادىء الرئيسة التي جاءت في النصوص القرآنية وفي السُنة، وفقاً لمفهوم الحكم القومي. وفي رأيه، فإن الشورى، التي اعتبرها أساس الديموقراطية، موجودة في هذه النصوص. لكن، ينبغي في جميع الحالات، الفصل بين وظيفة الدين ووظيفة الدولة. فوظيفة الدين الهداية والإرشاد الى أنبل ما في الحياة من معنويات وفضائل، وأما وظيفة الدولة فهي رعاية المصالح المدنية للمواطنين وإقرار النظام بينهم.

توفيقية ـ إسلامية

استطاعت التوفيقية (الجديدة منها خصوصاً) أن تجعل من المفاهيم الحديثة (كالمفاهيم العقلية والحضارية والعلمية والديموقراطية والاشتراكية وربما المادية ـ الماركسية) جزءاً من الإيمان الإسلامي ذاته، وشاع على ألسنة الكتاب والمفكرين، وبدون أدنى تحفظ، نسبة المصطلحات الغربية الى مضمون العقيدة والشرع الاسلاميين (كالديموقراطية والاشتراكية مثلاً).

توفيقية ـ سُنيَّة

بدت التوفيقية السُنيَّة أقرب الى التفاعل مع العقل الغربي من الباطنية الإسلامية التي وجدت في العقل الحديث نقضاً صريحاً لمنطلقها العرفاني السري ولعصمة تعاليمها الخفية. ذلك، لأن الباطنية لم تستطع أن تقوم بثورة تجديدية تتحول فيها الى ثورة بالمعنى العقلاني الحديث، أي بمعنى أن تكون موجهة ضد المحافظة التقليدية الإسلامية من منطلق عرفاني. كما لم تستطع الباطنية أن تقوم أيضاً بثورة فكرية تنفذ الى شتى جوانب المعرفة الحديثة فتحللها وتنقدها، بدون أن تقف أمام أي حاجز من سرية أو عصمة. في حين استطاعت التوفيقية السنية أن تضع المعادلة الرئيسية لمثل هذه الثورة، وهي «أن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام» (محمد عبده)، كما استطاعت أن تميل بطرف المعادلة الى الناحية الأخرى فقالت بأن «الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة» (الرعيل الثاني من مدرسة محمد عبده، وبخاصة منهم رواد التوفيقية ـ القبولية). وبذلك أمكن لرواد التوفيقية أن ينقلوا الأفكار والمفاهيم والقيم السائدة في أوروبا والغرب، وأن يطبقوها على مجتمعهم، فكان لها من التأثير ما لم يتوقعوه، إذ أدت محاولة صياغة مبادىء المجتمع الإسلامي صياغةً جديدة الى فكرة مجتمع قومي علماني، يكون فيه الإسلام مقبولاً ومحترماً، بل ومساعداً على شد الأصر الوجدانية بين المواطنين بدون أن يكون، بالضرورة، مصدراً وحيداً للشريعة والسياسة. لكن من الناحية التاريخية ـ الفكرية، كانت قوة التحدي الأوروبي الحضاري والثقافي والسياسي أعظم من أن تصمد لها توفيقية محمد عبده ومعادلته التي حاولت بعد أزمان من التنافر والعداء الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية واحدة. يُضاف الى ذلك كله، أن ثورة الرفض التقليدي في الإسلام، والمتمثلة

خصوصاً بالباطنية، كانت عاجزة عن القيام بالدور التحديثي - بسبب من نزعتها الباطنية نفسها - وذلك لأن الباطنية - العرفانية كانت قد انغلقت على ذاتها بفعل الحصار الفكري والسياسي، فانكفأت دون تقبل العقلانية الحديثة.

توفيقية سُنِّيَّة - شيعية

بدأت هذه التوفيقية في الفكر العربي الحديث على يد جمال الدين الأفغاني الذي دعا الى اعتبار المسلمين أمةً واحدةً: فلا سنة ولا شيعة. معتبراً فرقة «المؤلهة» للإمام علي بن أبي طالب (ك) ضالة عن الإسلام. أما الجعفرية أو الإثنا عشرية التي تقلد مذهب الأمام جعفر الصادق أحد أكابر فقهاء أهل البيت، فإنه لا يجوز إخراجهم من عداد المسلمين لمجرد تقليدهم للإمام جعفر وحبهم لآل البيت وتفضيلهم الإمام علي. ويدرك الأفغاني أن سبب تجسيم وتوسيع الخلاف بين الفرقتين الكبريين في الإسلام، لا يعود الى الاختلاف في الأصول أو في الفروع، وإنما الى عوامل سياسية بالدرجة الأولى. ويذهب الأفغاني الى أن الخلاف «التاريخي» حول أولوية الإمام علي بالخلافة أو عدمها، لا يفيد شيئاً في هذا العصر، وليس فيه إلا الضرر إضافة الى تفكيك عُرى الوحدة الإسلامية. فهذه غفلة وموت قبل الموت. فإن ذلك يخالف روح القرآن الأمر أن يكون المسلمون «كالبنيان المرصوص» ولو استحقت قضية «التفضيل» في الخلافة البحث بعد تلك الأجيال لكفى أن يُقال في حل إشكالها إن أقصر الخلفاء الراشدين عمراً تولى الخلافة قبل أطولهم عمراً. ويعتبر جمال الدين العالم الإسلامي امتداداً جغرافياً واحداً، وامتداداً بشرياً واقتصادياً وحضارياً وثقافياً واحداً. وهذا هو السبب الأول في القوة التاريخية للمسلمين، خصوصاً من الناحيتين العقائدية والعسكرية. فلما ضَعُف احساس المسلمين بوحدتهم تأخروا وتوقفوا عن التقدم. والعامل الرئيس في ذلك الصراع على السلطة السياسية بين الحكام المسلمين الذين شغلوا العامة بقهر بعضهم بعضاً، بدلاً من الانشغال بالعلوم والصنائع والترقي فيها. فلا بد من إعادة الوحدة الإسلامية، وفقاً لسلطان القرآن والدين بعيداً عن الصراع السياسي. وقد لاقت توفيقية الأفغاني صدىً كبيراً بين المفكرين المحدثين، فأصروا جميعاً على مبدأ الوحدة والسيادة الإسلامية الكاملة وفقاً لمفهوم الجامعة الإسلامية التي تستوعب جميع المذاهب والقوميات على اختلافها. وتركزت المحاولات التوفيقية - السنية - الشيعية فيما بعد على التقريب بين المذهبين في الأصول العقائدية والفقهية من دون السقوط في هوة «الكلام» في الفروع.

توفيقية مسيحية - عربية

هي، تاريخياً، توفيقية عقلية - دينية، أي محاولة للتوفيق بين الدين المسيحي والعقل. وكان الفكر المسيحي المشرقي الوسطوي قد قام بدور رئيس في هذا المجال. واستطاع، قبل الإسلام، إدخال المؤثرات العقلية الهيلينية إلى منطقة الشرق الأدنى والتوفيق بينها وبين مسلمات الوحي الديني - المسيحي. كما واصل رسالته هذه إبان النهضة الفكرية الإسلامية الأولى، وذلك عن طريق الترجمة والجهد الفكري المستقل (يحيى بن عدي المتوفى عام 974م.). كما استطاع الفكر العربي المسيحي الحديث، انطلاقاً من موقعه التاريخي بين الدين السامي والعقل الأوروبي، أن يكون مؤهلاً أكثر من غيره لدور الريادة التوفيقية، عندما جاءت الموجة الهيلينية الجديدة من أوروبا المسيحية (العلمانية هذه المرة)، ومعها تجربة غير معهودة في تحديد العلاقة الجدلية بين العقل والدين تقوم على مبدأ الفصل والتمييز متجاوزةً المستوى الكلاسيكي التقليدي للتوفيق بينهما. وهي تجربة كان الفكر المسيحي العربي، بحكم جذوره الدينية وصلاته الفكرية والحضارية بالغرب، أقدر على استيعابها وتمثلها، بل والتبشير بها. من ناحيةٍ أخرى، مهدت التأثيرات العقلانية المادية المبكرة (الداروينية والليبرالية والاشتراكية) التي جلبها العلمانيون المسيحيون العرب، لتقبل الأفكار المادية الماركسية في فترةٍ لاحقة. وذلك على الرغم من أن هؤلاء لم يكونوا ماركسيي النزعة أساساً. غير أن العلمانية والماركسية شاعتا إلى حدٍ كبير، ضمن نطاق الاقليات (خصوصاً المسيحية - العربية منها)، وظلتا محصورتين اجتماعياً وفكرياً وسياسياً، في حدود البيئات ذات الأوضاع الخاصة. وذلك، لأنهما لم تحسما علاقتهما بالإسلام الايديولوجي والحضاري بصورة ناجعة لارتباطهما بالغرب (العلمانية) وبالشرق الأوروبي (الشيوعية). وبذلك، قُيض للتوفيقية المسيحية - العربية بفروعها العلمانية والقومية والوطنية والماركسية، التي حاولت المواءمة بين الشرق العربي والإسلامي وبين الغرب المسيحي، ان تتطابق في الذهن العربي مع نمط الباطنية والبدعة والالحاد. فقد جاء الفكر المسيحي - الغربي الرافض للأصولية الإسلامية التقليدية من حضارة علمانية غير إسلامية، ذات فرع عقلي - نقدي متحرر تجاه الدين والتقليد. واتخذ في مراحله الأولى موقف النقد الصريح للإسلام. فكان لهذا أشد وطأة من الرفضية الباطنية القديمة (أو الوسطوية) التي حافظت على انتمائها

للإسلام بأساليبها الخاصة. وقد جوبه التيار الغربي ـ المسيحي الرافض، ومعه تلك التيارات العلمانية والماركسية، بالتيارين القديمين المتجددين، وهما: السلفية الأصولية، والتوفيقية الإسلامية.

ونجم عن ذلك، أن أصبح محور الصراع في الفكر النهضوي يتركز بين التوفيقية الإسلامية والعلمانية المسيحية (ذات الشكل التوفيقي الجديد بين الغرب والشرق). مما أيقظ تيار الرفض الفكري للأصولية الإسلامية، وحرّكه، ولم يتحول الرافد العلماني ـ التوفيقي ـ المسيحي إلى تيار فاعل في الفكر العربي الإسلامي، لأنه لم ينبع من داخله، ولم يتمكن من الاندماج فيه، لكنه أسهم في دفع التوفيقية الاسلامية، بحكم صراعه معها، إلى مزيدٍ من العقلانية والاستيعاب الجدي للحضارة الغربية. كما أنه أسهم، ضمن عوامل أخرى، في خلق تيار إسلامي تجديدي، علماني الميول، ما لبث أن خرج على التوفيقية الإصلاحية بعد أن تتلمذ عليها، ممثلاً بذلك ظاهرة قبولية استثنائية مهمة للحضارة والثقافة الغربية، وإن كانت مؤقتة.

ومن رواد التوفيقية ـ العلمانية في الفكر العربي (المسيحي) الحديث الشدياق والبستاني. وهما من رواد تلك المدرسة من الكتّاب الذين فتح نمو الصحافة الدورية العربية مجالاً جديداً أمامهم. وكان لظهور المجلات العربية، التي كانت تهدف إلى اطلاع الفكر العربي على أفكار الغرب ومخترعاته وعلى كيفية التعبير عنها باللغة العربية، تأثير كبير في جمهور القراء العرب. ومن أشهر هذه المجلات: مجلة الجنان للبستاني 1870-1886 م. والمقتطف أنشئت عام 1873 م، والهلال (1892 م.). ومن أوائل الرواد الذين حاولوا صياغة نظرية توفيقية إلى المجتمع بطريقة منظمة فرنسيس مراش 1836-1873 م. وتعتبر أفكاره هي نفسها الأفكار الأوروبية المنتشرة في ذلك الوقت، التي تدور حول فوائد السلام، وأهمية الحرية والمساواة، وحاجة العرب إلى حب للوطن متحرر من الاعتبارات الدينية، وحاجتهم إلى مدارس حديثة، وحاجة الحكام إلى تربية سياسية وأخلاقية، والحاجة كذلك إلى التساوي أمام القانون الذي يجب أن يكون منسجماً مع المجتمع. وأما شبلي الشميل 1850-1917 م. فقد آمن منذ البدء بالعلم أسلوباً ومنهجاً وغاية. وكان العلم عنده يعني النظام الميتافيزيقي الذي بناه هكسلي وسبنسر في انكلترا وهاكل وبوخر في المانيا، على فرضيات دارون الحذرة حول النشوء والارتقاء للكائنات الواحدة في طبيعتها.

ولم يكن من قبيل الصدفة، أنه أطلق على وحدة الطبيعة، ذلك التعبير أو المصطلح المستخدم في علم الكلام الإسلامي للدلالة على وحدة الله، وهو التوحيد. فكأنه بذلك أراد أن يُحل «الدين الطبيعي ـ العلمي» (الأوروبي) محل الدين المسيحي والإسلامي على السواء. ويُعتبر فرح انطون من رواد التوفيقية بين الدين والعلم من طريق تحديد مجال كل منهما. ورأى أن مجال العقل هو مجال العلم القائم على الملاحظة والاختبار، وأن مجال القلب قبول الكتب المقدسة بدون نقدٍ لأسسها. لذلك ينبغي أن يحترم الواحد الآخر وأن لا يتجاوز حدوده. ويصرّح فرح انطون بضرورة الفصل بين الدين والدنيا على النمط الأوروبي ـ فكان بذلك من رواد «التوفيقية القبولية» ـ وذلك حتى يتمكن العقلاء في الشرق من الاتحاد، و«مجاراة تيار التمدن الأوروبي» الجديد ومنافسة أهله. وقد حاول فرح انطون كذلك تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع الكلمة. فكتب عن ابن رشد محاولاً التوفيق بين الأديان، وبخاصةٍ بين الإسلام والمسيحية، تمهيداً لإقامة دولة علمانية تنفصل فيها السلطة الزمنية عن الروحية. تلك الدولة القائمة على الحرية والمساواة والسلام. وإلى جانب هذا التيار التوفيقي ـ المسيحي العربي، نما التيار القومي ـ العربي بفرعيه العلماني والتوفيقي، وكان معظم رواده من المسيحيين العرب.

اللاتوفيقية

اللاتوفيقية نزعة حديثة في الفكر العربي، تنقسم إلى: تيار أصولي إسلامي، وتيار علماني قومي، وتيار ماركسي. وقد رفضت هذه النزعة أية عمليات توفيقية بين المبادىء والمفاهيم والقيم والأنظمة الشرقية أو العربية أو الإسلامية، وبين تلك الحضارة والثقافة الغربية الأوروبية. فاستند التيار الأصولي الإسلامي إلى الإسلام وحده، فيما استند التيار العلماني ـ القومي إلى الفكرة القومية وعلمنة الدولة. أما التيار الماركسي فإنه نادى بالفلسفة المادية وحدها. وفي الحقيقة، فإنه لا يُمكن تحديد سنوات معينة، يُمكن الوقوف عندها لتلمس بدايات الفكر اللاتوفيقي ـ الأصولي الجديد. فقد بدأت عمليات تكييف الحياة الاسلامية ـ العربية مع الاتجاهات الغربية تتعرض لمراجعة ومعارضة متصلبة. وذلك قبل الحرب العالمية الأولى. فمنذ أن نشر اللورد كرومر كتابه مصر الحديثة Cro-mer, *Modern egypt*، في السنة 1908 م. بدأ الاتجاه اللاتوفيقي الإسلامي ينتفض في وجه الحضارة والثقافة الغربية. إذ شكل هذا الكتاب صدمة للفكر السلفي. حيث

اعتبر كرومر (الحاكم البريطاني لمصر آنذاك) أن الإسلام إن لم يكن قد مات، فإنه في طور الاحتضار اجتماعياً وسياسياً. فهو غير قابل للتحديث الاصلاحي مهما كان هذا التحديث بارعاً. لأن التدهور كامن في جوهره الاجتماعي، الذي يقوم على تحديد دورٍ متخلف للمرأة، وعلى التغاضي عن «الرق»، وعلى جمود التشريع وقطعية العقيدة. والحل هو في التحديث الكامل بدون الإسلام. وقد تصدى الشيخ اللبناني مصطفى الغلاييني لهذه المزاعم في كتاب وضعه للرد عليها عنوانه الإسلام روح المدنية. لكن، لم يتيسر للاتوفيقية الإسلامية أن تنمو باطراد إلا مع بدء الثلاثينات من القرن العشرين.

فقد تميّزت السنوات ما بين 1932-1939 بوفرة الدلالات الفكرية والاجتماعية والسياسية، وبعمق التحولات والتغيرات في بنية المجتمع العربي. وكانت هذه الفترة هي الفترة التكوينية الجنينية التي بذرت فيها بذور الاتجاهات المعاصرة. ثم ما لبثت هذه البذور والإرهاصات أن قويت مع الحرب العالمية الثانية. فليس صحيحاً ما ذهب إليه ألبرت حوراني من أنه في السنة 1939 ولى عهد وانقضى، وبانقضائه ذهب معه نوع معين من الفكر السياسي في العالم العربي. كما أخطأ الباحث الأميركي ج. س بادو Badeau في تأريخ بدء تلاشي عمليات التوفيق بين الشرق والغرب مع نشوب الحرب العالمية الثانية. فهذا المنحى الغربي يرد التحولات الكبرى في الكيانات الحضارية الشرقية الى عوامل غريبة. ويقلل من شأن وأهمية التحولات الذاتية والإرادية بحيث تبدو عديمة الأثر لولا تلك المؤثرات الغريبة. ويشكل هذا إهمالاً لقانون التحدي والاستجابة في سياق تتالي الفعل ورد الفعل، وما ينشأ بينهما من جدلية. وإن الأقرب إلى الصحة اعتبار تلك التحولات الجذرية العميقة نتيجةً للوعي الحضاري والثقافي الذاتي الذي تبلور بحثاً عن الهوية الضائعة، بعد أن نجح الغرب ـ بعد الحرب العالمية الأولى ـ في فرض تسويته على الشرق العربي بتصفية كيانه الإسلامي السياسي ـ الحضاري وتقسيمه إلى دويلات. وقد عبّر هذا البحث عن نفسه بعد الحرب العالمية الثانية، بصيغٍ قومية وإسلامية وماركسية، شكلت جميعها تيار الرفض الجديد للتوافق بين الشرق والغرب. حتى بلغ ذروته بعد السنة 1950 م. وبالتحديد بعد قيام ثورة 23 يوليو/تموز 1952.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، **لسان العرب**، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت.
- الأفغاني، جمال الدين، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، لا.ت.
- الأنصاري، محمد جابر، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (1930-1970)**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.
- التونسي، خيرالدين، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق المنصف الشنوفي، تونس، 1972.
- حوراني، ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)**، تعريب كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.
- خالد، محمد خالد، **الدين للشعب**، الطبعة 4، دار الكتاب العربي، بيروت، 1932.
- ـــــ، **من هُنا نبدأ**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974.
- رضا، محمد رشيد، **الوحي المحمدي**، المكتب الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، لا.ت.
- شكري، غالي، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1982.
- الطهطاوي، رفاعة رافع، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ج 1، بيروت، 1973.
- عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.
- عمارة، محمد، **العرب والتحدي**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.
- المخزومي، محمد، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، المطبعة العامة، بيروت، 1931.
- Amin, Osmain, *Muhammad Abduh, Essai sur ses ideés philosophiques et religieuses*, Cairo, 1944.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford, 1963.

جميل منيمنة

التومائية

Thomism
Thomisme
Thomismus

من الواضح أنّ للتومائية، التي أطلقت على أتباع القديس توما الإكويني حتى القرن الرابع عشر، مضموناً مختلفاً باختلاف الفترات الثلاث التاريخية الرئيسية التي يمكن تمييزها. امتازت الفترة الأولى، التي تمتد من مجيء الأكويني وحتى بداية 1500م. بسكولاستيكية شديدة ومنافسة قوية بين عدة مدارس، كما دعمت فكرة التمييز بين الذات والوجود، في مستوى الميتافيزيقا، وعارضت، في مستوى العقل والإدراك، المذهب الاسمي والتصور الأفلاطوني في الإشراق. والفترة الثانية، التي تمتد من القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر، هي فترة ازدهار التومائية في العصر الذهبي للسكولاستيكية الإسبانية. وخلال هذه الفترة، طبق

التومائيون، دون تحفظ، على اللاهوت، التصور الميتافيزيقي لحركة كل العلل الثانوية بوساطة العلل الأولى. أما الفترة الثالثة، التي تمتد من منتصف القرن التاسع عشر تقريباً وحتى وقتنا الحاضر، فإنها تتميز بالرسالة البابوية الصادرة عام 1879، والتي بموجبها أصبحت التومائية الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية.

وإذا كان التمييز بين تلك الفترات الثلاث ممكناً، فإن هذا لا يعني مطلقاً أنّ هناك فلسفات مختلفة تطورت خلال تلك القرون، بل فلسفة واحدة مستمدة من تعاليم القديس توما ومؤلفاته استمرت في كل مكان حتى وقتنا الحاضر، وإن كانت بأشكال متعددة وفق متطلبات الأزمنة والأمكنة. ولنبحث الآن في هذه الفترات، متوقفين طويلاً على فلسفة القديس توما الأكويني 1225-1274 مؤسس هذه المدرسة.

***

ولا بدّ أن نشير، هنا، الى ثلاث صعوبات تعترض مهمة الباحث: أولها متعلق بمؤلفات الأكويني ذات الصبغة والأطر اللاهوتية. ومع أن بعض المؤرخين ـ جلسون مثلاً ـ اعتقدوا أن بامكانهم عرض فلسفة الأكويني ضمن أُطر الخلاصة اللاهوتية، فإن هذه الأطر لاهوتية، ولا يمكننا أن نفرض على فلسفته بنية اللاهوت النظري، خاصة وأن الأكويني ميّز تماماً المنهج الفلسفي من المنهج اللاهوتي. وثانيها ناجم عن أن مؤلفاته الأدبية تندرج في ثقافة عصره، مع كل النتائج المترتبة على ذلك من صعوبات لغوية، تعود الى أنّ فكره كتب بلغة لاتينية، هي لغة المدارس في القرن الثالث عشر، وصعوبات فكرية متمثلة بأن أفكاره وصيغه الاستدلالية قد طُبعت بالمنطق الأرسطي. ولهذا لا بدّ من ممارسة طويلة في قراءة النصوص، وثقافة فلسفية جدية لفهم الطرق السكولاستيكية في التفكير والكتابة. وثالثها مرتبط بحجم المؤلفات التي تركها الأكويني، لذا لا بدّ من التضحية بكثير من الفوارق الدقيقة، وتأكيد بعض الأفكار دون إثباتها، والسماح لبعض المذاهب بالعبور الى الوجود دون التعليق عليها.

لا يشك المتتبع لمؤلفات الأكويني أن معلمه قد أسس، منذ طفولته، نظاماً فلسفياً خاصاً متأثراً بقوة بالأرسطية، إضافة الى المسيحية والأفلاطونية الجديدة. ومهما يكن من أمر منابع فكره ومصادره، فإننا نستطيع أن نستنتج، من مجمل نصوصه، أن قضيتين أساسيتين، يتفرع عنهما قضايا أخرى ثانوية، هيمنتا على مجمل فكره، وهما: نظرية المعرفة والميتافيزيقا.

من الواضح أن الأكويني يأخذ من التقليد الأرسطي فكرة تمييز الفلسفة النظرية من الفلسفة العملية. والآن كيف تُنظَّم الفلسفة النظرية؟ جرت العادة، عند أرسطو ومن سار وراءه من يونان وعرب، على أن تبدأ الدراسة بالطبيعة، موضوع الخبرة الإنسانية، ثمّ يتم الانتقال الى التعليميات، للوصول أخيراً الى المستوى السامي للفلسفة الأولى، أي العلم الإلهي أو اللاهوت. أما الأفلاطونية، فقد عدّلت بشكل أساسي من هذا التسلسل معطية اللاهوت تفوقاً وأولويّة. وقد تجلّى هذا التفوق في الصيغ المسيحية الأفلاطونية، عند القديس أوغسطينوس في الغرب، وعند المنتحل دنيس في الشرق.

لكن كيف كان موقف الأكويني من هذه التقاليد المختلفة؟ ميّز الأكويني المستوى البيداغوجي من مستوى المنهجية العلمية. ففي المستوى الأول، يبدأ طلاب الفلسفة دراساتهم بالفلسفة الطبيعية، بعد أن يكونوا قد أتمّوا دراسة المنطق، ثمّ ينتقلون الى الميتافيزيقا. أمّا في المستوى الثاني، فإن الميتافيزيقا هي التي توجه فلسفته النظرية. وعندما يوضّح الأكويني التعبير الأرسطي في الفلسفة الأولى، يؤكد أولوية علم الموجود، من حيث هو موجود، وهيمنته، معتبراً أنّ هذا العلم هو الذي يحدّد المبادىء الخاصة بالعلوم الأدنى منه.

أمّا الفلسفة العملية، فتُدرس على ضوء الفلسفة النظرية. وهذه الاعتبارات تبرر تقسيم فلسفة الأكويني الى الأقسام التالية: المعرفة العلمية، الميتافيزيقا، فلسفة الطبيعة، فلسفة الإنسان، فلسفة الأخلاق. وسندرس الآن هذه الأقسام.

وفيما يتعلق بالمعرفة، نجد أنها غارقة في الوجود، أي وجود الأشياء الذي يصل إلينا أول الأمر عن طريق الحواس. هذه الحواس، التي تصل بالفعل الى الوجود، تعطيه للعقل بصفته كنزاً معقولاً دون أن تعرف هي نفسها أنه معقول، ولكن العقل يعرفه بلا شك ويسميه باسمه، ألا وهو الوجود. والعقل، بإمساكه بالمعقولات التي يستخلصها بقوته الذاتية من التجارب الحسية، يصل الى صميم حيويته الداخلية، أعني أنه يصل الى تلك الطبائع أو الماهيات الحقة التي استخلصها على طريق التجريد من وجودها المادي، بقصد إعادتها الى الوجود الخارجي من خلال عملية الحكم. فوظيفة الحكم إنّما هي وظيفة وجودية. وهكذا تطلق كلمة عقل على قدرة الإنسان على التجريد والحكم.

والعقل الإنساني قادر على وعي ذاته، وعلى نشاط عفوي تلقائي مكون من سلسلة من الأحكام. هذا النشاط هو النشاط الاستدلالي الذي يدرسه المنطق، محدداً العلاقات التي تفرض نفسها بين الموجودات العقلية Entia Rationis، أي التصورات المجردة في مضمونها، كما أنّه يحلّل بعد ذلك الصور

ويحدّد قوانين الحكم. إنّه، في الواقع، يصف الصور المختلفة للقياس، ويبدي رأيه في صلاحيتها. كما يعود إليه نقد الأنواع المختلفة للاستدلالات السوفسطائية، وأخيراً يميز الصور المتنوعة للاثبات، ويحدد وضع العلم ومكانته.

بيد أنّ الحواس الخارجية، وإن كانت بذواتها معصومة عن الخطأ في إدراك مواضيعها الخاصة الحسية كما هي، تخدع الانسان وتحمله على الخطأ العرضي الناجم عن خلل في العضو الحاس، كمرض عضو الذوق الذي يحمل صاحبه على أن يدرك الحلو مراً. وكذلك فإن الحواس المشتركة، كالامتداد والحركة، غير معصومة عن الخطأ، كما في حالة القطر الظاهر للشمس الذي يبدو طوله طول القدم. ولهذا لا بدّ، للتأكد من صحة احساسنا وأمانته، من أن تراقب إحدى الحواس الحواس الأخرى، أو من اللجوء الى خبرات سابقة. أما بالنسبة للعقل، فإن علينا أن نميّز التصور البسيط من الحكم. والعقل، في التصور البسيط، معصوم عن الخطأ، ويدرك الموجود، Ens، موضوعه الخاص، الذي هو موضوعه الصوري، أي أن الموجود هو تعبير أول في التصور البسيط. والعقل، في الحكم الذي هو فعل مركب من موضوع ومحمول، يتجاوز الماهيات ليدرك الوجود، Esse، من خلال إسناد المحمول الى الموضوع (الحكم الإيجابي)، أو نفيه عنه (الحكم السلبي). وفي هذا الفعل المركّب تعبّر الذات العارفة عمّا أدركته من الموضوع وتصدر أحكامها. هذه الأحكام إمّا أن تكون أساسية وبسيطة الى أبعد الحدود، وتسمّى المبادىء الأولى، وإمّا أن تكون مركّبة، كما هو الحال في التحديدات. وفي المبادىء الأولى، سواء أكانت أولى بشكل مطلق (كمبدأ عدم التناقض)، أم أولى في نظام جزئي (كمبدأ الكل أكبر من الجزء)، لا يوجد أي مكان للخطأ، لأن هذه المبادىء تجمع المفاهيم الأكثر بساطة والأكثر بداثية، علماً أنها ليست فطرية، بل يكتسبها العقل بسهولة منذ لحظة تفتحه نحو الواقع. ولكن قد تقع الذات في الخطأ عندما تبتعد عن المبادىء الأولى وتدخل ضمن نطاق التحديدات، فيتسرب إليها الخطأ بمقدار ما تتضمنه التحديدات من أحكام، والأحكام من دلائل متناقضة، أو إذا أسندت الى مواضيع لا تتطابق معها. والآن كيف يكون هذا الخطأ ممكناً؟ يؤكد الأكويني، كأرسطو وابن سينا، أنّ الحقيقة هي تطابق الحكم مع الموضوع الذي يستند إليه، والخطأ هو عدم تطابقهما. ولكن كيف يحدث أن الذات العارفة لا تطابق حكمها مع المعطيات التي قدّمت لها؟ إن الموضوع المعروف ليس أبداً علة الخطأ، رغم أنّه ببعده، أو بتعقيده، أو بغموضه وبتشابهه مع موضوعات أخرى، قد يساهم فيه. الواقع أن سبب الخطأ هو عدم التبصر، وتهور الذات التي تحكم بأكثر ممّا تعرف، كعدم الانتباه والتسرع والاضطرابات وتأثير الأحكام المسبقة وعدم الدقة في الاستدلال.

وبكلمة واحدة، علينا، إذا أردنا بناء العلم على قواعد ثابتة ومتينة، اللجوء الى نقد معارفنا، سواء في مستوى الإحساس الخارجي (تمييز الإحساسات التي يصيبها خلل في العضو الحاس)، أم في مستوى الإحساسات المشتركة (كشف الأوهام البصرية وتقصيها)، أم في مستوى العقل (التبصر في إعداد التحديدات والحذر من علل الأخطاء ومن فرصها). وهذا ما يقودنا الى العلم الميتافيزيقي.

* * *

أطلق الأكويني على الميتافيزيقا الأرسطية اسم العلم السامي، لأن موضوعها أشرف الموجودات وأكثرها ألوهية. وهي كذلك العلم الأكثر يقيناً الذي يوجه كل العلوم الأخرى، ويدافع عن المبادىء الأولى ضد كل من يرفضها. وعلى هذا العلم السامي دراسة أعقل المعقولات وفق أوجه ثلاثة: اكتساب المعرفة، وطريقة عقلانيتها، ومعقولية موضوعها. وانطلاقاً من هذه المفاهيم الثلاثة، توصل الأكويني إلى تحديد موضوع هذا العلم بالموجود المشترك. وهذا ما يدلنا على كلية هذا العلم، بحيث لا يوجد اي شيء خارجاً عن نطاقه. هذا الموجود، الذي يقال وفق مفاهيم وطرق مختلفة، هو أول ما يتوصل العقل الى إدراكه. وتصور العقل له متقدم على كل التصورات الأخرى التي لا يمكن أن تمثّل إلّا أنماط الموجود. فالموجود الأكويني هو، إذاً، كالموجود السينوي، أوّل الأشياء المعروفة مباشرة، ودون أي شك أو خطأ.

ولكن بما أن الجوهر هو المبدأ الذي يجمع بين مفاهيم الموجود وطرقه المختلفة، لذا فإن علم الموجود يدرس، أولاً، وبشكل رئيسي الجواهر. فالجواهر، إذاً، هي التي تحدّد نوع هذا العلم وفقاً لنظامها التسلسلي. ومن بين الجواهر المفارقة، التي يدرسها هذا العلم، هناك جوهر أول، هو اللّٰه. وهذا هو الحد النهائي الذي يعطي هذا العلم غايته. هذا العلم ليس أي علم كان، وإنّما هو الحكمة السامية والنهائية، التي تنظم بقية العلوم، والتي تمارس تجاه نفسها وتجاه المبادىء الأولى التي تدركها وظيفة نقدية.

إذا كان أرسطو لم يعرف سوى نوع واحد من اللاهوت، هو اللاهوت الطبيعي، الذي هو جزء من الميتافيزيقا، فإن الأكويني، كابن سينا، قد عرف، إضافة الى النوع الأول المبني

على العقل، نوعاً آخر يتجاوزه ويسمو عليه، لأنه قائم على كلام الله، هو العلم الإلهي. ورغم أن العقل يدرك هذين النوعين من اللاهوت بطريقتين مختلفتين، فإنهما، في النهاية، يؤديان إلى النتيجة نفسها.

والآن، ما خواص هذا الموجود، موضوع الميتافيزيقا؟ للموجود نوعان من الأنماط: أنماط جزئية تشير الى درجات الموجود المختلفة، التي تُصنَّف إلى أجناس وأنواع؛ وأنماط عامة، أو خواص تؤثر في كل موجود مهما تكن طبيعته الخاصة، وهذا ما سندرسه هنا. وبالاستنباط، يمكننا تصنيف الخواص انطلاقاً من تصور الموجود في ذاته على الشكل التالي: بعض الخواص تؤثر في الموجود في ذاته Inse إيجابياً كان أم سلبياً. والموجود، من الناحية الأولى، ذات تملك فعل الوجود: فمن حيث إنه يملك فعل الوجود نطلق عليه اسم الموجود Ens، ومن حيث إنّه ذات أو ماهية نسميه واقعة أو شيئاً Res. أما من الناحية السلبية، فإن كل موجود غير منقسم Indivisum، أو واحد unum. وبعض الخواص الأخرى تؤثر في الموجود بشكل نسبي، إمّا بمقابل الموجودات الأخرى، فيكون كل موجود متميّزاً عن غيره Aliquid: وإمّا بتناسب مع شيء آخر، أي مع القوى الروحية للنفس، لأن لهذه القوى قوة ترانسندنتالية. هذا التناسب إمّا أن يكون بتناسب مع العقل، كل موجود حقيقي، أي معقول Verum؛ وإما بتناسب مع الإرادة، أي النزوع العقلي، كل موجود جيّد أو مرغّب Bonum.

وهكذا فإن استنباط خواص الموجود تتيح الفرصة لمجموعة من المبادىء الأولى الميتافيزيقية: كل موجود واقع أو شيء Res؛ غير منقسم أو واحد unum؛ متميّز أو آخر Aliquid؛ حقيقي أو معقول Verum؛ جيّد أو مرغّب Bonum. هذه المبادىء أو الخواص الخمس ليست وقائع جديدة متميزة عن الموجود التابعة له، بل إنّها تصورات جديدة توضّح تصور الموجود بقدر ما تغنيه. وهي، كتصور الموجود، تشكيكية في معناها وترانسندنتالية في بعدها. إنها تبادلية مع بعضها البعض ومع تصور الموجود، أي يمكن أن تُستعمل موضوعاً ومحمولاً في أحكام الإسناد التي يمكن أن تصاغ بشأنها: كل موجود غير منقسم، متميّز، حقيقي، وجيد؛ كل غير منقسم موجود، متميّز، حقيقي، وجيد، الخ. ويمكننا أن نعطي هذه المبادىء صيغة سلبية: إن ما لا يوجد، ليس واقعاً، ولا منقسماً، ولا متميزاً، وهكذا دواليك. فنفي صفة ترانسندنتالية هي بالتأكيد نفي للموجود، أي إنها تعادل العدم. وبما أن كل موجود، من حيث إنه موجود، هو معقول، فإن اللامعقول يعادل العدم.

إضافة الى تقابل الموجود والعدم، هناك تقابل آخر، ضمن إطار الموجود، هو تقابل الواحد والمتعدد. لكن كيف يمكن أن يكون الموجود واحداً ومتعدداً؟

علينا، قبل كل شيء، رفض الإجابات المتطرفة التي تنكر إمّا وحدة الموجود، وإمّا واقعية المتعدد. فالموجود يُسند الى كل الوقائع دون استثناء، وعالمنا مكون، بوضوح، من موجودات متعددة: فأنا، مثلاً، لست الآخرين من الناس، ولا النباتات، ولا الحيوانات ولا النجوم، ولا الصخور. فعالمنا، كما تبيّن لنا الخبرات الحسية، مليء بالموجودات المتناهية، أي الموجودات المقابلة لموجودات أخرى تملك الوجود ضمن حدود طبيعتها، أو ذاتها. بيد أنّه كيف يكون الموجود المتناهي ممكناً؟

الموجود البسيط لا يمكن أن يكون متناهياً، لأنه موجود دون زيادة، ويتطابق مع كمال الموجود. أمّا المركب، فهو وحده الموجود المتناهي، لأنّ مبدأ الكمال فيه مرتبط بمبدأ التحديد: فهو يشارك في كمال الموجود على طريق مبدأ الكمال، ويعود الى عالم التناهي، على طريق مبدأ التقييد والتحديد. فلنسمّ الوجود Esse مبدأ الكمال، لأنّ الوجود هو، حقيقة، كمال الكمالات، أو الكمال المتماز؛ أمّا الكمالات الأخرى، فإنّها مجرد أنماط للموجود، إمّا مساوية له (الصفات المتعالية)، وإمّا صوره الجزئية (الذوات أو الطبائع). ولنسمِّ الذات Essentia مبدأ التحديد، لأنّ الذات هي ما يملكه الموجود بشكل خاص وما يميّزه عن الآخرين. ويمكننا التعبير عن تركيب الموجود المتناهي، ذات - وجود، بتعبيرين أرسطيين، هما قوة - فعل، لأنهما يتقابلان كالناقص والكامل. فالوجود هو الفعل الأول للموجود المتناهي، والذات هي القوة المقابلة له.

هذا الوضع الأنطولوجي للموجود المتناهي، القريب بوجوده من الموجودات الأخرى والمميّز عن غيره بذاته وبطبيعته الفردية المتناهية، يحمل مبدأ أولاً لحل التناقض القائم بين الواحد والمتعدّد، وإن كان لصالح التعدد. فالعالم، على ضوء هذا المذهب، مكوّن من تعددية من الموجودات المتناهية المتحدة بتشابهها وبمشاركتها مع كمال الموجود. هذه الموجودات المتناهية ليست ساكنة، وإنّما فعّالة ومصادر لفعاليات مختلفة: بعضها يستمر في الإنسان ويكمله مباشرة، والبعض الآخر يستهدف الموجودات المحيطة به. النوع الأول متأصل وماثل في الإنسان، كما هو الحال عندما يعرف، أو يمشي، وهذا النوع متعلق بالميتافيزيقا. والنوع الآخر يتجاوز الإنسان ويتعدّى الى غيره، كما هو الحال، عندما يغيّر شيئاً من مكان الى آخر، وهذا النوع، الذي يُسمّى بالفعاليات المتعدية Transitives، خاص بالعالم الجسمي، موضوع الفلسفة الطبيعية. تلك هي

معطيات الخبرة، ولنر الآن كيف يجب تأويلها لوضعها في الإطار الميتافيزيقي للموجودات المتناهية.

إذا كان الموجود يتضمن المثولية والاستمرارية، فكيف يمكن له أن يتغيّر ويصبح آخر؟ لا بدّ من تجاوز الحلول المتطرفة التي قال بها بارمنيدس وهيرقليطس، والتأكيد أن كل ما يتغيّر هو معاً محدّد ويمكن تحديده، أي أنّه بالفعل من جهة، وبالقوة من جهة أخرى. وعلى اعتبار أنّ الفعالية تغيّر، فإن الذات الفاعلة يجب أن يكون فيها قوة فعل واقعية متميّزة عمّا يقوّمها ويجعلها، بالفعل، ذاتاً متناهية. وبما أنّ الفعالية لا تعدّل الهوية الفردية للذات، فإن قوة الفعل هذه يجب أن تكون خارجية بالنسبة للذات الفاعلة. والواقع أنّه لا بدّ، إذا أردنا أن نأخذ بالحسبان الفعل ميتافيزيقياً، من الاعتراف بوجود تركيب جديد في الموجود المتناهي، هو الجوهر. هذا الجوهر محدّد، من ناحية، بوجوده، ومن ناحية أخرى، بقوة الفعل التي هي مبدأ واقعي وعرضي. وهكذا تُظهر الدراسة الميتافيزيقية للموجودات المتناهية عن وجود بنية انطولوجية مزدوجة فيها: بنية أساسية ذات نظام سكوني، مبدأ كمال ومبدأ تحديد (وجود ـ ذات)؛وبنية متممة ذات نظام حركي، مبدأ متأصل ماثل، ومبدأ فاعل (جوهر ـ قوة الفعل). التركيب المقوّم للموجود المتناهي(وجود ـ ذات) يغلقه في حدود ذاته،ولا يخرج من هذه العزلة، وبالتالي لا يكتمل إلاّ بفضل قوته في الفعل التي تجعله على احتكاك مع موجودات أخرى متناهية، دون أن يفقد شيئاً من ذاته ومن هويته. وهكذا فإن الموجود المتناهي لم يعد فقط متقارباً مع الموجودات الأخرى ومشابهاً لها، من حيث هو مثلها موجود، وإنما أيضاً من حيث إن مبدأه في الكمال، الذي هو مصدر لقدرته الخفية على الفعل، يمكّنه من الاتصال بالموجودات الأخرى لبلوغ الكمال العرضي.

وهكذا، فمن ناحية، تشكل الموجودات المتناهية نظاماً، على طريق وجودها الذي يقيم فيما بينها علاقة تشابه أساسية، ويجعل منها مجموعة من الموجودات المتناهية. ومن ناحية أخرى، يسمح لنا مذهب الفعالية بمعرفة أن فعاليات الموجودات المتناهية تحقق تدريجاً مشاركة معينة فيما بينها. وهذه هي صورة جديدة لتوحيد المتعدد. يبدو، إذن، أنّ النظام الساكن، المؤسس على التشابه الأنطولوجي، يُنتج نظاماً متحركاً مؤسساً على الفعالية. إلى أين يذهب هذا النظام الحركي؟ وتحت أية صيغ يتحقق في العالم؟ تبقى هذه الأسئلة دون إجابات في الوقت الحاضر.

والواقع أن فعالية نظام الموجودات المتناهية تتضمن فيما بينها علاقات علّية، وبالتالي علاقات تبعية. وهاتان الفكرتان موجودتان، دون أي شك، في الفعل المتعدي. كما أننا نجد نوعاً من التبعية في العملية الماثلة أو المتأصلة: ففي حالة الأحياء الجسمية (الإنسان ضمناً)، تفترض العملية الماثلة فعلاً متعدياً، أو تتمّ بفعل متعدٍّ (لكي أعرف، يجب أن يفعل الموضوع في أعضائي الحسية، إذا أردت أن أتناول هذا الكتاب، فإنّ على فعلي الإرادي أن يأمر في حركة جسمية، أي في فعل متعدٍ وهو أخذ الكتاب). وهذه الأحداث توجّه الفكر نحو أسئلة أعمق: هل يكفي موجود متناهٍ نفسه بنفسه؟ إذا تعلّق، بفعاليته، بموجودات أخرى متناهية، فهل يستطيع أن يكون تماماً مستقلاً في وجوده؟ وبتعابير أخرى هل يوجد في ذاته؟ أهو غير معلول؟ أو بالأحرى هل الموجود المتناهي موجود تابع وخاضع ومعلول؟ ولكن معلول بماذا؟ وكيف معلول؟

وبالنسبة لعلاقة الفلسفة بالدين، هناك شرط مزدوج يسيطر عليها، وهو التمييز بين العقل والإيمان من جهة، وضرورة تطابقهما من جهة أخرى. فالفلسفة مبنية على العقل، أي أن الفيلسوف لا يقبل إلاّ بما يقبله العقل وبما يمكن إثباته عن طريقه. أما اللاهوت فإنه مبني على الوحي، أي على ما أمرنا الله به. وهكذا فإن العقائد الدينية لا يمكن فهمها، لكننا ملزمون بقبولها والأخذ بها، لأن مصدرها خارج عن الطبيعة وأسمى منها. إن الفيلسوف يبحث عن مبادىء الإثبات في العقل، أمّا اللاهوتي فإنه يبحث عنها في الوحي. وهكذا توجد، عند الأكويني، حقيقة واحدة وطريقتان: طريقة فلسفية وطريقة لاهوتية. وهاتان الطريقتان لا تؤديان إلاّ الى حقيقة واحدة.

نفترض، وفق علاقة الفلسفة بالدين، أن هناك مسائل محلولة وأنّ ما هو معروف في ذاته معروف أيضاً بالنسبة لأنفسنا المتناهية. ومن هنا بالذات، فإن الكون، كما هو. مع الله، بصفته مبدأ وغاية، هو الذي نتأمله عقلياً بدعوة من اللاهوت الطبيعي المبني على العقل. وهكذا يبدو لنا، للوهلة الأولى، أنه من المناسب الانطلاق من الله لإثبات وجوده. ولكن لّما كان الله موجوداً غير متناه، وليس له تصور، فإن ذهننا المتناهي لا يمكن أن يرى ضرورة الوجود الذي يتضمنه عدم تناهيه. لذا لا بدّ من استنتاج هذا الوجود الذي يمكننا التوصل إليه عن طريق الاستدلال. وهكذا فإن البرهان المباشر الذي تقدّمه الحجة الأنطولوجية، للقديس انسلم قد أغلق أمامنا، ولم يبق إلا الانطلاق من الموجودات المتناهية تمشياً مع القواعد الأساسية التي أشادها أرسطو وسار على خطاها فلاسفة العرب

الأرسطيين كالفارابي وخاصة ابن سينا. ولنبحث، إذن، في الأشياء الحسية، المتناسبة طبيعتها مع طبيعتنا، عن نقطة ارتكاز لنرتقي الى الله.

كل البراهين التومائية عن وجود الله تستعمل عنصرين متميّزين: ملاحظة واقعة حسية تتطلب توضيحاً، وتأكيد سلسلة من العلل يكون هذا الواقع قاعدتها والله قمتها.

البرهان الأكثر وضوحاً هو البرهان الذي ينطلق من الحركة. هناك حركة في الكون يجب توضيحها. لكل حركة علّة، وهذه العلّة يجب أن تكون خارجية عن الموجود المتحرك نفسه. وفي الواقع، لا يمكن أن يكون الشيء معاً ومن الجهة عينها، مبدأ محركاً وشيئاً متحركاً. ولكن المحرك نفسه يجب أن يكون متحركاً بشيء آخر، وهذا الآخر بآخر أيضاً. يجب، إذن، أن نقبل، إمّا أن سلسلة العلل غير متناهية وليس لها حد أول، ولكن في هذه الحالة لا شيء سيوضح أن هناك حركة، وإما أن السلسلة متناهية وهناك حدّ أول، وهذا الحدّ الأول ليس شيئاً غير الله.

المحسوس لا يطرح علينا فقط مسألة الحركة، وإنّما أيضاً مسألة الوجود، لأن الأشياء قبل أن تتحرك توجد، وبقدر ما تكون واقعية، تحوز على درجة معينة من الكمال. والحالة هذه فإن ما قلناه على علل الحركة يمكن قوله على العلل بشكل عام. فلا شيء يمكن أن يكون علّة فاعلة لذاته، إذ لا بدّ لكي يحدث شيء ما من أن يكون متقدّماً، من حيث إنّه علة، على ذاته من حيث هي معلولة. فكل علة فاعلة تفترض لها علة أخرى، هي بدورها تفترض لها علة أخرى. وعلى هذا فإن هذه العلل لا تحافظ فيما بينها على علاقة عرضية؛ فإنها تتحدّد بالعكس وفق نظام معيّن. ولهذا السبب تماماً فإن كل علة فاعلة تأخذ بعين الاعتبار العلة التالية، وإذا كان الأمر هكذا، فإن العلة الأولى توضّح العلة الموجودة في منتصف السلسلة، وتلك الموجودة في منتصف السلسلة توضح الأخيرة. لا بدّ إذن من علة أولى للسلسلة لكي يكون هناك علّة وسطى وعلّة أخيرة. وهذه العلّة الأولى الفاعلة هي الله.

ولنعتبر الآن الموجود ذاته. إن ما نختبره من العالم موجود في صيرورة مستمرة، أي أن هناك موجودات ممكنة. الموجود الممكن معلول، ولا يمكن أن يكتسب الوجود إلاّ بتأثير علّة. وبما أنه لا نستطيع الصعود الى اللانهاية ضمن سلسلة الممكنات المعلولة، لذا لا بدّ من تأكيد وجود واقع ضروري. إذا استمدّ هذا الواقع ضرورته من علّة، لا بدّ من الصعود، في النهاية، الى ضروري في ذاته غير معلول.

البرهان الرابع يمر بالدرجات المتسلسلة للكمال التي نلاحظها في الأشياء. هناك درجات في الخيرية، في الحقيقة، في النبل وفي الكمالات الأخرى لهذا الجنس. وفي هذه الحالة، فإن الأكثر أو الأقل يفترض دائماً حداً للمقارنة هو المطلق. هناك إذن حقيقي وخير في ذاته، أي هناك بعد التفكير موجود في ذاته هو علة كل الموجودات الأخرى، وهو الذي نطلق عليه الله.

أما البرهان الخامس والأخير، فإنه يقوم على نظام الأشياء. تسعى الأجسام الطبيعية في كل عملياتها نحو غاية، بالرغم انها في ذاتها خالية من المعرفة. إن الانتظام الذي به تصل الأجسام الى غايتها يبين جيداً انها تصل اليها صدفة، وهذا الانتظام لا يمكن أن يكون الا عن تعمد وعن ارادة. وبما انها خالية من المعرفة لا بد إذن من وجود آخر يعرف بالنسبة لها، وهذا هو العقل الأول، منظم غايات الأشياء الذي نطلق عليه الله

وفي نهاية عرض هذه المحاولات المختلفة في إثبات وجود الله، هناك نتيجة هامة متعلقة بالمنهج المشترك بين هذه المحاولات. هذا المنهج يقوم دوماً على الانتقال من المعلولات المعروفة بالخبرة الى العلة الترانسندنتالية، وذلك عن طريق الإثبات. وهذا الإثبات هو استنباط ارتدادي أو تصاعدي، واستدلال ميتافيزيقي ينتقل من المعلولات الى العلة، ولا يمكن أن يكون أستنباطاً تدريجياً ينتقل من العلة الى المعلول.

هذه الحقيقة الفلسفية، المتضمّنة في الاسم الذي أعطاه اللّه ذاته لذاته ليعرفه العقل الإنساني، من خلال التعبير التالي: «أنا هو الذي هو» Ego sum qui sum، هي فعل الوجود المحض. هذا الفعل ليس أية ذات كانت كالواحد أو الخير، وهو ليس طريقة معينة بارزة في الوجود، كالأبدية، وإنما هو، في الواقع، الوجود ذاته Ipsum esse المفروض في ذاته دون أية إضافة، لأنّ كل ما يضاف إليه يحدّده وبالتالي يقيّده. إن ما نريد أن نقوله، عندما نؤكد أن الذات في اللّه متطابقة مع الوجود، هو أن ما نطلق عليه ذاتاً بالنسبة للموجودات الأخرى هو في اللّه فعل الوجود ذاته. فإذا كان اللّه هو الوجود المحض، فإنه بذلك الكمال المطلق للوجود، هو إذاً غير متناهٍ. وإذا كان اللّه الموجود غير المتناهي، فإنّ لا شيء ممّا يجب أن يكتسبه يمكن أن يفوته، ولا يمكن أن يكون متغيّراً. فهو إذاً ثابت وأبدي الى منتهى الحدود. والأمر نفسه بالنسبة للكمالات الأخرى التي من المناسب إسنادها إليه. وهكذا فإن اللّه، ضمن إطار الموجود، غير متناهٍ وبالتالي تام.

هذا اللّه الذي نؤكد وجوده لا يدعنا نكشف حقيقته، بل علينا أن نأخذ عنه قدر المستطاع من المناظر الخارجية، دون أن

نـدّعي استغراق مضمـونه، إذ إنـه غـير متناه، بينـما أفكـارنـا متنـاهية. الـطريقة الأولى في العمـل تقوم عـلى أن ننكـر عـلى الذات الإلهية كل ما لا يمكن أن يعود إليها من الحركة والتغيّر والانفعـاليـة والـتركيب، لنؤكـد بـذلـك أن الله مـوجـود غـير متحرك، وثابت، وبالفعل تماماً، وبسيط بشكل مطلق. وهـذا هـو الطريق السلبي. ولكن يمكن اتبـاع طريق إيجـابي بتسميـة اللّه بموجب التشابهات القائمة بينه وبين الموجودات الخارجيـة. فنسند إلى اللّه كل الكمالات، التي نجد لها أثراً في المخلوقات، بإسنادها الى اللانهايـة. ونقول هكـذا إن اللّه كامـل، خيّر الى اقصى الحـدود، وحيد، عـاقل، كـلي العلم، حر، عـليٌّ قادر. وكل من هذه المحمـولات تعود، في نهايـة المطاف، لأن تكـون جـانبـاً من الكـمال غير المتنـاهي والواحـد تماماً لفعل الـوجـود المحض الذي هو اللّه. والواقع أن القديس تومـا الأكويني قـد اقتبس هذه الفكرة عن الفيلسوف العربي ابن سينا، الذي بعد أن أثبت وجـود اللّه، حاول تحـديد ذاتـه بوسـاطة خـواصـه، مستعملاً الطريقتين الإيجابية والسلبية.

مـذاهب متعـددة مهمـة تنجم عن الـبراهـين الميتـافيـزيقيـة لاثبات وجود اللّه، وأولها مسألة الخلق، إذ بإثباتنا وجود اللّه، عن طريق مبدأ العليّة، نبيّن في الوقت نفسه أنه خالق العـالم. بما أن اللّه هو الـوجود المـطلق واللامتنـاهي، فإنـه يحتوي، في ذاته، بالقوة، على وجود كل المخلوقات وكمالاتها. ولكن كيف تصـدر المـوجـودات عن اللّه؟ وهنـا نميّـز بـين شكلين للعلة الفـاعلة: العلة التي يقتصر فعلهـا عـلى التغيـير، والعلة التي تعطي الوجود. اللّه يعطي الذي لا يوجد، في ذاته، الوجود؛ وهذا ما نطلق عليه خلقاً. ولتحديـد هذه الفكـرة، لا بدّ من توضيح ثلاثة أمـور أساسيـة: أولها أن مسألة الخلق لا تـطرح بـالنسبـة لهذا الشيء الجزئي أو ذاك، وإنما بـالنسبـة لمجمـل الوجود. وثانيها أن الخلق، إنما هو عطاء الوجـود نفسه، حيث لم يكن هناك أي شيء. وثالثها، إذا كان الخلق لا يفـترض أية مادة، فإنـه يفترض أيضـاً ذاتاً خـالقة بإمكانها أن تسبّب أفعال وجود متناهية، بينما هي نفسها فعل وجود محض.

وبفـرض هذه الشروط، نـدرك أن الخلق ممكن، وأنه يجب أن يكون فعلاً حـراً. فاللّه، بصفتـه فعل الـوجود المحض، لا ينقصـه شيء إذا لم يوجـد العالم، ولا يكتسب شيئـاً إذا وجد. وهكذا فالخلق ممكن الحدوث، لأنه إذا فـرضنا، اللّه، بصفتـه فعلاً محضاً ليس فقط للفكـر، كما فعـل أرسطو، وإنّمـا للوجود نفسه، فإن الشروط الثلاثة المطلوبة للخلق ستتحقق: المقصود هنا الخلق من عدم، أمّا علة هذا الخلق فقائمة في كمال الوجود الإلهي.

تسمّى العلاقة بين المخلوق والخالق بالمشاركة، وشارك تعني في الفلسفة، منذ أفلاطون، «تلقّى جزئياً من علّة» ممّا تحتويـه هـذه العلّة بشكل تـام. بيد أنّ هـذا التمام ليس مـوزّعـاً، عن طريق القسمة، كما تـوزّع قـطعـة من الحلوى بـين عـدد من الأشخاص، وإنما تنقل العلّة بشكل محدود وغير كـامل ممّـا هو فيهـا من تمـام الكـمال. وهـذا مـا يحـدث عن طـريق الخلق. فـالمشـاركـة تعبّر، معـاً، عن الـربـاط الـذي يجمـع المخلوق بـالخالق، وهـذا ما يجعـل الخلق معقولاً، وعن التفـريق الذي يمنعهما من الاختلاط. إن مشـاركة المخلوقـات للخالق في فعله المحض وكماله هو أن تمتلك هذا الفعل وهذا الكمال الموجودين مسبقاً في الخالق، دون أن يؤدي ذلـك الى زيادتهـما أو نقصانهما في اللّه بظهور المخلوقـات وفـق نمط محدود متنـاه. فالمشـاركة، إذن، لا تعني مطلقاً أن المشـارِك هو جـزء ممّا هـو مشارك فيـه، وإنّما أن يأخذ المشارِك وجوده وأن يتلقاه من موجود آخر، وان في تلقي وجوده منه دليلاً على أنّه مغاير له.

وفي الواقع، فإن العالم لم يخرج من اللّه الى الوجود بنوع من الضـرورة الطبيعية، وإنّمـا هو بكـل وضوح نتـاج عقل وإرادة. كل المخلوقات قبل خلقها كانت موجودة في اللّه، ولكن بما أنه عقل غير متناه وعقله هو وجوده ذاته، فإن كل معلولاته توجـد مسبقـاً فيه وفق طـريقـة كونها معقـولـة. اللّه يعـرف إذاً كـل معلولاتـه قبل أن يخلقهـا، وإذا خلقها فـلأنـه كـان يعـرفهـا، وبالتالي يريد خلقها. وإن في منظر نظام العالم البسيط والغـائية التي تسيطر عليه دليلاً على أن الطبيعة العميـاء ليست هي التي خلقت الأشيـاء عـلى نـوع من الضرورة، وإنما هي العنـايـة العاقلة بمحض حريتها واختيارها.

وهنـا نـدرك كيف أن مـوجـوداً واحـداً استـطاع أن يخلق انـطلاقاً منـه كل المخلوقـات فوراً ودون أيـة وسـاطـة. وهـذا بعكس ما اعتقده بعض الفلاسفة العرب، وبشكل خاص ابن سينـا، الذين رأوا أنـه لا يمكن من علة واحدة أن يصـدر فوراً اكثر من معلول واحد. هذه المخلوقات تتهيأ وفق نظام تسلسلي من الكمال، انطلاقاً من الأكثر كمـالاً، التي هي الملائكـة، الى الأقل كمالاً، التي هي الأفلاك الـسماويـة. فهناك، إذاً في قمـة الخلق، المـلائكة التي هي مخلوقـات غير جسميـة وغـير مـاديـة وبسيطة، دون أن تكون محضة بشكل مطلق، وإلاّ لكانت اللّه ذاتـه. فهي، إذاً، كغيرهـا من المخلوقات الأخـرى مركبـة من ذات ومن وجود، وهذا الـتركيب كافٍ لـوضعها في مـرتبة أدنى من مـرتبـة اللّه. وهي، بخـلاف المخلوقـات الأخـرى، لا تتضمن تمييزات أخرى. وبعد الملائكـة تأتي الأفـلاك السماويـة المادية، متسلسلة من السماء الأولى الى الفلك القمري الأقـرب

إلينا. ويقابل تسلسل الأفلاك هذا تسلسل محركاتها غير المادية والأكمل منها. أما في عالم ما تحت القمر فإن التسلسل يبدأ من الأقل كمالاً الى الأكثر كمالاً، على الشكل التالي: العناصر، المخاليط غير المتحركة، النباتات، الحيوانات الدنيا والسامية، الكائنات الإنسانية. ومع أنّ كائنات عالم ما تحت القمر تعيش في فوضى نسبية، فإنها تحافظ على انسجامها بفعل التأثير الدائم للأفلاك السماوية. والواقع أن كل شيء في عالمنا هذا مخلوق لفائدة النوع الإنساني ولصالحه.

يبقى أن نعرف متى خُلق الكون. إذا كان العالم، عند الفلاسفة العرب وبشكل خاص أبن رشد، أبدياً، بحيث إنّ اللّه، علته الأولى الموجودة منذ الأزل، قد خلقه منذ الأزل، وإذا لم يكن، عند آخرين وفي طليعتهم القديس بونا فنتورا، موجوداً دائماً، فإنه، برأي الأكويني، قد بدأ في الزمان، وإن كنا لا نستطيع إثبات ذلك عقلياً. الواقع الوحيد، برأي الأكويني، الذي يمكننا أن نبني عليه رأينا، هو أنّ اللّه أظهر لنا إرادته عن طريق الوحي، وأعلمنا بهذا البدء الذي يجب أن نؤمن به.

ينجم عن أنّ الكون مدين بوجوده الى علّة عاقلة وكاملة، أنّ عدم كماله لا يعود الى صانعه الذي خلقه، إذ لا يفلت شيء من حكمه، كمّا أنّ أية علة خارجة عنه لا تستطيع أن تعاكس فعله. ومع ذلك فالشر موجود! فهل هو من أراده اللّه؟ وما هي مكانته في النظام الكلي؟ إن الشر ليس شيئاً بالمعنى الدقيق للكلمة، ويمكن أن يسند إليه الوجود أقل بكثير من عدمه. فالشر هو غياب خير يجب أن يوجد، أو بالأحرى، هو عدم الخير. يجب أن نميّز الشر الطبيعي من الشر الأخلاقي. فالأول فوضى في العالم الجسمي، ونتيجة لسلبيته التي تؤدي الى فساد جوهره. وهذا الشر مشكلة عندما يصيب الإنسان بالألم والموت، ولكن هذا الأمر متعلق بالفلسفة الأخلاقية. أما الشر الأخلاقي، فإنه فوضى في نشاط المخلوقات الحر، وهذا هو بالتحديد الرفض الإرادي للخضوع الى القانون الأخلاقي.

* * *

نبدأ بحثنا في الفلسفة الطبيعية بهاتين الملاحظتين: إحداهما متعلقة بالوضع العلمي للفلسفة الطبيعية في القرن الثالث عشر، والأخرى ببنية العالم الجسمي آنذاك. بالنسبة للأولى، نلاحظ أن العصور القديمة والوسيطة، رغمْ أنها ميّزت بوضوح اللاهوت الطبيعي من اللاهوت الموحى، خلطت بين الفلسفة والعلم الوضعي، بل غالت في شمولية الفلسفة حتى اعتبرت العلوم الجزئية أقساماً للفلسفة. وضمن هذه المنظورة تضمنت الفلسفة الطبيعية آنذاك كل العلوم التي تدرس الموجود المتغيّر: فيزيقا، جوّيات، علوم المعادن والنبات والحيوان والنفس، الخ. وعندما حدّد الأكويني مكانة الفلسفة الطبيعية وضعها في مستوى التجريد من الدرجة الأولى، أي التجريد الذي به تتحرّر المواضيع الحسية من سماتها الفردية والحسية. وبالنسبة للملاحظة الثانية، تبنّى الأكويني، ككل معاصريه، كوسموغرافية أرسطو المركزية (التي تعتبر الأرض مركز الكون)، المكملة ببعض الجوانب من الفلسفة الأفلوطينية اليونانية والعربية.

إذا كانت الرياضيات تدرس الأجسام من جانبها الكمي فقط، فإن الفلسفة الطبيعية تدرسها بصفتها خاضعة للصيرورة والتغيّر. وعالم الأجسام الطبيعي هذا مكوّن، بشكل واضح، من تعددية لا تحصى من الأجسام الفردية، المتحدة مع بعضها بعضاً بوحدة لا يمكن إنكارها، والمتميّزة من بعضها بعضاً في الوقت ذاته. فالجوامد السماوية والأرضية، والنباتات والحيوانات والناس تقدّم هذه السمة المزدوجة.

وإذا نظرنا الى شخص من الأشخاص، فإننا نكشف فيه عن تعددية في الجوانب تظهر تركيبه وتعقيده. ميّزت المدرسة الأرسطية مركبات هذا التعقيد وصنفتها في لائحة المقولات العشر الشهيرة المتعلقة، بادىء ذي بدء، بالمنطق، لأنها تبيّن أجناس المحمولات التي يمكن إسنادها الى موضوع معيّن. وبما أن الطبيعة هي موضوع بحثنا، فإننا نستطيع الاستفادة من تحليل الموجود الجسمي، الذي أطلق عليه أرسطو الجوهر الأول، لاكمال وصف الطبيعة.

* * *

صنّف الأكويني المقولات على الشكل التالي، قال: قد تكون نسبة المحمول الى الموضوع على ثلاثة أوجه: فإمّا أن يكون المحمول هو الموضوع، وإمّا أن يؤخذ من ذات الموضوع، وإما أن يؤخذ ممّا هو خارج الموضوع. فمن الوجه الأول، المحمول هو الموضوع في قولنا: سقراط إنسان، فإن سقراط هو ما هو إنسان، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر الأول. ومن الوجه الثاني، المحمول صفة الموضوع. وهذه الصفة، إمّا أن تكون لازمة للموضوع من مادته، وهذا هو الكم، أو من صورته، وهذا هو الكيف؛ وإمّا أن تكون له إضافة الى آخر، وهذه هي الإضافة. ومن الوجه الثالث، المحمول خارج عن الموضوع، إما بالمرة، وإما بعض الشيء. والخارج بالمرة، إما ملك، وإمّا مقاس. والمقاس، إمّا زمان،

وإمّا مكان. والمكان، إمّا أين غير ملحوظ في ترتيب أجزاء الجوهر من المكان، وإمّا وضع ملحوظ فيه ذلك. والخارج بعض الشيء، إمّا أن يكون الموضوع مبدأ له، وهذا هو الفعل، وإمّا أن يكون نهاية، وهذا هو الانفعال.

وهذا التحليل يبدو كاملاً، فهو يميّز في الموجود الجسمي جوهراً واحداً، وتسعة أجناس من الأعراض تؤخذ جميعها في المعنى التجريبي للتحديدات المسندة الى موضوع. بيد أنّ هذه التحديدات لا يمكن أن توضع على المستوى نفسه: الامتداد هو بوضوح الخاصة الأساسية للموجود الجسمي؛ الكيفية والفعل والانفعال تضاف الى الامتداد وتتعلق بنشاط الأجسام؛ أمّا المقولات الخمس الأخيرة، فإنها تشير الى علاقات الموضوع مع وسطه التي قد تكون على أربعة أوجه: فإما علاقات بالمعنى الدقيق للكلمة، وإمّا إسنادات المكان والزمان، وإمّا ملكية المواضيع. وإمّا وضع الجسم بالنسبة للأجسام الأخرى. تلكم هي السمات العامة التي يقدّمها العالم الجسمي الى ملاحظاتنا.

لقد علّمتنا الميتافيزيقا أنّ كل موجود متناهٍ قائم بذاته، ويمكن أن يكتمل بنشاطه الذي يفترض قوة فعل متميزة عن الموضوع. وبتطبيق هذا المذهب على الموجودات الجسمية يتبيّن أنها جواهر ذات قوة فعل تستطيع بها اكتساب أفعال ثانية: فهي، أولاً، ممتدة، وهذا ما يجعلها منفعلة ومنقسمة الى كميات، إما متجانسة، وإما متنافرة (كما هو في الأحياء مثلاً)؛ وثانياً فإن نشاطها هذا هو، في الواقع، تفاعل يحقق تبادلات بين الأجسام المجاورة، وثالثاً وأخيراً، تُمارِس في الأعضاء المتنوعة للأجسام المكونة من أجزاء متنافرة نشاطات متنوعة ومختلفة.

هذا الامتداد الجسمي هو، من ناحية، اتصال منقسم الى أجزاء متجانسة الى ما لا نهاية له، وهذا ما يتضمن عدم تحديد أساسي؛ وهو، من ناحية أخرى، مصدر للسلبية، بسبب تعرض الجسم للتصادم مع الأجسام الأخرى وفعلها. وعدم التحديد والسلبية ليس لهما أي أساس في الجواهر البسيطة، وإنما فقط في الجواهر الجسمية المركبة من مبدأ تحديد نوعي، ومن مبدأ آخر، في ذاته، غير محدد، ولكنّه، بالمبدأ الأول، محدّد. وعن طريق المشابهة مع التمثال، الذي يمكن أن نميّز فيه مادة التمثال الرخام عن صورته الأسد، أطلق أرسطو على مبدأ التحديد اسم الصورة، وعلى مبدأ عدم التحديد اسم المادة الأولى. ويقال مادة أولى لتمييز هذا المركب الجوهري من المادة، في المعنى الشائع لمادة البناء التي نسميها مادة ثانية.

فاللاتحديدية والسلبية، اللتان تؤثران في الامتداد، هما نقطة الانطلاق في برهان، من براهين أخرى، عن التركيب مادة ـ صورة Hylémorhique، للجواهر الجسمية. وهذا البرهان صالح أيضاً بالنسبة لكل الأجسام، بما فيها الأجسام السماوية، لأنها امتداد.

يمارس الفاعل، بفعله المتعدي، تأثيراً في موجود آخر متناهٍ يطلق عليه اسم المنفعل. وبتعابير أخرى يمكن القول: إن الفاعل علّة أنتج معلولاً ما في المنفعل: النار، مثلاً، علة تسخين الماء الموجود في الوعاء. وبما أن العلّة تطلق، في معناها العام، على «ما ينجم عنه شيء ما ضروري»، فإن مادة التمثال (الرخام) وصورته (الأسد) هما علتان للتمثال الذي ينجم ضرورياً عن اتحادهما. وبما أن هاتين العلتين متحدتان مع التمثال، فإنهما علتاه الداخليتان أو المقوّمتان. والنّحات، الذي أنتج التمثال بفعله في الرخام، هو أيضاً علّته الفاعلة. وكذلك فإن للنحات هدفاً أو عدة أهداف: الهدف المباشر، المترجم في الفعل نفسه، هو إنتاج صورة جميلة للأسد. ولكن قد يبتغي النحات ايضاً غايات شخصية، ككسب حياته، وضمان تقدير الزبون له. والفاعل والغاية هما العلتان الخارجيتان للتمثال. وما تقسيم الأكويني العلل الى داخلية وخارجية إلاّ محاكاة حرفية لتقسيم ابن سينا لها بتأثير من أرسطو والفارابي.

وهذه العلل الأربع موجودة في الأجسام الطبيعية، المركبة جميعها من مادة وصورة، والتي لها علّة فاعلة حققتها، وفيها نشاط طبيعي يحملها بالضرورة نحو غاية محددة. وبالنسبة للعلّة الفاعلة، فهناك، في مستوى الميتافيزيقا، عدة قوانين تنظمها: أولها «أنّ ما يتغيّر هو تحت تأثير علة متميّزة»؛ وثانيها «أن كل فاعل ينتج معلولاً مشابهاً له»، تطبيقاً للمبدأ القائل، «لا يمكن أن يعطي الفاعل إلاّ ممّا يملك»؛ وثالثها يؤكد «أن كل فاعل يعمل من أجل غاية»، وإن كانت الفواعل الطبيعية ليست واعية للغاية المتجهة نحوها. أما معنى القانون، هنا، فهو أن فعل العلّة الفاعلة يؤدي بشكل ضروري الى غاية محددة بطبيعة الفاعل. وسنحاول الآن تحديد الطبيعة الأنطولوجية للموجودات السماوية والأرضية.

إنّ طبيعة الأفلاك السماوية، التي هي جواهر جسمية فردية، مركبة من مادة وصورة. ومادتها، خلافاً لمادة الأجسام الأرضية، ليست بالقوة تجاه الصور الجديدة، بل هي، كالجواهر الروحية، غير فاسدة. وعدم فسادها يجعل تكاثر الأفلاك الى عدة نماذج من النوع عينه عملية ضرورية. أما حركتها، فهي، بعكس حركة الأجسام الأرضية، حركة دائرية يدور الفلك حول مركزه في سرعة ثابتة. ولما كان كل متحرك

يتطلب محركاً، فإن حركة الأفلاك يجب أن تكون متحركة بموجودات أسمى منها هي نفسها غير متحركة، وهذه المحركات هي جواهر غير مادية. ولكن هل الأفلاك السماوية، عند الأكويني، هي، كما عند أرسطو محرِّكة وحيّة، أو أنها متحركة بجوهر روحي متميّز انطولوجياً، كما قال بذلك الفلاسفة العرب وخاصة ابن سينا؟ رغم أن ليس لهذا الموضوع أهمية كبرى في فلسفة الأكويني، فإن الاحتمالين، بالنسبة له، معقولان، حتى إنه وجد صعوبة في الاختيار بينهما.

من الواضح أن الأجسام السماوية تؤثر في موجودات العالم الأرضي، كتأثير الشمس في الأحياء، والقمر في المدّ والجزر. وهذا التأثير هو الذي يوجّه الفكر نحو قانون عام، ونحو عنصر جديد للنظام الإلهي، أي أن الأفلاك السماوية والنجوم التي تحملها تمارس، بحركتها، تأثيراً دائماً وكلياً في تطور العالم الأرضي لأن عليتها ذات طبيعة أسمى من طبيعة علل عالم ما تحت القمر. وعلى هذا لا يكون علم التنجيم دون أساس يستند إليه، إذ إننا نستطيع تمييز فعل النجوم في مصير الناس، شريطة أن لا يؤثر ذلك في حرية الإنسان ومسؤوليته.

أما بالنسبة للعالم الأرضي، فهناك اربعة عناصر أساسية (الأرض، الماء، الهواء، النار) تُنتج، وفق ترتيبها في نسب متنوعة، مخاليط يمكن أن تكون؛ إما جامدة غير متحركة، وإما متحركة حيّة متشعبة الى ثلاثة أصناف: النباتات ذات الحياة النباتية؛ الحيوانات ذات الحياة النباتية والحسية؛ والكائنات الإنسانية التي ترتقي الى مستوى الحياة التعقلية. إن كل الاجسام الأرضية خاضعة لتغيرات بعضها عميقة وجوهرية تؤثر في هوية الفرد، فتؤدي، إمّا الى ولادة كائن جديد، وإمّا الى فساده بموته وانحلال جثته. ولكن كيف تحدث هذه التغيرات؟ إن كل تغيّر ينتج وجوداً مكوناً من مبدأ تحديد بالفعل يعطي هذا الوجود طبيعته النوعية، ومن مبدأ بالقوة يجعل التغيّر الجوهري ممكناً. وهنا نصل الى التركيب مادة ـ صورة: ففي الكون تقوم الصورة الجوهرية الجديدة بتحديد جزء من المادة العائدة للأم؛ وفي الفساد، تتخلّى الصورة الجوهرية عن مكانها الى صور أخرى. وما يحصل في الأحياء يحصل أيضاً في المادة الجامدة غير المتحركة، حيث تتم تحولات جوهرية مستمرة عن طريق خصائص جديدة تظهر في نهاية تغيرات معينة.

وهذه التغيّرات، التي تتضمن تغيّراً في الطبيعة، يمكن إسنادها الى ثلاثة مبادىء توضيحية: المادة والصورة، اللتان منهما تتركب كل الجواهر الجسمية تحت القمر، والعدم.

والصورة مبدأ؛ تحديد نوعي تتلقاه المادة التي هي في ذاتها موضوع قابل غير محدّد، وقوة محضة جوهرية قادرة على استقبال أية صورة. هذه القدرة غير المحددة للمادة يطلق عليها اسم عدم.

ولكن من أين تأتي الصورة الجديدة عند الكون، وكيف تختفي عند الفساد؟ الواقع أن المركب وحده هو الموجود، وهو الذي يتحول بفعل علّة فاعلة لانتاج مركب آخر في نهاية التحوّل؛ أما الصورة، فإنها لا توجد بمفردها، ولهذا يقال، غالباً، إنها «مستنتجة من قوة المادة»، بعكس النفس الإنسانية المخلوقة من قبل اللّه، لأنها غير مادية.

وبسبب اختلاف مستويات نشاطات الكثير من الموجودات الجسمية، اعتقد بعض الفلاسفة أن بإمكانهم تمييز عدة صور جوهرية منضدة في هذه الموجودات. فميّزوا، على سبيل المثال، في الحيوان، صورة جسمانية ونفس نباتية ونفس حسيّة. بيد أن تعددية الصور هذه تعرض للخطر إمّا وحدة الموجود، وإمّا طبيعته. وحدته، إذا أكدنا أنّ كل هذه الصور صور جوهرية، لأنّ موجوداً واحداً ـ إذا كان حقيقة واحداً ـ لا يمكن أن يتحدّد بعدة أفعال جوهرية، أو عدة صور كل منها فعل. وطبيعته، إذا اعتبرنا أنّ الصورة الأولى التي تلقتها المادة تكوّن وإياها جوهراً، أمّا الصور الأخرى اللاحقة فلا يمكن أن تكون إلاّ صوراً عرضية؛ إذ سيكون الحيوان، جوهرياً، جسماً، بينما الحياة النباتية والحياة الحسية لا تكونان إلاّ صفات عرضية. وهكذا لا يمكن أن يكون للموجود الجسمي إلاّ صورة جوهرية واحدة.

ومع أن الأجسام الأرضية، خلافاً للأجسام السماوية، متعددة، فإنها ذات نوع واحد. ولكن كيف يمكن لكمال واحد ولتحديد نوعي واحد أن يكون تابعاً لعدة كائنات فردية؟ الواقع أن التركيب مادة ـ صورة يجعل تعددية أفراد النوع الواحد أمراً ممكناً. المادة الأولى هي مبدأ تشخيصي للجواهر الجسمية. والمقصود هنا بالمادة الأولى المشار إليها بالكمية، أي المادة المعتبرة بأبعادها المكانية الحسية الملموسة. أما العرض الكمي، فهو ليس مبدأ تشخيصياً، لأن التشخيص لازم في المستوى الجوهري، أمّا العرض، فهو ـ بعكس الجوهر ـ لا يقوم إلاّ بغيره، وتدخل تحته المقولات التسع الأخرى، التي سندرسها الآن، لنرى ما تمثله بالضبط بالنسبة للجوهر الجسمي.

ومع أن الموجود الجسمي واحد، فإنه ـ بسبب كميته المتعلقة بالمادة الأولى ـ منقسم بالقوة، وليس بالفعل، الى اللانهاية. وكذلك فإن الامتداد المكاني، الذي يحدّد الموجود

الجسمي، يعبر عن كمية متصلة منقسمة أيضاً بالقوة، وليس بالفعل الى اللانهاية. ولهذا فإن اعتراضات زينون ليست ملائمة، إذ ليس على أخيل اجتياز مسافة غير محددة للحاق بالسلحفاة. وهناك، الى جانب الكمية المتصلة، صورة أخرى للكمية، هي العدد، أي الكمية المنفصلة، التي نحصل عليها بتقسيم الكمية المتصلة الى أجزاء متجانسة. والجزء المكون، نتيجة هذا التقسيم، هو الوحدة العددية التي تستعمل مقياساً للعدد.

وهكذا نحدّد العدد على أنّه تعددية مقاسة بالوحدة، وهذا يعني أن كل تعددية ليست عدداً، وإنّما فقط التعددية المكونة من عناصر متجانسة، حيث إن أحدها يمكن أن يستعمل لإحصاء العناصر الأخرى: ست أشجار حور، أربع قطط، عشرة رجال. هناك عدة جواهر روحية، ولكن لا تشكل عدداً بالمعنى الدقيق للكلمة. وهكذا فإن الامتداد والعدد، الجنسين الأساسيين للكمية، ينقسمان الى أجناس وأنواع. فالامتداد يمكن أن يكون له بعد واحد (الخط)، وبعدان (السطح)، أو ثلاثة أبعاد (الحجم). والخط بدوره يحتمل عدة أنواع (مستقيم، ومتعرج، الخ). أمّا العدد، فإنه يحتمل من الأنواع بقدر ما يوجد من الأعداد المتميزة (إثنان، ثلاثة، الخ).

وإضافة الى ذلك فإنّ الموجودات الجسمية متأثرة بتحديدات متعددة تجيب عن هذين السؤالين: ما هو هذا الموجود؟ وكيف هو موصوف؟ يميّز الأكويني، ككل الفلاسفة الأرسطيين، أربعة أنواع من الكيفيات: الملكات والحالات، القوى الفعّالة، القوى الانفعالية، والشكل. الملكات والحالات هي الكيفيات الأقرب الى طبيعة الذات، إنّها الرغبات والتوجهات التي تسهل فعل الذات، إمّا بالتطابق مع طبيعتها، (الفضيلة)، وإمّا بالتعارض معها (الرذيلة). إذا كانت الملكات هي توجهات ثابتة وتتلاقى لاسيّما في الإرادة الإنسانية، فإن الحالات غير ثابتة، كالصحة والمرض على سبيل المثال. أمّا القوى الفعالة والمنفعلة، فإنها مبادىء نشاط الجواهر الجسمية، ويجب أن نلحق بهذه القوى الكيفيات الأولية (ساخن، بارد، رطب، جاف، الخ)، والكيفيات الحسيّة بصفتها مبادىء متعلقة بالفعل (لون، صوت، رائحة، طعم، الخ)، والأفعال المطابقة أو المقابلة (كفعل الرؤية أو حاسة النظر، وكفعل السمع أو حاسة السمع). أما الشكل، فهو الصورة الهندسية التي تحدّد الأبعاد المكانية للجسم، وهو، في الموجودات الطبيعية، محدَّد بالطبيعة النوعية، إذ إن لكل نوع نباتي أو حيواني شكله الخاص به.

أما بالنسبة للفعل، فهو الذي يميّز الأجسام الطبيعية ويرتبط بالانفعال. فنشاط هذه الأجسام صيرورة، أو حركة، أو بالأحرى تحقيق قوة فعّالة في الفاعل، من حيث إنّه محرك، وقوة منفعلة في المنفعل، من حيث إنّه متحرك. والفعل المتعدي ليس فقط تفاعلاً بين فاعل ومنفعل، وإنّما هو أيضاً عليّة، بحيث إن الفاعل ينقل شيئاً من ذاته الى المنفعل محدثاً فيه تغيراً هو المعلول.

بيد أنّ هذه الموجودات الجسمية ليست منعزلة عن بعضها بعضاً، وإنّما ندرك فيما بينها وجود إضافات مختلفة. ولكن هل لهذه الإضافات واقع خاص؟ هناك بكل تأكيد إضافات عقلية محضة، نكشف عنها بين تصوراتنا من حيث إنها مجردة وكليّة، كإضافة القوة الى الفعل بين الجنس والفصل النوعي. وهناك أيضاً إضافات مؤسسة على الواقع، كإضافات الأبوة والبنوة. وقد تكون الإضافة واقعية في أحد حدودها وعقلية محضة في حدّ آخر: فإضافة العقل الى الموضوع المدرك هي إضافة واقعية (فعل الفكر مضاف واقعياً الى موضوعه)، أما إضافة الموضوع المدرَك الى العقل، فهي إضافة عقلية (كون الموضوع مدركاً لا يغيّر في شيء من واقع الموضوع). وكذلك فإن تعلق المخلوق بالخالق إضافة واقعية، بينما إضافة الخالق الى المخلوق ليس لها في اللّه أي واقع، لأنّ الواقع الإلهي لا يعدَّل بفعل الخالق.

وبالنسبة للمكان فليس له أي واقع خاص يحدَّد فيه موقع الأجسام، بل هو مجمل الأجسام بصفتها ممتدة ومتجاورة، بسبب عدم وجود الفراغ في الكون. ولكن ماذا يجب أن يفهم بمكان جسم محدّد؟ هذا المكان لا يمكن أن يكون شيئاً ما من الجسم عينه، لأنّ الجسم يمكن أن يغيّر مكانه، بينما المكان هو، بشكل واضح، غير متحرك. وهو كذلك ليس المكان الذي يشغله الجسم، لأن المكان، ليس له أي واقع خاص به. المكان هو شيء ما خارجي عن الجسم، أو شيء ما يحتوي هذا الجسم ويتضمنه. هذا المتضمّن هو سطح الأجسام التي تحيط به، علماً أنّ هذه الأجسام متحركة وسطحها متغيّر معها. فمكان جسم ما هو، إذن، السطح الذي يحتويه هذا الجسم ويتضمنه، ليس من حيث إنه جزء من الأجسام المحيطة، وإنما من حيث إنه يقع على مسافة محددة وغير متحركة بالنسبة للمحرك الأول أو السماء الأولى. وهذا المحرك الأول هو الذي يمنح كل أمكنة الكون ثباتها بالنسبة الى المتضمَّن السامي. فلكل جسم من الأجسام الطبيعية والسماوية مكانه الطبيعي الذي يسعى الجسم الى شغله، إذا لم يمنعه عائق من ذلك.

هذا بالنسبة للمكان، أمّا الزمان فإنّه، كما حدّده أرسطو، «عدد الحركة وفق المتقدم والمتأخر»، علماً أن هذا العدد، من

حيث هو كذلك، لا يوجد في الطبيعة وإنّما في ذهن الإنسان الذي يرغب في قياس الزمان. وهنا تميّز الزمان الواقعي من الزمان الصوري: فإذا كان الزمان الواقعي، الذي هو عدد في القوة فقط، جانباً للحركة الواقعية، فإن الزمان الصوري، الذي هو مقياس الزمان الواقعي بمساعدة وحدة مختارة كيفياً، لا يوجد إلّا في الذهن. وهكذا يبدو أن الزمان هو المدة التي تمرّ بسرعة ثابتة والتي هي المقياس الطبيعي لكل الحركات. ولكن ما الذي يؤسس هذه السمة المطلقة للزمان؟ إنّه تماماً ما يؤسس السمة المطلقة للمكان، إنّها حركة السماء الأولى، التي هي حركة دائرية كاملة، متسقة ومنتظمة تماماً.

أمّا المقولتان الأخيرتان، التملك والوضع، فإنهما تعبران عن علاقات الموضوع مع وسطه: طريقة معينة في الملك، وطريقة ما في الموجود. فإذا كان التملك يعني علاقة جزئية للذات مع بعض المواضيع التي حازت عليها، كالثياب التي ترتديها، فإن الوضع يعني حالة الذات فيما يتعلق بوضعها في المكان الذي تشغله، ككونها جالسة، أو نائمة، أو واقفة.

وبعد دراسة المقولات العشر، لا بدّ من القاء الضوء على العناصر والمخاليط والأحياء في فلسفة القديس توما الأكويني. وهنا نرى أيضاً أنّ الأكويني لم يخرج عن تعاليم أرسطو. الخاصة النوعية الأساسية للعناصر الأربعة هي حركتها الطبيعية المستقيمة نحو مكانها الطبيعي، اذا لم يمنعها عائق من ذلك. ويملك كل عنصر من العناصر كيفيتين ملموستين تميّزه: الأرض باردة وجافة؛ الماء بارد ورطب؛ الهواء ساخن ورطب؛ النار ساخنة وجافة. هذه الكيفيات، التي تقيم بين العناصر تعارضات جذرية، تنظم تحول العناصر فيما بينها وتكوّن من اتحادها مخاليط جديدة. وطبيعة هذه المخاليط محدّدة بنسبة العناصر التي تحتويها، وبمعايرة الكيفيات الأولية. أما الموجودات الحية، فهي مخاليط مركبة جداً، أو ذات أعضاء متنوعة، تجعل النشاطات الملازمة، أي النشاطات التي تكتمل داخل الكائن الحي ولفائدته، أمراً ممكناً. هذه النشاطات تحدّد الحياة: فالكائن الحي موجود يتحرك بنفسه، وهو مبدأ لتغيرات معيّنة داخل جهازه العضوي.

وهو، ككل الكائنات المتناهية، مركب من وجود وذات؛ وذاته، ككل الموجودات الجسمية، مركبة من مادة وصورة، مع كل النتائج المترتبة على ذلك من جسمانية وسلبية وتشخيصية ضمن النوع. أمّا النفس، فإنها، في معناها الفلسفي العام، مبدأ الحياة الذي يحرّك الأحياء، أو بالأحرى الصورة الجوهرية للجسم المتعضي. هذا المبدأ الحيوي، أو بالأحرى المضمون الذي يحدّد الوجود الكامل للحي، يتجلى عند النباتات والحيوانات والإنسان. فهو عند النباتات الأساس الجوهري للفعاليات المشتركة بين كل الأحياء، كالتغذي والتكاثر والنمو. ويتجاوز، عند الحيوانات، هذه الفعاليات، ليوجهها نحو غاية تعرفها هذه الحيوانات، وهي استقلاليتها. وهذا ما يدلّ على أنها أكمل من النباتات. وهو، عند الإنسان، النفس الروحية، التي تتضمّن في صورة روحية سامية، كمال كل الصور. وهكذا فإن الإنسان، الذي لا يعرف فقط غايات فعالياته وإنّما قادر على تحديدها بحرية، أكمل الموجودات الأرضية. ولهذا سندرسه بشكل مستقل عن الفلسفة الطبيعية.

والواقع أنّ دراسة الطبيعة، عند الأكويني، تُظهر لنا أنّ العالم الجسمي منظّم ومرتبط، حتى في وجوده، بالموجود الأول، أي اللّه. والفوضى، التي نعثر عليها في هذا العالم، لا تؤثر إلّا في الموجودات المتناهية، ولا تعرض للخطر خير المجموعة. وإذا كان أرسطو قد اعتقد أنّ العالم كان موجوداً دائماً وإنه أبدي في الماضي، وإذا كانت العقيدة المسيحية، كغيرها من العقائد الدينية، تعلّم أن للعالم بداية زمانية، وهذا ما أكده بعض اللاهوتيين الذين اعتقدوا أن بامكانهم إثبات ذلك عقلياً؛ فإن موقف القديس توما يقع بين هاتين الفرضيتين المتعارضتين. فالحجج التي قدّمها الفلاسفة لإثبات أبدية العالم غير مقنعة، لأنّ فعل الخالق هو، كاللّه وبعكس الحركة والزمان، فعل أبدي، كما أنّه فعل حر الى أقصى الحدود، لذا فإن كون العالم المخلوق أبدياً، أوّلَهُ بداية، أمر متعلق بالإرادة الإلهية. وكذلك فإن حجج اللاهوتيين لإثبات بداية العالم ليست مقنعة: فالخلق من عدم لا يساوي الخلق بعد العدم، لأن الخلق يتضمن التعلق تماماً بالخالق، ولا شيء يمنع أن يتعلق المخلوق بشكل دائم بعلّته الأبدية. ولكن قد يعترض أحد فيقول إنّ عالماً أبدياً في الماضي يتضمن سلسلة غير متناهية من الأحداث المكتملة، والحالة هذه فإن الكثرة غير المتناهية بالفعل مستحيلة. ولكنّ الأحداث الماضية متعاقبة، إذ لا تُعطى مطلقاً دفعة واحدة، ولا تقوم لانهاية بالفعل وإنما فقط بالقوة. والواقع أنّه لا يمكن إثبات لا أبدية العالم ولاحدوثه. ولكنّ الإيمان فقط يعلّمنا أن العالم قد بدأ: ماضيه يمكن قياسه، والأحداث المنجزة متعددة ويمكن حصرها.

* * *

الإنسان هو الموجود الوحيد العاقل في الطبيعة، ولذا خصص له الأكويني جانباً كبيراً من تأملاته الفلسفية، ويتميز عن الآخرين بصورته الخاصة وبصورة الموجودات الأخرى التي

يعرفها. ومعرفته هذه تبدأ باستعمال الحواس الخارجية والحواس الداخلية. والحواس الخارجية، التي تضع الحيوان على اتصال مع العالم الخارجي، قوى عضوية ومنفعلة، أي أنّ ملكة الإحساس تُمارس في الأعضاء الحسية وبها، كما أنها تنفعل بالمواضيع الحسية التي تُحدث في اعضاء الحواس صوراً حسية تمكن الحواس الخمس الخارجية (النظر، السمع، الشم، الذوق واللمس) من معرفة جوانب الأجسام المدركة. فاتحاد الذات بالموضوع، الذي هو الشرط الأساسي لكل معرفة، محقق في الأحساس، بفضل الصورة الحسية. أما الحواس الداخلية، الضرورية لتكون المعرفة الحسّية فعّالة تماماً، فهي: أولاً، الحس المشترك، وهو يجمع معطيات الحواس الخارجية، فيقارنها ويستخلص منها السمات المشتركة بين عدة محسوسات خاصة كالحركة والسكون، والامتداد والشكل والعدد. وهناك، ثانياً، المخيلة، وهي تحفظ الصور، المستفادة بالحواس الخارجية، على شكل صور ذهنية، ويمكن أن ترتبها بحيث تكوّن منها بنى خيالية متنوعة جداً. وهناك، ثالثاً، الوهم الضروري للحيوان، لكي يميّز جوانب الأجسام الحسّية التي لاتدركها الحواس الخارجية، كالمفيد والضار. والوهم نوع من الغريزة الفطرية التي تحمل الشاة الى الهروب من الذئب. وهناك، رابعاً وأخيراً، القوة التذكرية، التي تستطيع أن توقظ في الحيوان صوراً قديمة وتجدّدها حتى يستطيع الاستفادة منها. إذ كانت أعضاء الحواس الخاصة خارجية، فإن أعضاء الحواس الداخلية متمركزة في المخ، بحيث إن كل واحدة منها تحتل جزءاً منه.

يملك الإنسان، كالحيوانات الأخرى، الحواس الخارجية والحس المشترك والمخيلة، وعوضاً عن الوهمية، يملك القوة التأملية، التي يقتصر دورها على تمييز معطيات الحواس، ويطلق عليها أيضاً عقلاً جزئياً، لأنها وظيفة من وظائف العقل. وكذلك فإن الذاكرة الحيوانية يطلق عليها عند الإنسان اسم قوة التذكر، التي لها وظيفة فاعلة في إيقاظ الذكريات الماضية وإعادة تصورها في الشعور الحالي، وهذا لا يتم دون بحث وجهد متواصلين.

وهكذا فإن العقل طريقة في المعرفة أسمى من المعرفة الحسية ومستعملة في القوة التأملية وفي القوة التذكرية. هذه القوة السامية في المعرفة، التي هي قوة استقبالية مجردة بطبيعتها من أي مضمون فطري، تظهر بمثول التصورات الكلية المكتسبة ذات الطبيعة غير المادية. هذه التصورات تعبر عن طبيعة العقل غير المادية، كما أنها تمثل الموضوعات الجسمية المدركة بالحواس. ولمّا كانت هذه الموضوعات لا تستطيع لا أن تفعل في قوة غير مادية ولا أن تحدث فيها تصورات غير مادية، كما يُحدث الموضوع الحسي الصورة الحسية، وجد الأكويني نفسه مضطراً لأن يأخذ بالتقسيم الأرسطي للعقل الى عقل فاعل قادر، بفعله في الصور العقلية، أن يكوّن على غرارها صوراً مجردة، أو تصورات عقلية أخرى، والى عقل منفعل يتلقى هذه التصورات فيصبح مفكراً بفضلها. وهكذا يتم اتحاد الذات بالموضوع بفضل هذه الصورة العقلية التي هي تماماً فعل العقل المنفعل. ولهذا السبب فإن العقل، حينما يتعقل فعلياً، يكون متطابقاً وموضوعه. وبما أن هذا الموضوع يتمثل بالصور النوعية، فإن العقل هو صورة كلية مستقلة عن الهيولى، وبالتالي واحد لدى جميع الناس، إذاً لا يمكن أن يكون جزءاً من النفس.

هذان العقلان لا يعملان أبداً إلاّ من خلال إضافتهما الى عمليات بحاجة هي نفسها الى أعضاء جسمية. ولكن الصعوبة هي في معرفة الذات التي تقوم بها هذه العمليات: فهل هذان العقلان مفارقان؛ أم واحد منهما فقط، وهو العقل الفاعل، بينما العقل المنفعل جزء من النفس؛ أم أن كليهما، أخيراً يعودان الى النفس؟ يعتقد أميل برهييه أن الرأي الأول ذهب إليه ابن رشد، والثاني ابن سينا، والثالث الأكويني. ومهما يكن من أمر، فإن العقل المنفعل عندما يصبح بالفعل عقلاً، بتلقيه الصورة عن العقل الفاعل، يصبح قادراً على نشاط مستقل معقد أكثر فأكثر: فهو يدرك بالخبرة الحسية طبيعة الأشياء وماهيتها؛ ويقوم بإعداد التحديدات بوضع الموضوع المدرك في سلّم الأجناس والأنواع؛ كما يحول التصور المجرّد، بإسناده الى موضوع حسّي، الى حكم؛ وكذلك يرتب أحكامه وينسقها بأساليب الحوار المختلفة. إنه يحاول هكذا إعادة بناء النظام الكلي تحت صيغة النظام التصوري، وهذا هو العلم في معناه الواسع أو الفلسفة.

يقوم الأساس الأنطولوجي لمعرفة الماهيات على السمة الطبيعية للنشاط العقلي: إن من طبيعة العقل الفاعل تجريد صور معقولة متطابقة مع الصور العقلية المتطابقة بدورها مع الأشياء المدركة بالحواس؛ وكذلك من طبيعة العقل المنفعل، الذي تلقى صوراً من العقل الفاعل، إعداد تصورات متطابقة مع الأشياء. وهذه العمليات الطبيعية أكيدة، إذا لم يمنعها أي عنصر خارجي من التحقق، لأن الطبائع من نتاجات الخالق، ولا يعقل أن تكون صناعتها سيئة.

إنّ توجه عقلنا نحو الواقع، وتأقلمه الطبيعي مع معرفة

العالم الجسمي أمران أساسيان في المعرفة يفترضان أنّ كل حكم تام يجب أن يستند الى الواقع المدرك بالحواس. فإذا انقطع نشاط الحواس الخارجية، كما في الحلم مثلاً، فإن العقل لا يستطيع بعد تكوين أحكام صالحة تماماً.

أما بالنسبة للموجودات الروحية، كالله والجواهر المفارقة، فإن عقلنا يستطيع معرفتها بقدر ما تتجلى في عالمنا الحسي. أي أن وجود الله يمكن أن يُدرك انطلاقاً من الموجودات الجسمية بصفتها معلولاتٍ له. أما الجواهر المفارقة، فيُدرك وجودُها انطلاقاً من الأجسام السماوية، بصفتها عللاً محركة لها، كما وأنها تُدرك عن طريق اعتبار النظام الكلي الذي لا يمكن أن يكون كاملاً بدون هذه الجواهر المفارقة. وكما رأينا، لا نعرف الطبيعة الخاصة بالموجودات غير المادية إلّا بطريق سلبي، إذ ننكر عنها كل ما يميّز الأجسام الحسية. ومعرفتنا لها عن الطريق الإيجابي لا يمكن أن تكون إلّا معرفة تشابهية Analogique؛ أي عن طريق صفاتها المشتركة معنا، كالوجود والوحدة والثبات، الخ.

لكلِ موجود متناهٍ نزعة طبيعية تحمله الى الاتصال مع غيره، باحثاً في ذلك عن الكمال. وتسمّى هذه النزعة، في الحيوانات، نزوة طبيعية، أما في الإنسان فإنها تقع في مستوى المعرفة. وتتضمن هذه النزوة الحسية الطبيعية قوتين متميزتين: النزوة الشهوانية التي توجه الحيوان الى المواضيع المناسبة له وتبعده عن تلك الضارة به؛ والنزوة الغضبية التي تسمح له بمقاومة ما يعيق رغباته، أو ما يسبب له ضرراً. أما في الإنسان، فإن النزوات الحسية موجهة بالعقل والإرادة أي: بالقوة التأملية، أو بالعقل الجزئي.

إن ما يقابل المعرفة العقلية هي الإرادة، أو النزوة العقلية التي تبتغي الخير المعروف بالعقل. هذه النزوة محددة في حالتين: أولاً، تميل الإرادة بالضرورة نحو الغاية النهائية للإنسان، التي هي السعادة التامة؛ وثانياً، ترغب الإرادة في الوسيلة التي تبدو ضرورية للوصول الى الغاية التي ترسمها لنفسها. والإرادة، خارجاً، عن هاتين الحالتين، غير محدّدة، لأن معظم الخيرات الجزئية لا تبدو شروطاً ضرورية للسعادة التامة، ولأنّ من يرغب في اجتياز البحر عليه أن يمتطي الباخرة وسيلة للوصول الى هدفه. والواقع أن للإنسان حرية الاختيار لأنه كائن عاقل، والوظيفة الخاصة لهذه الحرية هو اختيار الخير الجزئي الذي تتجه نحوه الإرادة. هذا الاختيار يتعلق بالعقل وبالإرادة معاً: بالعقل الذي يتأمل في الباعث المفضل ويتذاكر في أمره، وبالإرادة التي تقبل بالحكم. والآن لماذا يختار الإنسان هذا الأمر دون غيره؟ هناك عدة علل، خارجة عن العقل والإرادة، قد توضح، على الأقل جزئياً، هذا الانتقاء كالسهو وتأثير العادات المكتسبة والانفعالات والوسط الاجتماعي. أما إذا كانت هذه العناصر غير حاسمة، فإن الاختيار يتعلق في نهاية الأمر بالشخص صاحب حرية الاختيار التي قد تكون مهيأة بهذه التأثيرات الخارجية. ولكن في هذه الحالة، هل يعود القرار النهائي الى العقل، أم الى الإرادة؟

لقد نوقش موضوع التفوق النسبي للعقل أو للإرادة كثيراً، ولا سيّما في الأوساط اللاهوتية. المدرسة الفرنسيسكانية قالت بتفوق الإرادة، المدرسة الأرسطية أكّدت بالعكس سيطرة العقل. أما موقف الأكويني فقد كان أكثر تعقيداً، فإذا اعتبرنا العقل والإرادة، من حيث طبيعتهما ومن حيث إنهما قوتان، فإن العقل أسمى من الإرادة، لأن موضوعه أبسط وأكثر إطلاقاً من موضوع الإرادة: موضوعه هو الفكرة ذاتها للخير المرغوب ـ وهو موضوع مجرد وكلي ـ بينما موضوع الإرادة هو دوماً خير عيني ومفرد. ولكن إذا اعتبرنا القوتين بالمقارنة مع شيء آخر، فإن الإرادة أسمى من العقل عندما تستند الى موضوع أسمى من موضوع العقل. فإذا كان الخير المرغوب أنبل من النفس الإنسانية التي توجد فيها فكرة الموضوع المعروف، فإن الإرادة أسمى من العقل. ولهذا يفضّل محبة الله على معرفته، ومعرفة الأشياء الحسية على محبتها. وهكذا إذا كانت المعرفة تستوعب المواضيع المدركة بحركة منطلقة من العالم الخارجي نحو العقل حيث تكتمل فيه، فإن الإرادة تتجه، على العكس من الداخل نحو الواقع الخارجي موضوع رغبتها. فإذا كان العقل هو الذي يحرّك الإرادة مقترحاً عليها الخير المرغوب، فإن الإرادة هي التي تحرك العقل وكل قوى النفس الأخرى، لأن القوة الفاعلة التي موضوعها الغاية الكلية تحرك القوى الموجهة نحو غايات جزئية. فموضوع الإرادة خير الشخص في مجمله، أما قوى النفس الأخرى، فإنها تطمح الى خيرات جزئية.

هذه النشاطات الحسية والعقلية للموجودات المتناهية تكشف لنا عن طبيعتها الجوهرية. فأفلاطون، الذي تأثر بالمفارقة بين هذين النوعين من النشاطات، اعتقد أن عليه إسنادهما الى جوهرين متميزين وحتى متناقضين هما النفس والجسم. والقديس أوغسطينوس وتلاميذه ميّزوا أيضاً جوهرين في الانسان، النفس الروحية والجسم، ولكنهما طبيعياً متحدان ويشكلان معاً الطبيعة الإنسانية، واتحادهما مؤاتٍ للنفس. أمّا القديس توما، فقد تجاوز هذه الثنائية، لأنّ نشاطاتنا تعبّر عن وحدتنا العميقة: إنني واعٍ من أنني أفكر وأريد، وكذلك من

أنني أرى وأسمع وأتنفس وأتغذى وأتألم جسمياً. فكل هذه النشاطات تعود الى الذات عينها، الى الإنسان الضروري. يجب أن نؤكد إذاً أن الإنسان جوهر واحد، أي فرد واحد في ذاته، غير متحد مع أي فرد آخر، ومستقل عن الوقائع المحيطة به. وهذا ما تؤكده هذه الوقائع.

وإضافة الى ذلك فإن الانسان، المركّب من جسم وصورة في عالم مركب من طبائع، منفعل في نشاطاته العضوية وخاضع للتحولات الجوهرية كالكون والفساد. والنفس المفكرة هي صورته الوحيدة التي تحتوي على كمال كل الصور الأدنى النباتية والحيوانية. ورغم أنها صورة جوهرية للجسم المادي، فإنها في ذاتها صورة روحية غير مادية، لها كمالات العقل والارادة. هذا الوضع المزدوج الانطولوجي للنفس الانسانية يؤدي إلى نتائج حيوية عضوية واخرى روحية: فهي، من حيث إنها صورة للمادة ومتحدة بها، خاضعة لنشاطات مرتبطة بدقة بنشاطات عضوية ومشخصة بهذا الاتحاد؛ وهي، بصفتها صورة روحية، غير فاسدة ودائمة. وإذا ما أدّى خلل خطير في الوظيفة العضوية الى فسخ المركب الجوهري بين النفس والجسم، فإن النفس قادرة على مفارقة الجسم لتصبح نفساً مفارقة. والنفس المفارقة، التي تملك نشاطاً متناسباً مع طبيعتها، أي نشاطاً روحياً (فكر وإرادة) مشابهاً لنشاط الأرواح المحضة، تعرف ـ بفضل تصورات مستمدة من اللّه ـ النفوس الأخرى المفارقة والأرواح المحضة (الأقل كمالاً) والعالم الجسمي. وتتسع معرفتها لتشمل بعض الوقائع الفردية، بفضل ذكرى المعارف المستمدة في هذا العالم وبفضل العلاقات الشعورية التي تربطها مع أشخاص معينين، أو مع وضع خاص للّه. وهي، وإن كانت تمارس معرفة العلم النظري المستوعب خلال حياتها الأرضية وفق نمط جديد، فإنها لا تحيط بما يحدث على هذه الأرض، على الأقل إحاطة طبيعية.

يؤدي الوضع الأنطولوجي للجوهر الإنساني المخلوق، للوهلة الأولى، الى نتيجة غريبة: فبشكل عادي يعود الوجود، في مركب مادة ـ صورة، الى المركب من حيث هو كذلك؛ أما في حالة الإنسان، المركّب من جسم ـ نفس، فإنّ الوجود يعود تماماً الى النفس، لأنها واقع روحي. ولّما كان يستحيل على الإنسان أن يملك وجودين متميزين عن بعضهما البعض (وجود المركب ووجود النفس)، لذا فإن المركب يشارك في وجود النفس. والإنسان، بصفته روحاً مجسّدة، معرض للألم وللموت، وهذا ما يحملنا على طرح السؤال التالي: لماذا لم يقتصر الخالق على خلق أرواح محضة لا تتألم ولا تفنى؟ الجواب يكمن في أن نظام الكون، لكي يكون تاماً، يجب أن يتضمن نوعاً واقعاً على حدود عالم الأرواح وعالم الأجسام، هو النوع الإنساني. وهكذا فإنّ الوضع الإنساني، رغم ضعفه وعرضيته، يحقق، في فلسفة الأكويني، قيماً عديدة أصلية لا تستطيع أن تجد مكاناً لها في عالم الأرواح المحضة. العالم الجسمي هو، إذاً، كلياً في خدمة الإنسان الذي يعطيه قيمته وسبب وجوده.

* * *

الإنسان، وهو على هذه الأرض، قلق بشكل مستمر على مصيره الأخروي، ويسعى دوماً الى الكمال وإلى نوع من الخير السامي النسبي اللذين لا يمكن أن يتحققا بالنظر وحده، بل لا بدّ من تدخل العمل أيضاً، أي الفلسفة الأخلاقية. ولكن كيف يتوصل الإنسان الى هذا الكمال وإلى هذا الخير؟ هل يكفي التأمل، أي النشاط العقلي الأكثر سمواً في الإنسان، للوصول الى هذه الغاية، كما اعتقد ذلك أرسطو؟ التأمل، برأي الأكويني، غير كافٍ ولا يمكن أن يتحقق على هذه الأرض، لأنّه، من ناحية، ليس لدى معظم الناس لا الوسائل ولا الوقت الضروري للوصول الى الحياة التأملية، ومن ناحية ثانية، حتى هؤلاء القادرون على ذلك لا يفلتون من تبعيات الحياة الإنسانية بما فيها الموت. فالسعادة التامة موجودة، إذاً، في الحياة الأبدية، ومشروطة باستقامة الإنسان الأخلاقية لحظة موته. فإذا وجد الموت الإنسان في حالة استقامة أخلاقية، فإن النفس المفارقة ستكون في حالة اتساق تام مع نظام الخلق وإرادة الخالق، وبالتالي سيكون تأملها للنظام الكلي مصدراً لسعادة روحية متناسبة مع كيفية ارتباطها مع الخير الأرضي. أمّا إذا وجدها على غير ذلك، فإنّ هذا سيؤدي الى حالة من عدم الاتساق وبالتالي من التعاسة. فأفعالنا الحرة تكون جيدة أو سيئة أخلاقياً، بحسب إسهامها في الوصول أو في عدم الوصول الى الغاية النهائية. وهكذا تبدو الحياة الحاضرة تهيئة واستعداداً للحياة النهائية.

ولكن أليس للإنسان، وهو على هذه الأرض، رغبة طبيعية لمعرفة اللّه في ذاته معرفة حدسية حقيقية عقلية؟ ألا يمكن اعتبار كل ما نفعله في هذا العالم وسيلة للوصول الى الغاية النهائية؟ يقتبس الأكويني الأفكار الأساسية للأخلاق الطبيعية عن أرسطو. فمن الأخلاق النيقوماخية يأخذ الفكرة القائلة: إن إرادتنا تنزع نزوعاً طبيعياً وعفوياً نحو الخير الذي هو غايتها، والفكرة القائلة إن حريتنا في الاختيار ليس قوامها أن نختار غايتنا، وما هي بحرة، بل ان نختار، بالتروي وأعمال

العقل، الوسائل التي تؤدي بنا الى هذه الغاية. ينبغي إذاً أن يكون هناك نور طبيعي يهبنا مقدمات استدلالاتنا العملية. ويتجلّ هذا النور في القانون الأزلي الذي هو عبارة عن وضع Habitus طبيعي وثابت ينقسم الى قواعد جزئية، ومنه تنبع استقامة الإرادة. وما الفضائل إلاّ عادات مكتسبة، مصدرها قدرتنا على اختيار أحسن الوسائل بفضل حريتنا في الاختيار. فالعادات التي تنزع الى الفعل الحسن تسمى الفضائل، وتلك التي تنزع الى الفعل السيىء تسمّى الرذائل. وتفترض هذه النظرة أن شرائع الأخلاق والقانون مبنية على أساس عقل اللّه الذي له بالذات تخضع إرادته. بيد أن ذلك النور الطبيعي لا يقدم أية وسيلة للترقي الى الفضائل العليا، الى المحبة وسعادة المصطفين التي لا قوام لها سوى معرفة اللّه. وهذه السعادة مستحيلة في الحياة الدنيا، وهي وحدها القادرة على إشباع الرغائب البشرية كافة.

والآن كيف رأى الأكويني الأخلاق الخاصة، كأخلاق الفرد وأخلاق العائلة وأخلاق الدولة؟ بحث الأكويني في العائلة وبشكل خاص في الزواج، وكذلك في الحياة الاجتماعية والسياسية بدراسة العدالة والحق والقانون. سنذكّر هنا بمذاهبه الأكثر أصالة.

لمّا كان الإنسان بمفرده لا يستطيع تلبية جميع حاجياته، فإنه من الطبيعي أن يعيش في المجتمع بالتعاون مع غيره. والمجتمع الطبيعي والأساسي الى أقصى الحدود هو العائلة التي فيها يتّحد رجل وإمرأة للتعاون فيما بينهما، وبشكل خاص لضمان الحفاظ على النوع، بالإنجاب وتثقيف الأولاد. والقانون الطبيعي يتطلب أن يستمرّ اتحاد الزوجين، على الأقل، حتى إكمال تربية الأطفال؛ ويفرض - وإن كان بالحاح أقل - عدم فسخ الزواج، بسبب نتائج الطلاق الخطيرة. أمّا تعدّد الأزواج فيجب أن يدان حكماً، لأنه يجعل الأبوة غير أكيدة. وبالنسبة لتعدّد الزوجات، فرغم أنه غير مناقض للمبادىء الأولى للقانون الطبيعي، لأنه لا يعرّض للخطر الغاية الرئيسية للزواج، أي الإنجاب، فإنه متناقض للمبادىء الثانوية للقانون الطبيعي، لأنه يعرّض للخطر الحب الزوجي، السلام داخل العائلة، كرامة المرأة وتربية الأطفال، هذا وقد أعطى الأكويني السلطة، داخل العائلة، إلى الرجل، لأنه الأقوى جسمياً، ولأن العقل يسيطر فيه أكثر من المرأة.

تتحد العائلات لتشكل المدينة، وتنتظم المدن في مقاطعات تجد وحدتها في الدولة، وهي المجتمع التام، من حيث إنّه يكفي ذاته لتأمين خير المواطنين. فهدف المجتمع المدني الحصول على الخير المشترك الأسمى من الخير الجزئي، ومثله مثل الكل الأسمى من الجزء، والنوع الأسمى من الفرد. وعلى الفرد، في حالات معيّنة، أن يضحّي بنفسه لمصلحة بلده، وحتى تقديم حياته لأنقاذ وطنه وسلامته. ولكن يجب أن نفهم جيداً خضوع الفرد للجماعة: فالدولة ليست كياناً متميّزاً عن المواطنين مفارقاً لهم؛ والخير المشترك ليس خير هذا الكيان، الذي لصالحه تنتظم الأفراد وسائل بقصد الغاية، وإنّما هو، في الواقع، خير الأشخاص الذين يعيشون حياة جماعية. فخير الجميع، هو، أيضاً، خير كل واحد. وعلى الدولة، إذا ما تناقضت المصلحة الجزئية للأشخاص مع هذا الخير المشترك، التوفيق بينهما وفق قواعد العدالة. وبالنسبة للتضحيات الشخصية التي تطلبها الدولة للحفاظ على الجماعة، فإنها شرعية، لأن المواطن، بقبوله بهذه التضحيات لسلامة الأمة ونجاتها، يحقق تماماً غايته الأخيرة الشخصية.

بيد أنّ المجتمع المدني لا يستطيع الاستمرار بدون السلطة التي تبحث عن الخير المشترك عن طريق احترام الحق والعدالة. والحق هو موضوع العدالة التي هي فضيلة تحملنا على إعطاء كل ذي حق حقه، أي أن نحترم، في علاقاتنا مع الآخرين، حقوقهم. وهنا علينا أن نميّز الحق الطبيعي الذي أملته علينا طبيعة الأشياء من القانون الوضعي الناجم عن اتفاق. وحق الناس، الذي هو الحق الوضعي المشترك تقريباً بين كل المجتمعات الإنسانية، مكوّن من اتفاقات استنتجها العقل المشترك بين كل الناس، بشكل تلقائي، من الحق الطبيعي. فالتمتع بخيرات الأرض، وفق احتياجاتنا ومتطلباتنا، هو حق طبيعي، وإلاّ لاستحالت الحياة الإنسانية. وبالنسبة لحق التملك الشخصي، فإن العقل يوصي به، لأنّ تملك الأشياء تملكاً مشتركاً يؤدي الى نتائج خطيرة، من خلافات، وإخلال في الأمن، وعدم الحفاظ على الملكية الجماعية. أمّا فيما يتعلق بفضيلة العدالة، فلا بدّ من التمييز بين ثلاثة أجناس من العدالة: عدالة تنظم علاقات الأشخاص فيما بينهم، وعدالة تنظم علاقات السلطة مع المواطنين، وعدالة تنظم علاقات المواطنين مع السلطة.

والآن ما أفضل شكل للحكومة بنظر الأكويني؟ فضّل الأكويني النظام الملكي الذي يضمن أكثر من غيره وحدة الشعب والأرض. بيد أن المملكة لم تُجعل للملك، «بل جعل الملك للمملكة». فالملك ليس لسلطانه من مبرّر آخر للوجود سوى طلب خير المجموع؛ فإن ضحّى بصالح رعاياه لصالحه الخاص، حُلَّ هؤلاء من أي التزام تجاهه وكان من حقهم أن يعلنوا خلعه. لذا لا بدّ من أن يساعد الملك في إدارة دفة

البلاد مجلس استشاري منتخب من الشعب. ولمّا كان القانون الإلهي، بنظر الأكويني هو الذي «يدل على الخير الحقيقي، وتعليمه يعود الى الكنيسة»، فإن من حق الكنيسة أن تحرم الملوك وتخلعهم. وهكذا فإن دولة الأكويني العقلانية لا يمكن أن تكون إلاّ دولة مسيحية تترك للسلطة الزمنية استقلالاً ذاتياً يناظر ذاك الذي يتركه اللاهوت للفلسفة العقلية. وهذا الضرب من التيوقراطية المعتدلة يباين بقوة التيوقراطية المتشددة التي دعا إليها الناسك الأوغسطيني جاك الفيتربي الذي وقف، وفق الروح الأوغسطينية، موقف المعارضة من المطامع المتنامية للأنظمة الملكية القومية.

وصفوة القول إن الأخلاق، عند الأكويني، عقلانية، إذ إنها ترى في العقل مرشداً للفعل الأخلاقي، وفي التأمل العقلي غاية أخيرة للنفس الإنسانية في الحياة الأبدية. إنها ليست أخلاقاً مُتعيّة Hédoniste، كتلك التي قال بها الأبيقوريون، فهي لا تعتبر اللذة والشهوة خيراً سامياً وغاية أخيرة. وهي كذلك ليست أخلاق ترفّع Désintéressement، لأنها تعتبر ابتغاء السعادة عملاً طبيعياً وشرعياً. فحيازة الغاية الأخيرة، على طريق العقل، ترافق التمتع في هذا الخير، وهذا التمتع هو الفعل التام للنزوة العقلية. وأخيراً فإن هذه الأخلاق أخلاق إلهوية Théocentrique، تعتبر اللّه نقطة الانطلاق في الفلسفة الأخلاقية، أي أنّ اللّه هو المبدأ المفارق للنظام الأخلاقي، والأساس الأخير للالتزام، والمثيب عن الخير والمجزي عن الشر. وبكلمة واحدة يجب أن تُدرك الغاية النهائية الطبيعية للنفس الإنسانية، كما يُدرك التأمل السعيد للنظام الكلي ولعلته المفارقة.

* * *

لكي نحكم بعدل على فلسفة الأكويني، لا بدّ من وضعها في إطارها التاريخي. فالفلسفة المسيحية كانت، في القرن الثالث عشر، مسرحاً لأزمة عقلية لم يسبق لها مثيل: فمن ناحية، أخذت الفلسفات الملحدة تظهر بشكل قوي، بدءاً من منتصف القرن الثاني عشر، وتشكل خطراً واقعياً على العقيدة الدينية، لا سيّما في كليات الفنون المتحررة أكثر من غيرها؛ ومن ناحية أخرى، بدأت الأرسطية، المنتشرة في وسط الجامعات الناشئة وحتى في كليات اللاهوت، تشكل تهديداً جدياً على الفكر المسيحي. أما المسيحية نفسها، فكانت خاضعة لنظام لاهوتي، دون أن يكون لها أية فلسفة تستحق هذا الاسم، ولم تدرس في مدارسها العلوم الفلسفية باستثناء المنطق. وفي هذا الجو، حاول القديس توما تخصيص المسيحية بفلسفة عقلانية، هي الفلسفة التومائية، بحيث يعاد النظر في دراسة المسائل اللاهوتية المتعددة على ضوئها. والواقع أن الأحوال التاريخية كانت مؤاتية لهذا الاسهام الفنّي الكبير: فقد وجد الشاب الدومينيكاني نفسه على ملتقى كل التيارات الفكرية الآتية من العصور القديمة الوثنية والمسيحية، ومن ثمّ القرون الوسطى البيزنطية والعربية واللاتينية. فقد التقت للمرة الأولى في جامعة باريس، التي كانت آنذاك، العاصمة الفكرية للمسيحية، الأفلاطونية والأرسطية ـ الهلينية والعربية ـ والوثنية والمسيحية. وقد استطاع الأكويني، ذو الثقافة المدهشة والشاملة لكل العلوم والآداب المتوفرة آنذاك، الاستفادة من هذه المصادر الغزيرة والمتنوعة.

تبنّى القديس توما، بجرأة، القضايا الأساسية للأرسطية، وأعاد صياغتها في صفائها ونقائها الأصليين. وأمانته لفلسفة أرسطو قادته الى معارضة أفلاطون في أغلب الأحيان، وحتى معارضة القديس اوغسطينوس، دون أن يناقضه علانية. ومع أنّه اقتبس من ابن سينا وابن رشد الكثير من المفاهيم الفلسفية، فإنه لم يكتفِ بإسنادها الى أرسطو، بل وجّه إليهما ـ وعلى غير حق في أكثر الأحيان ـ انتقاداته اللاذعة. كما أنّه عارض الفيلسوف اليهودي سليمان بن جبرول والراهب الفرنسيسكاني بونافنتورا. وتعتبر شروحاته المتعددة حول أرسطو أعمالاً رائعة لا مثيل لها، لأنها تعبّر عن تعمق دقيق في النصوص الغامضة، في أغلب الأحيان، بسبب اقتضابها المتطرف. أمّا إذا كان النص قابلاً للنقاش في فحواه الأدبي، فكان توما يشرحه، بحيث يأتي متوافقاً مع الفكر المسيحي، دون أن يأخذ بالحسبان المواقف الأساسية للأرسطية. وهكذا فقد أسند الى أرسطو مذهب الخلق وخلود النفس الإنسانية الفردية.

إن ما كان يبدو عند الأكويني سينوياً أو رشدياً أو أرسطياً أو أفلاطونياً، أخذ معنى جديداً بدخوله في مذهبه الخاص مرتدياً ثوباً مسيحياً محضاً. إنّ إله القديس توما ليس الفعل المحض للفكر الذي ترأس عالم أرسطو، وليس العقل الذي يفيض عنه العالم (ابن سينا)، أو المبدأ المتحد به (ابن رشد)، وإنّما هو الفعل المحض للوجود الذي خلق العالم من العدم. وكل فرد في هذا العالم المخلوق، الذي هو بنية مركبة من قوة وفعل، ومن جوهر، ومن قوى وعمليات مختلفة، يأخذ وحدته من الفعل الخاص للوجود. وهو، بهذا الفعل، كل هذه الأشياء معاً، ويعمل باستمداده قوة العمل من هذا الفعل الوجودي، دون توقف، ليكتمل وفق قانون ذاته وبجهد متواصل ليلحق بعلته الأولى التي هي اللّه. وبتجاوزه هكذا الأرسطية، إضافة

الى رفضه فكرة الوسائط في الخلق التي قال بها ابن سينا، وفكرة ابن رشد في وحدة الوجود، أدخل القديس توما في التاريخ فلسفة هي، بجوهرها الأكثر خصوصية، غير متطابقة مع أي من أنظمة الماضي، وتبقى بمبادئها، منفتحة باستمرار على المستقبل.

إذا كانت مؤلفات القديس توما قد أثارت اعجاباً متحمساً عند بعض التلامذة، فقد كانت أيضاً موضوع نقاش وجدال عنيفين. ورغم كتاباته ضد الرشدية والرشدية اللاتينية، فقد تطورت معارضة عنيفة ضده، وتألب عليه الفرنسيسكان أنصار التقاليد، وممثلو اللاهوت الأوغسطيني التقليدي، وفريق من أعضاء رهبنته الذين نشأوا على الأوغسطينية قبل ظهور التومائية. فهذا هو اتيان تمبيه E. Tempier، أسقف باريس، يصدر في 7 آذار 1277 ثبتاً بمئتي وتسع عشرة قضية حظّر تعليمها، منها اثنتا عشرة تعود الى الأكويني. وكانت أكسفورد مركزاً آخر للمعارضة، فقام، في العام نفسه، روبرت كيلواردبي R. Kilwardby، رئيس أساقفة كنتربري، وحرم تعليم فلسفة الأكويني. ثمّ تابع خلفه جوهن بيكهام J. Peckham، السياسة عينها مؤكداً أن ليس هناك من أمور مشتركة بين مذهبه الفرنسيسكاني ومذهب الأكويني إلاّ أسس الإيمان. وقد أعلن الفرنسيسكاني غيوم دي لامار G.de la Mare، عن وجود 117 خطيئة مستنتجة من كتابات الأكويني. والواقع أن التهديد بالحرم الذي رافق الأمر الصادر في 7 آذار 1277 قد أوقف بشكل ملموس تقدم التومائية في باريس، لأن عدداً من مذاهبها بدت مشبوهة بسبب تشابهها مع المذاهب الأرسطية الهرطقية. وكان لا بدّ من تطويب الأكويني قديساً عام 1323 لانهاء هذه المعوقات. فدخلت فلسفة الأكويني حلبة التاريخ من بابه العريض. وتحولت النجاحات المؤقتة التي حققها خصومه ضده لمجده في نهاية المطاف.

رغم ما لاقاه مذهب الأكويني من معارضة، فإنه استمال إليه الكثير من التلاميذ، ليس فقط داخل رهبنته، وإنّما أيضاً داخل أوساط مدنية ودينية. وأثّرت فلسفته في مجالي الفلسفة واللاهوت حتى انه يستحيل وجود أي موضوع، في هذين المجالين وبشكل خاص في مجال الانطولوجيا، لم يتأثر بها. وبقبول القديس توما تماماً للانطولوجيا الأرسطية للجوهر، أكّد بقوة قضيتين أساسيتين: الأولى، تحديد الفرد على أنّه صورة محضة، في حالة الموجودات غير المادية، وعلى أنّه اتحاد المادة مع الصورة، في حالة الموجودات المادية، والثانية؛ اعتبار الصورة، ضمن إطار الجوهر، الفعل السامي والوحيد الذي يحدّد هوية الفرد. وهكذا قبل الأكويني بوحدة الصورة الجوهرية في المركب، حتى ان النفس العاقلة هي فعل الصورة الوحيدة للجسم الإنساني. وقد أقلقت هذه القضية كل من لم يدرك أنّ خلود النفس، هو أمر ممكن. ومن بين التومائيين، الذين انحازوا لمذهب وحدة الصورة في المركب، الدومينيكاني جيل دي ليسين G. de Lessine، المتوفى بعد 1304. إنّه دافع، في بحثه **وحدة الصورة**، عن أن لكل جوهر فردي صورة واحدة تعطيه وجوده النوعي وتحدده بصفته جوهراً له ذات محددة نوعياً. وكذلك دافع بارتلمي دي لوك B. de Lucques، المتوفى عام 1326، عن الأكويني حول هذه النقطة.

ومن بين المؤيدين لتوما، الدومينيكاني الأكسفوردي توماس دي سوتون T. de Sutton، شارح المقولات والتحليلات الأولى، والذي دافع، في مؤلفه **مسائل متفرقة**، عن مذهب المعلم ضد مذهب دان سكوت. وقد ترك لنا أيضاً، من جملة ما تركه، بحثين: الأول، في **خلق الصورة الجوهرية**، والثاني في **تعددية الصور**، مخصّص بشكل خاص للدفاع عن المذهب التومائي في وحدة الصورة ضد هنري دي غان H. de Gand. وقد قال، كالأكويني، بالتمييز الواقعي بين الذات والوجود في الأنطولوجيا، وبالتمييز بين النفس وقواها في علم النفس؛ ولكنّه خالفه في موضوعه انفعالية العقل، إذ إن المعقول، برأيه يكفي في ذاته، دون أي فاعل آخر، لأن يتمثّله العقل. لكن كيف يمكن لانفعالية العقل هذه، التي نلاحظها أيضاً عند غود فورا دي فونتان G. de Fontaines، أن تتوافق مع ما علّمه سوتون حول العقل الفعّال؟ لا بدّ، للإجابة عن هذا السؤال، وبالتالي لمعرفة إن كان سوتون قد تمسك تماماً بأفكار الأكويني، من دراسة موضوع انفعالية العقل دراسة معمّقة. وهذا ما لا يمكن أن نقوم به هنا.

وكذلك نذكر هرفي دي ندلك H. de Nédllec، الذي انتخب رئيساً عاماً لرهبنة الدومينيكان عام 1318 والذي دافع عن الأكويني، ضد منتقديه من داخل رهبنته ومن خارجها، وانحاز إليه، ضد جاك دي ميتز J. de Metz وديران دي سان بورسان D. de S. Pourçain. ومع أنّه تأثر الى حد كبير بالأكويني، فإن هذا التأثير يتلاشى، أحياناً، من كتاباته، بفعل تأثيرات أخرى، في بعض النقاط المهمة، حتى أننا نتردد في تحديد المدرسة التي يمكن تصنيفه فيها. والواقع أنّ هرفي افترق عن التومائية المحضة في ثلاث نقاط مهمة على الأقل: أولها، أنه بتمييزه الوجود الذاتي لفعل التعقل من الوجود الموضوعي للشيء المعروف، وضع الأساس الواقعي للكليات في المماثلة القائمة بين أفراد النوع الواحد، وأسند الى هذه المماثلة وحدة

معينة عددية. ومع أن الكليات، عند هرفي، ليست موجودات واقعية، بل إنّ وحدتها لا توجد إلاّ في العقل، يبدو أنّ المماثلة التي تؤسس هذه الوحدة توجد في الأشياء عينها، وهذه طريقة لتحقيقها. وثانيها، يتعلق بمسألة التشخيص، إذ تجاوز هرفي مذهب الهوية السكوتية ومذهب الأكويني في التشخيصية، ليعلن أنّ السبب الخارجي لتعددية الأنواع والأفراد هو العلة الفاعلة. والعلة التي تميّز كل فرد عن الآخرين هي ذاته الخاصة، أمّا أعراض كل فرد فتتميّز بالأفراد عينها التي تعود إليها هذه الأعراض. وثالثها، يتعلق بالتمييز الواقعي بين الذات والوجود، الذي قال به الأكويني ورفضه هرفي في كتابه **مسائل الوجود والذات**. والواقع أن مذهب هرفي لم يدرس، كما يقول جلسون، إلاّ «بشكل غير كامل، والتعاليم التي تعطى حول هذا المذهب متناقضة أحياناً. وعلى كل حال، فإن تومائيته لا يبدو أنّها كانت كثيرة الدقة».

أصبحت المدرسة اللاهوتية الدومينيكانية، بعد عدة سنوات من موت الأكويني، خاضعة لمذهبه، ودافعت عنه بعنف ضد هجمات المحافظين. وتأثير المعلم الفقيد استمال أيضاً مجموعة من اللاهوتيين الذين أوكلوا لأنفسهم مهمة الإبقاء على مذهب الأكويني وصيانته. ومن بين هؤلاء التومائيين نذكر: برنارد دي لاتري B. de la Treille، المتوفى عام 1292؛ برنارد دي أوفرني أو دي غانات B. d'Auvergne أو Ganat المتوفى عام 1336، بيير دي لابالو P. de la Palu، المتوفى عام 1342؛ جان دي نابل J. de Naples، المتوفى بعد عام 1336. ومن الملاحظ أن تأثير التومائية لم يكن متجانساً جغرافياً. فقد كان قوياً جداً في فرنسا وفي إيطاليا، وأقل قوة في انكلترا، ويبدو أنه كان ضعيفاً في ألمانيا، حيث إنّ التيار الرئيسي اتبع بالأحرى اتجاه العلم الروحاني التأملي السائد في القرن الرابع عشر، الذي كان يقوده البيرتو الكبير.

وإضافة الى هذه المجموعة من المفكرين، هناك مجموعة أخرى طرحت مسائل أعقد من مسائل المجموعة الأولى، فحالة الراهب الأوغسطيني الحبيبي جيل دي روم J. de Rome، الذي اعتبر خلال مدة طويلة من التومائيين، تبيّن جداً نسبية هذه التصنيفات. إنّه كدي فونتان ودي أوفرني وغيرهما من مفكري نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر الذين لو لم يتأثروا بتعاليم الأكويني لما كانوا قد توصلوا الى ما كانوا عليه. وجيل، الذي أصبح مذهبه منذ عام 1287 المذهب الرسمي لرهبته، ترك نتاجاً غزيراً ومتنوعاً لم يستوعب التاريخ مضمونه حتى الآن. اعتقدت فئة من المفكرين أن نظامه الفلسفي اللاهوتي يقوم كلياً على أسس أرسطية تومائية؛ واعتقدت فئة ثانية أنه قاوم التومائية؛ بينما اعتقدت فئة ثالثة أنه تابع طريقه الخاص بكل بساطة دون أن يكون مع هذا أو ضد ذاك. ومهما يكن من أمر هذه الآراء، فإنه دافع مع الأكويني عن التمييز الواقعي بين الذات والوجود، وكان له مع هنري دي غان مجادلة كتابية طويلة ودقيقة حول هذا الموضوع. ومع أنّ جيل، كالأكويني، يؤكد هذا التمييز، فإنه يؤكده بتعابير مختلفة الى حدّ ما عن تعابير الأكويني. ويعتقد جلسون - وعلى حق - أنه ليس من المؤكد أن للتمييز المعنى نفسه في المذهبين: بالنسبة للأكويني، يتميّز الوجود واقعياً عن الذات بصفته فعلاً متميزاً عن الصورة؛ أما بالنسبة لجيل، فإن الوجود والذات هما شيئان ويتميزان بهذه الصفة. وهذا ما يحملنا على القول إن مذهب جيل يستمد أسسه من روح مغايرة كلياً لروح الأكويني.

وكذلك فإن جيل، باستناده الى أفلاطونية بروكليس، عاش في عالم من الصور المعقولة ليست مجردة بالمعنى التومائي للتعبير. ويكفي أن يحرك العقل الفعّال المخيلة والعقل الممكن وينيرهما حتى يفعل الأول في الثاني ويحدث النوع المعقول. وهكذا فإن العقل الفعّال يتصرف هنا بصفته نوعاً من صورة العقل الممكن. والواقع أن العلاقات المتعددة بين الأكويني وجيل، كما أشار إليها دنيس لي شارتري D. le Chartreux، تدل على وجود علمين لاهوتيين غير متناقضين ومتميزين عن بعضهما البعض. ولكن هل يمكن إنكار أنهما يتفقان حول عدة نتائج مشتركة،؟ قطعاً لا، ولكن حتى حول مسألة وحدة الصورة، لم يدافع جيل إلاّ عن أطروحته الخاصة، رغم أنه اعتمد كثيراً على العلة التومائية. وإن أريد بأي ثمن اعتباره تلميذاً للأكويني، لا بدّ من القول إنّه كان أحد هؤلاء التلاميذ الذين كانوا يعتقدون أنّ المعلم كان على حق وأول من عرف لماذا.

وما أن بدأ تأثير عصر النهضة حتى أخذت الفترة الأولى من التومائية بالانتهاء في شمال إيطاليا مع بورتولومي دي سبينا B. de Spina وكريستومو جافلي C. Javelli، وفرانسوا سلفستروس الفيراري F. Sylvester وكاجيتان Cajetan. المفكران الأخيران، اللذان شرحا على التعاقب **الخلاصة اللاهوتية والخلاصة ضد الأمم**، كانا صديقين وخصمين معاً، وبشكل خاص في موضوع ميتافيزيقية التمثيل Analogie. وكلاهما استجاب لنشاط الرشدية اللاتينية المتجدّد، وهذا ما أدّى الى تماسك مدرستهما داخلياً. وكاجيتان 1468-1534، الذي كان رئيساً عاماً في سلك الرهبنة الدومينيكانية، ثمّ

كاردينالاً في مرحلة لاحقة، تفوق في تحليلاته البارعة، وتمتع بقدرة غير عادية على متابعة التجريد الدقيق. وقد انتهى به نقده لمذهب دان سكوت الى مشكلة التمثيل، أي الى استعمال الأسم نفسه للإشارة الى موضوعات مختلفة، بشكل يجاوز مجرد ازدواج المعنى أو المعنى المجازي. وقد ميّز بين نوعين من التمثيل: تمثيل الحمل الذي يقوم على رابطة سببية، وتمثيل التناسب، الذي فيه يحمل مدركان متشابهان، من حيث النسبة، على جميع أطراف التمثيل حملاً صورياً. والنوع الثاني وحده، فيما يرى كاجيتان، هو الذي يُعنى بمستلزمات التفكير الميتافيزيقي. والواقع أن منزلته، في المدرسة، أتت في المرتبة الثانية بعد الأكويني نفسه، ولم يكن في قضايا معينة أرسطياً أكثر من كونه تومائياً.

* * *

أما الفترة الثانية، فإنها رافقت العصر الذهبي لاسبانيا، ولكنها أخذت بالتلاشي والانحطاط عندما فشلت في التكيف، خارجاً عن حدودها، مع مفاهيم العالم المتوسع. ففي القرن الخامس عشر طوّر دومينيك دي فلاندرس D. de Flanders، العرض التومائي للميتافيزيقا، كما شارك بطرس كراكت دي بروسل P. C. de Brussels، معلم فرانسيسكو دي فيتوريا (أب القانون الدولي)، في تأسيس جامعة سالامنكا في اسبانيا، التي تدخلت مع الحكومة الاسبانية لتلطيف السياسة الاستعمارية. ومن سمات التومائية في هذه الفترة أن مفكريها هجروا الزوايا المعقدة للقرن الخامس عشر السكولاستيكي نحو فنّ متميز بدقة الزخرفة وباصطناع الأشكال المنحرفة أو الملتوية. كما أنهم، في الوقت نفسه، أتخذوا من المنطق الصوري الأرسطي آلة كافية لمجادلاتهم ومناقشاتهم، مهملين بذلك كل التحسينات الطارئة عليه. ومع أنهم كانوا مشهورين، فإن القضايا اللاهوتية التي نظروا فيها، كعلاقات النعمة مع حرية الإرادة، أدّت الى إطالة النقاش الفلسفي.

ومن بين مفكري التومائية الذين يستحقون الدراسة، في القرن السادس عشر، يمكننا أن نذكر من رهبنة الدومينيكان الأسماء الآتية: ملشيور كانو M. Cano في المنهج العلمي؛ بارتولوميو دي مدينا B. de Medina، دومينيك دي سوتو D. de Soto، ومارتن دي ليدسما M. de Ledesma، في نظرية الأخلاق؛ ودومينيك بانز D. Banez، الذي أُعجب به كثيراً لتومائيته الراقية في الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي. والمفكر الذي كان معروفاً في ذلك الوقت هو اليسوعي واللاهوتي الاسباني فرنسيسكو سواريز F. Suarez, 1548-1617، الذي يقع على عاتقه إحياء الفلسفة المدرسية. هذا الإحياء، الذي حدث خارج العصور الوسطى وعقب عصر النهضة، أخفق في الاستمرار، لأنّه لم يستطع مسايرة نهضة العلم الحديث. ومع هذا، أصبحت التومائية، بالشكل الذي أخذته لدى سواريز تدرّس في كل مكان، واستطاعت أن تحلّ، حتى في جامعات الأقطار البروتستانتية، محل مذهب ميلانختون (اللاهوتي الألماني صديق لوثر). ومع أن تومائيين متزمتين عدّوا سواريس انتقائياً وإنه أتمّ وضوحه بالحقائق العينية والفكر معاً، فقد كان مدهشاً باتساع اهتماماته وبتنظيم كتاباته الضخمة. وكان اليسوعيون، آنذاك، يشغلون الطليعة في الثقافة العليا، وكانوا، في كل المجالات، الأكثر اطلاعاً على الأبحاث العلمية المعاصرة. وقد بدأت تدرس الفلسفة بشكل مستقل عن اللاهوت.

أمّا في نهاية القرن السابع عشر، فقد كانت التومائية مهمة فقط في مراكز التعليم الكنسي، حتى إنها أصبحت جزءاً من الكنيسة الرسمية. وما يعبّر عنها في ذلك الوقت مكتبة كاساناتا Casanata، في روما إضافة الى مركزين للتأويلات التومائية. وكانت الفلسفة التومائية تدرّس كمدخل نقدي للدراسات اللاهوتية. وفي هذه الروح كتب، في ميلانو، انطوان غودن A. Goudin كتابه **المعبِّر** 1676، الذي طبع أربع عشرة طبعة حتى عام 1744. كما كتب سلفاتور روزيلي S. Roselli في روما عام 1777 ستة أجزاء من **الخلاصة الفلسفية**، جواباً عن الوعد الدومينكاني المتكرر لمذهب الأكويني الذي قدّمه الأب العام جوهن توماس بوكسادورس J. T. Boxadors. وكلا العملين أثرا في نهضة التومائية في نهاية القرن الثامن عشر. والواقع أنه لم يشارك في حوار الفلسفة، بدءاً من ديكارت وحتى هيغل، إلاّ القليل من التومائيين الذين لم ينظروا الى كتابات المدارس الفكرية إلاّ من زاوية محدّدة خاصة بتاريخ الفلسفة. والواقع أن الفلسفة المدرسية التي نشأت في العصر الوسيط اندثرت تدريجاً خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر نتيجة لاخفاقها في متابعة تطور العلوم التجريبية، والنظرة الجديدة الى نظرية المعرفة.

* * *

ظهرت فكرة العودة الى التومائية الأصلية، كرد فعل ضد السكولاستيكية الانتقائية التي كانت مسيطرة في المدارس الفلسفية الكاثوليكية، في نابولي، منذ منتصف القرن الثامن عشر. ولكنّ الحاجة الى إعادة بناء الفكر الكاثوليكي انتشرت أكثر في بداية القرن التاسع عشر على أثر الاضطرابات التي

أحدثتها الثورة، والتهديد الذي حملته فلسفة كانط معها ضد الفكر التقليدي، أي ضد المذاهب الانتقائية المستعملة في الدراسات الاكليريكية. هذه المذاهب الانتقائية، التي كانت تنتقد كانطية جورج هرمس G. Hermes المتطورة، وهيغلية انطون غونتر A. Günther المتكيِّفة، وانطولوجية أنطونيو روسوميني A. Rosomini هي التي حملت جماعة من الأساتذة التومائيين، في بياسنزا ونابولي وروما، على إعادة النظر في تركيبة توما الأكويني الفلسفية. أمّا أعضاء الرهبنة الدومينيكانية أنفسهم، فقد ظلوا أمينين على فكر الأكويني متقيدين بحرفية النص، وكانوا ـ باستثناء رهبنة اسبانيا وجنوب إيطاليا ـ قد، تبددوا في كل الأمكنة خلال الأزمنة المضطربة بعد الثورة الفرنسية. وفي بداية القرن التاسع عشر حثّ الكاهن ڤنشنزوبوزتي V. Buzetti، أحد المحاضرين المغمورين في إحدى مدارس اللاهوت في بياشترا، الشقيقين سيرافينو ودومينيكو سوردي S. et D. Sordi، اللذين دخلا فيها بعد الرهبنة اليسوعية، وغيوسبي بيكي G. de Pecci، شقيق ليون الثالث عشر، للعمل معاً على إعادة بناء التومائية. ثم التحق بهم، لتحقيق هذه المهمة، غاتانو سانسفيرينو G. Sanseverino بنابولي، الذي قدّم للنشر، عام 1853، الفلسفة المسيحية، المكوّن من خمسة أجزاء. وقد دعمت المجلة اليسوعية المتنفذة الدورية سيفيليتا كاثوليكا **Civilita Cattolica** جهود هذه الحركة التي اتضحت وتأكدت مع القرارات الصادرة عن أول مجلس فاتيكاني 1869-1870، ومع تعاليم استاذين كبيرين، هما ماتيو ليبراتوري M. Liberatore من إيطاليا، وجوزيف كلويتغن J. Kleutgen من ألمانيا، وكذلك مع ارشادات ونصائح كاردينالين من الدومينيكان، هما كورسيكان توماس زيجليارا C.T. Zigliara وسبانيارد زيفرين غونزالس S.Z. Gonzales.

بيد أن تطور التومائية بقي بطيئاً خلال القرن التاسع عشر إلى أن أصبحت الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية بموجب **الرسالة البابوية** Aeterni-Patris التي أصدرها قداسة البابا ليون الثالث عشر في 4 آب 1879. وهذه الرسالة، التي دعت المفكرين الى العودة الى مذاهب الأكويني الأساسية بقصد مواجهة الاحتياجات الحديثة، أعطت الدراسات التومائية دفعاً حاسماً الى الأمام وأدت الى ظهور تيارات واسعة من الدراسات التاريخية والمذهبية تجاوزت حدود العالم الكاثوليكي، وحتى حدود الكهنوت الضيقة. ثمّ قام البابوات المتعاقبون بتعزيز هذه التوصية وتدعيمها، وهذا ما أربك، ليس فقط هؤلاء الذين لا يرتبطون بالرباط التومائي برباط وثيق، وإنما أيضاً التومائيين الذين لا يرغبون بالفلسفة ثابتة في الذهن وفق قواعد محددة مسبقاً.

الحركة التومائية ليست الحركة الفلسفية الوحيدة داخل العالم الكاثوليكي، بل هناك حركات أخرى يمكن أن تلخص جميعها، بما فيها الحركات التومائية، على الشكل التالي:

1 ـ الأوغسطينية؛ وهي اتجاه حدسي فعلي، وحتى في أغلب الأحيان براغماتي، ومن ممثليها جوهانس هاسن J. Hessen وبطرس فوست P. Wust.

2 ـ السكولاستيكية الجديدة أو الموقف التعقلي. وهنا نميّز ثلاث حركات:

2. آ. السكوتية، أي المدرسة الفرانسيسكانية.

2. ب. السؤاريزيانية، ومن مفكريها ب. ديكوك P. Descoqs، ل. فوتشر L. Fuetscher.

2. جـ. التومائية، وهنا نميز كما بيّن الراهب اليسوعي إريخ برزيوارا E. Przywara، ثلاثة اتجاهات:

2. جـ. 1. التومائية المحضة للمدارس الدومينيكانية.

2. جـ. 2. دراسة ولادة الفلسفة التومائية في القرون الوسطى بصفتها فلسفة مستقلة، كالدراسات التاريخية التي قام بها أهرل Ehrle، وغرابمان Grabman، وباومكر Bäumker، وجيلسون Gilson.

2. جـ. 3. وأخيراً سكولاستيكية جديدة مبدعة، هي نفسها تتبع اتجاهات مختلفة. وقد ميّز برزيوارا من هذه الاتجاهات اتجاهين رئيسيين، هما: الميتافيزيقا المسيحية والتومائية الجديدة. الأولى تعالج قضايا فلسفية يفترض اللاهوت حلاً لها، كالحقيقة ووجود العالم الخارجي وطبيعة النفس. وهذا هو موضوع أعمال غوتبرلت Gutberlet، والكاردينال مرسييه Mercier، وغيسر Geyser، وجملي Gemelli. وهذا الاتجاه، بحسب برزيوارا، مختلف الى حدٍّ ما عن التومائية الجديدة، ويصفه بالمولينية الجديدة. ولهذا الاتجاه قضيتان أساسيتان، وهما: «تعقّل الأشياء المفردة متقدم على تعقل الأشياء الكلية»، وهذا هو أساس «الواقعية النقدية» المقابلة «للواقعية الساذجة» للتومائية التي تعتقد إدراك الذوات في الأشياء المفردة. أمّا القضية الثانية، فإنها تقود الى ميتافيزيقا مؤسسة على الأشياء العينية وليس على المبادىء الأولى.

والواقع فإن التومائية، التي لم تخرج من إطار الأجواء الكنسية إلّا قليلاً، أخذت بعد الحرب العالمية الأولى تتجاوز هذا الإطار لتصبح، في كل مكان، عنصراً من العناصر الروحية الأكثر أهمية في عصرنا. ويؤكد الأب الدومينيكاني

بوخنسكي أنه لا توجد أية جماعة أخرى فلسفية، كالجماعة التومائية، تملك عدداً كبيراً من المفكرين ومراكز للأبحاث. ويضيف أن النشرة التومائية **Bulletin-Thomiste**، الناطق البيبليوغرافي باسم المدرسة، كانت تحتوي سنوياً، حتى الخمسينات، على 500 إعلان من كتب ومحاضرات. كما كان للمدرسة، حتى ذلك التاريخ، ليس أقل من 25 مجلة علمية تومائية.

إن إحدى سمات التومائية الجديدة هي الاستعداد أو الميل لفهم المؤثرات الناجمة عن خارج التقليد الخاص بها. والسمة الأخرى لها هي أنها لم تهتم بمسائل كنسية محضة، بل أحيت التعاليم الاجتماعية لقداسة البابا ليون الثالث عشر، إضافة الى أنّ عدة علمانيين ورجال دولة رجعوا إليها في تطوير ممارسة الديمقراطية المسيحية. فلا سلوك التأمل كان قد اقتصر على رجال الدين، ولا كان للتومائية، خلال السنوات الحديثة، رجل دين أكثر شهرة من اسمي جاك ماريتان واتيان جلسون العلمانيين. ومع أن التومائية الحديثة تحتكم، قبل كل شيء، الى الكثلكة، فإن انتماءاتها لم تكن بالضرورة كاثوليكية، أو حتى مسيحية. إنها، في الواقع تمثل صورة غير واضحة عن المطابقة والانسجام.

وللتومائية ممثلون ومراكز ابحاث في كل أنحاء العالم تقريباً، وبشكل خاص في فرنسا وبلجيكا. وأهم هذه المراكز: المعهد العالي للفلسفة في لوفان الذي أسسه، عام 1889، الكاردينال مرسييه، لسد الفجوة بين العلم الحديث والفلسفة، وبشكل خاص فيما يتعلق بمشكلة المعرفة. وقد قام جوزيف مارشال في هذا المجال بأعمال تستحق الذكر. أما الدومينيكان الفرنسيون، فقد أسهموا بشكل فعّال سواء في أبحاثهم النقدية عن الفلسفة التومائية، أو في جعلها في متناول مدارك الجمهور. ومجلاتهم الدورية، كمجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية، والمجلة التومائية، إضافة الى المعهد الكاثوليكي في باريس، تقدم أفضل دلالة على نشاطات المدرسة. ومن جامعة ميونيخ وجامعة مونستر Münster أتت أعمال مهمة. ومن الأسماء اللامعة، في الدول الناطقة باللغة الألمانية نذكر غالوس م. مانسر G. M. Manser، الكسندر هارفات A. Harvath، المؤرخ المعروف بفلسفة القرون الوسطى مارتن غرابمان M. Grabmann، أتوغير O. Geyer، وجوزيف موسباخ J. Mausbach. أما في إيطاليا، فهناك الجامعة الكاثوليكية في ميلانو، والانجيليكوم Angelicum في روما، وبرز من الشخصيات فيها ريجينا لدغاريكو لاغرانج R. G. Lagrange. وفي سويسرا برز في جامعة فريبورغ ي. م. بوخنسكي I. M. Bochenski، ر. فيلتي R. Welty، لويس برتراند غيغر L. B. Geiger، وماري دومينيك فيليب M. D. Philippe. وهناك تيار قوي من التومائية في ايدنبورغ Edinburgh، قام بتأسيس دعائمه أ. ي. تايلور A. E. Taylor. وفي السنوات الأخيرة تطورت المدرسة بقوة في البلاد الانكلوسكسونية وبشكل خاص في اكسفورد، كينت كيرك K. Kirke، وفي شيكاغو، مورتيمر أدلر M. Adler. وقدّم المعهد الوسيطي في تورنتو عملاً مميزاً. وهنالك كذلك مراكز مزدهرة للدراسات التومائية في الولايات المتحدة الأميركية (واشنطن وريغر فورست وسان لوي)، وفي كندا (مونتريال)، وفي استراليا (سيدني).

وفي الواقع، فإن التومائية الحديثة مدرسة بالمعنى الدقيق للكلمة، لها مشاكلها الخاصة، ومنهجها الخاص، وعدد من المذاهب التي علّمها ممثلوها المنتشرون في انحاء العالم. وهي تشبه في هذا الصدد الوضعية الجديدة، والمادية الديالكتيكية، والمدارس الكانطية الجديدة. ومع أنّ هناك بين التومائيين خلافات قوية في الرأي حول قضايا متعددة، فإنهم يبحثون فيما بينهم مجموعة من المسائل الخاصة نوعياً، إضافة الى المسائل الفلسفية المعاصر، في مؤتمرات يعقدونها دورياً وتتخللها مناقشات حادة وعميقة. ومن بين المؤتمرات الحديثة للمجتمع التومائي، نذكر المؤتمرات المخصصة للفنومنولوجيا 1932، ولما يطلق عليه الفلسفة المسيحية 1933، وللعلاقات بين الفلسفة وعلوم الطبيعة 1935، ولمسألة الوجودية 1947.

كان هذا أحد الشهود على حركة تحتل مكاناً كبيراً في أيامنا: وهذا ما يدلّ على مقدار تنوعها واختلاف جوانبها، ولكنها تمتّ بواقعيتها الى المثالية الكانطية والى البرغسونية الحيوية. فواقعيتها التعقلية تضعها مقابل الواقعية البرغسونية الحيوية، وفي الوقت نفسه مقابل المثالية أو الظاهراتية الكانطية. وبالنسبة للنقطة الأولى، بيّن ماريتان ان برغسون «بإحلاله حدسه مكان العقل، والزمان أو الصيرورة المحضة مكان الوجود، الغى وجود الاشياء وهدم مبدأ الهوية». ومن خلال هذه الانتقادات إضافة الى انتقادات اخرى، كعدم احتياج الحركة الى متحرك والمتحرك الى محرك، رأى ماريتان في البرغسونية تأكيداً مقابلاً للمبدأ الكبير الأرسطي التومائي، المقوِّم للتعقلية التومائية، وهو أنّ الموجود بالفعل متقدم على الموجود بالقوة. وبالمقابل يريد ماريتان أن يبيّن «أنّ الواقعية

التومائية، بانقاذها قيمة معرفة الأشياء بمنهج نقدي حقيقي، تسمح بالكشف، في قرارة ذاتها، عن عالم التأمل، ومن ثمّ تقيم منه» موقعاً للميتافيزيقا. وهي تقابل أيضاً «المثالية المعاصرة»، فعوضاً عن «عرض الروح بأكملها على مستوى واحد من التعقل»، كما فعلت المثالية، فإن الواقعية التعقلية التومائية تميّز في هذه الروح مستويات متدرجة، كمعرفة الطبيعة الحسية، والمعرفة الميتافيزيقية، والخبرة الصوفية.

أمّا موقف الواقعية التومائية من المثالية الكانطية، فقد حدّده الأب ماريشال، بوضوح، «في نقطة انطلاق الميتافيزيقا». يرى الأب ماريشال أن جوهر الكانطية قائم في ترابط هاتين القضيتين: نفي الحدس العقلي، ونفي معرفة النومان، أي نفي معرفة الشيء في ذاته، إذا لم يكن لهذه المعرفة من عضو إلّا الحدس العقلي. لا يدّعي ماريشال، ضد كانط، إقامة وجود الحدس العقلي، ولكنه لا يعتقد أن نفي وجوده يستلزم نفي معرفة النومان. وكانط نفسه بيّن، في **نقد العقل العملي**، أن النومان والله والموجود الحر تكتسب جميعها قيمة موضوعية، كشروط لممارسة العقل العملي.

«ولنفترض، [يضيف ماريتان]، أننا نستطيع اثبات أن مسلمات العقل العملي...، على الأقل المطلق الالهي...، هي أيضاً شروط لإمكانية ممارسة أعمق قوى المعرفة...، فإننا نكون قد أقمنا الواقع الموضوعي لهذه المسلمات، على ضرورة تابعة للمجال التأملي»، دون اللجوء، من ناحية اخرى، الى الحدس العقلي. وهكذا فإن الشيء ممكن، إذا رفضنا هذا الفاصل الذي أقامه كانط بين الفينومن (الظاهر) والنومان (الشيء في ذاته). وهذا ما يمكن القيام به دون اللجوء الى الأفلاطونية التي تدعي ادراك المعقول مباشرة. بيد أن التومائية، برأي ماريتان، تعلّمنا طريقاً وسطاً: فتصوراتنا لا تتجاوز الماهية الحسية، ولكن موضوعها يحتوي على علاقة انطولوجية مع المطلق، وهذا ما يحيلنا إليه. والواقع أن خطأ المثالية الحديثة ينجم عن «الانفصال التعيس» الذي حصل في نهاية القرون الوسطى بين الجانب الحيوي أو الديناميكي والجانب الشعوري للمعرفة.

ولكن هل كان اختيار هؤلاء المفكرين للقديس توما الأكويني معلماً ومفكراً عملاً موفقاً؟ إن ما دفع رواد النهضة التومائية في بداية القرن التاسع عشر للعودة الى الأكويني هو، في الحقيقة، شعورهم العميق بالحاجة الى فلسفة متماسكة تستطيع الدخول بحوار مع الفكر المعاصر وبشكل خاص مع الكانطية. لكنهم لجأوا الى لاهوتيٍّ لم يترك أي عرض لنظامه الفلسفي، والى سكولاستيكي تابعٍ للقرن الثالث عشر ومعجب بأرسطو فحافظ على معظم مذاهبه بما فيها الفيزيقا، والى مؤلف كتب إنتاجه الفكري بلاتينية القرون الوسطى مع مصطلح فلسفي محيِّر في يومنا هذا. بعض المراقبين من داخل الكنيسة، وبشكل خاص من خارجها، صاغوا اعتراضاتهم بتعابير عنيفة جداً، معتبرين أنّ لا معنى، في القرن التاسع عشر، من إعادة إحياء طريقة وسيطية في التفكير مرتبطة بثقافة بالية تماماً. من الصعب القول الى أي حدٍّ أدرك محركو العودة الى الأكويني صعوبة هذا الموضوع، لكن يبدو أن دراسة مؤلفاته أظهرت لهم عمق تفكيره الفلسفي، وهذه القناعة حملتهم على مجابهة الصعوبات.

والواقع أننا نجد أنفسنا أمام نوعين من التومائية. تومائية تقدمية تطورت، بشكل واضح، في لوفان، وفي فترة لاحقة في باريس وفي ميلانو، وانفتحت، الى حدّ كبير، على العلم، وتهيأت للحوار مع مختلف التيارات الفكرية المعاصرة. هذه التومائية الجديدة، المتمسكة بجوهر فكر الأكويني، لم تتردّد بالتضحية بما هو بالٍ ولاغ في مؤلفاته، وبشكل خاص، الصياغة السكولاستيكية لمذهبه، بقصد تجديد فكره وتحديثه وإعادة كتابته بلغة سهلة البلوغ امام رجال عصرنا. وتومائية محافظة ذات قوانين وقواعد ضيّقة تركّزت في الجامعات الرومانية الكاثوليكية، وفي مراكز أخرى تستلهم تعاليمها من الروح نفسها. وهذه التومائية، التي رفضت كل نقد وكل تقدم خارجاً عن حدود الأرثوذكسية التومائية المطلقة، فضلت التمسك الحرفي بتعاليم المعلم. ومع أنّ الأكويني كان، في زمانه، مثلاً في الانفتاح التام على التقدم، حتى إنّه أثار ردة فعل عنيفة من قبل محافظي عصره، فإن التومائية المحافظة رفضت تحديث فكره، ورفضت النظر الى فلسفته على ضوء مكتسبات العلم الوضعي، بل فضلت أن ن تجعل منه فكراً متحجراً ودُمى محنطة في متاحف التاريخ، وليس فكراً حياً. وهذا النوع من التومائية لا يزال يعيش، مع الأسف، في بعض الأوساط المحافظة جداً والمتنفذة، الى حدّ كبير، ولا يزال عدد كبير من تلاميذ الأكويني يخضع، وفق درجات مختلفة، الى عدوى هذه الأوساط.

والآن، ما الذي يجب تحديثه في نتاج الأكويني، في نظر التومائية الجديدة؟ لدراسة مسألية الأكويني الفلسفية وفق المسألية الحاضرة ولتوضيحها، لا بدّ من إعطاء الأمثلة الثلاثة التالية: لا بدَّ، أولاً، من طرح مسألة النقد، أي مسألة قيمة المعرفة الإنسانية، على نحو ملائم. وهنا لا يمكن تجاهل

نظريات أوكام وديكارت وهيوم وكانط وهوسرل والوضعيين الجدد في هذا المجال. وقد أدرك جيداً هذه النقطة تومائيون كثر بارزون منذ بالماس Balmès ومرسييه ونويل Noël وماريشال وأولجياتي Olgiati ودي فريس De Vries وكثيرون آخرون، مخالفين بذلك جلسون في رفضه العجيب لأي نقد أساسي للمعرفة، مدعياً أن أي تنازل من هذا القبيل سيؤدي الى المثالية. وثانياً، لم تعد الطرق الخمس في إثبات وجود الله صالحة بعد لعدم تكيّفها مع الفكر العلمي الحالي، وهذا ما أوضحه جيداً الأب د. ديبارل D. Dubarle الدومينيكاني الفرنسي عام 1958. والمثال الثالث متعلق بالمسألة الكوسمولوجية التي يجب أن تطرح اليوم وفق قواعد مختلفة جداً عن تلك التي نجدها عند القديس توما.

وما الحالات الثلاث المذكورة سوى أمثلة يجب أن تعمّم على أقسام فلسفة الأكويني، لتحديد ما يمكن أن يخضع لبعض التغيرات، إما باستبعاد الاستدلالات غير المرضية تماماً، وإما بتصحيح بعض المواقف، وإما بإكمال فكر المعلم، وإمّا برفض الفكرة كلياً.

فقواعد المعرفة العلمية يجب أن تتطور في بحث ابيستمولوجي كامل، بالاعتماد على المعطيات المباشرة للوعي، الذي يمكن أن يكتمل تحليله على ضوء البسيكولوجيا التجريبية. ونقد الاحساس ونقد التصور يجب تحديثهما. أمّا وحدة المعرفة، فيجب أن يشار إليها أكثر، وذلك بالتغلّب على ثنائية الإ- ساس والفكر التي تركز الأرسطية عليها كثيراً.

وبالنسبة للميتافيزيقا، التي هي دون أي شك أكثر أجزاء فلسفة الأكويني تماسكاً، فلا بدّ من إجراء تعديلات عديدة في صياغة نظرياتها وفي اثباتها. وهذه بعضها: إثبات التركيب المقوّم للموجود المتناهي ؛الوجود ـ الذات)؛ صياغة المبدأ الميتافيزيقي للعليّة؛ إثبات وجود الموجود غير المتناهي بالطريقة المزدوجة للموجود وللعمل؛ المضمون الدقيق لتغير مفاهيم القوة والفعل في الميتافيزيقا؛ اثبات الوحدانية الإلهية والعقل الإلهي؛ هوية الخلق، حفظ المخلوقات وحركتها؛ الطبيعة الحقيقية للشر الذي لا يمكن اسناده الى مجرد عدم وجود الخير فقط.

والفلسفة الطبيعية التي تركها الأكويني، بالية، بكل تأكيد، في جزء كبير منها. لذا يجب أن يعاد التفكير فيها رأساً على عقب، مع الأخذ بعين الاعتبار بما أتت به العلوم الوضعية في الوقت الحاضر حول العالم الجسمي.

وفيما يتعلق بانتروبولوجية القديس توما، فهي من أثمن أقسام فلسفته. إذ نجد فيها مفهوماً رائعاً عن الطبيعة الإنسانية، ونشاطات نوعية للإنسان ومكانته في الكون. بيد أن هناك تغيرات لا بدّ من إدخالها في الوضع الحالي لهذه الانتروبولوجية: طبيعة الإحساس؛ اثبات الطبيعة غير المادية للفكر (اثبات السمة الروحية للعقل الإنساني يمكن أن يتم اليوم بتنمية الجوانب المختلفة للنشاط العقلي)؛ التمييز الواقعي للعقلين، الفاعل والمنفعل، لا يبدو أنّه يفرض نفسه حالياً؛ معالجة أكثر اعتدالاً لوضع النفس المفارقة، تاركين لعلم اللاهوت الاهتمام بتفاصيل هذا الموضوع.

أما في مستوى الفعل الإنساني، فإن الفلسفة التومائية تحتفظ بكل قيمتها، ليس فقط في نظرياتها الأساسية، ولكن أيضاً في تطبيقات عديدة. بيد أن مسائل المجال العملي، يجب أن تدرس وأن تحلّ في إطار جديد. فالأخلاقي لا يمكن أن يتجاهل المساهمة الضخمة للعلوم الإنسانية، لا سيّما للعلوم الاقتصادية، ولعلم الاجتماع، ولعلم النفس وللعلوم التي تمت إليه بصلة. كما أنّه لا يستطيع تجاهل التطورات المثيرة أحياناً للعلوم البيولوجية، حيث إن النتائج تطرح بتعابير جديدة بعض المسائل ذات الطابع الأخلاقي. وأخيراً يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار كل الأوضاع الجديدة التي تنجم عن شروط الوجود الحالي للإنسانية: ولنذكر، مثلاً، التوزيع غير العادل للثروات، تخلف جزء هام وكبير من الإنسانية، وجود ديكتاتوريات متعددة الأنماط والأشكال، السباق على التسلح، وخطر الحرب النووية.

وأخيراً يجب تحديث لغة الأكويني بنقلها من اللاتينية السكولاستيكية الى لغاتنا الحية المعاصرة، مع ما يكتنف هذا العمل من صعوبات جمّة. وذلك بعكس ما اعتقده التومائيون المحافظون الذين أصرّوا على أنّ فلسفة الأكويني كانت مرتبطة باللاتينية دائماً، ولهذا يجب تعلمها وتعليمها باللاتينية. بيد أنّه إذا كانت هذه الفلسفة لا يمكن أن يعبّر عنها إلّا باللاتينية، فإنها لا تعنينا وتبقى بدون فائدة بالنسبة لفكرنا المعاصر.

ولكن ما الذي يبقى من فلسفة الأكويني بعد هذا التحديث؟ أوَ يبقى الأكويني المطعّم هكذا بفلسفات أخرى أكوينياً؟ وهل نستطيع بعد الكلام على فلسفة تومائية بالمعنى التومائي للكلمة؟

***

مصادر ومراجع

— الأكويني، توما، المجموعة الفلسفية، ترجمة نعمة الله ابو كرم بعنوان، مجموعة الردود على الخوارج، نشر منها ترجمة المقالة الأولى، جونيه ـ لبنان، 1931.

- ـــــ، المجموعة اللاهوتية، ترجمة بولس عواد، نشر منها خمسة مجلدات بعنوان الخلاصة اللاهوتية، بيروت، 1887 وما بعدها.
- ـــــ، «الوجود والماهية»، ترجمة حسن حنفي في كتابه نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، بيروت، 1981.
- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، بيروت، 1984.
- ضومط، ميخائيل، توما الأكويني، بيروت، 1956.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، بيروت، 1979.

— Bochenski, I. M. *La Philosophie Contemporaine en Europe*, Trad. française par François Vaudou, Paris, 1951.

— Bréhier, Emile, *Histoire de la Philosophie:* T.1. *L'Antiquité er Moyen Age,* fascicule 3, Paris, 1967.

- ترجمة جورج طرابيشي بعنوان العصر الوسيط والنهضة، الجزء الثالث، بيروت، 1982.

et T.II. *La Philosophie Modern,* fascicule 4, Paris, 1968.

— *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, 1967.

Concise Encyclopedia of western philosophy and philosophers:
ترجمة عربية بعنوان الموسوعة الفلسفية المختصرة، القاهرة، 1963.

— Gilson, Etienne, *La Philosophie au Moyen Age,* deuxième édi, Paris 1962.

— ———, *Le Thomisme,* Paris, 1947.

— ; Van Steenberghen, Fernand, *Le Tomisme,* Paris, 1983.

غسان فنيانس

الجبرية

Fatalism
Fatalisme
Fatalismus

الجبرية مذهب يعتبر كل حوادث الحياة الانسانية مثبتة قبل حدوثها، ولا يمكن لأية قوة مهما عظمت ان تمنع هذا الحدوث، وغالباً ما يكون وراء هذا النظام الصارم مسبب واحد ما ورائي. فالجبرية تعني إذن نفي كل فعالية للحرية الانسانية. وقد عرف هذا المذهب تجلياته الاخيرة في ميثولوجيا نيتشه المتعلقة بالعود الأبدي، بما يصاحبه من فرح كبير بحب القدر Amor fati، ذلك أنه إذا غاب الانسان، بعد اعلان موت الإله، فلا يبقى سوى الاستسلام الكامل والسخرية من عبادة التقدم الانساني والتاريخ الانساني على السواء.

وفي اللغة جَبَرَ الرجُلَ على الامر يجبرُهُ جَبْراً وجُبوراً وأجبره: اكرهه، والاخيرة أعلى كما يقول صاحب لسان العرب، واللحياني يقول: جَبَرَهُ لغة تميم وحدها: قال: وعامة العرب يقولون: أجبره. والجبر تثبيت وقوع القضاء والقدر، والإجبار في الحكم، يقال: اجبر القاضي الرجل على الحكم إذا أكرهه عليه. والجبرية هم الذين يقولون بأن الله اجبر العباد على القيام بأفعالهم ولا إرادة لهم في ذلك وقد سموا بهذا الاسم لأنهم نسبوا الى القول بالجبر. ويقول صاحب لسان العرب إن الجَبْر خلاف القدَر. والجبَرية، بالتحريك خلاف القَدَرية، وهو كلام مولد.

وفي تاريخ الفرق الاسلامية اطلق اسم الجبرية على كل الذين أنكروا الاختيار وخالفوا بذلك القدرية (أي الذين أنكروا القضاء والقدر). وقد لاحظ الشهرستاني أن الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد واضافته الى الرب تعالى. إنما يجب - حسب الشهرستاني أيضاً -، تصنيف الجبرية الى أصناف: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً. فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمى ذلك كسباً فليس بجبري.

1 - تجليات الجبرية في الفلسفة القديمة:

يتجلى هذا المذهب في شذرات متفرقة في الفلسفة القديمة ولم يظهر في شكل راق، أو يتبلور في اطار واضح بسبب الغموض الذي ظل يكتنف دور الآلهة، ويمكننا التعرف على ملامحه في كل فلسفة روحية تدعو الى السكينة والهدوء والخلاص salut وعدم مقاومة الظواهر الطبيعية وإماتة كل رغبة للنفس وكل مطمع. فالحياة الروحية التي كان ينشدها حكماء الهنود حسب اسفارهم المقدسة كان همها التجرد عن الرغبة وترك كل حظ للنفس وإعراضاً تاماً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية. وهذا يستتبع إماتة القوى العقلية، فالانسان عليه ان يستسلم بالكلية لأنه لا يستطيع أن يغير في ما هو مرسوم قيد أنملة. الا ان هذا الامر في الحكمة الهندية لا يمكن اخذه على إطلاقه، لأن هذه النزعة الروحية تتخللها نفحات صوفية تبعدها تارة وتقربها طوراً من النزعة الجبرية.

ويمكن تلمس الجبرية في الحكمة الصينية القديمة التي تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث في الطبيعة، وهذه القوى هي التي تكفل النظام الدائم في العالم وتحقق الانسجام والاستقرار والاسلام. وفضيلة الانسان العظمى هي الخضوع وتوجيه السلوك وفق هذا النظام.

اما في الفكر الاغريقي فكان من الطبيعي أن لا نجد للجبرية من يتبناها، وهذا عائد ربما للأهمية الفائقة التي اعطاها اليونانيون للعقل واحكامه والمنطق وقوانينه. وعندما سادت المذاهب الطبيعية اصبحت جميع الظواهر تفسر بالتفسير

الطبيعي أولاً والعقلي ثانياً، وحاولوا جهدهم إزاحة أي سلطة خارجية غير سلطة العقل في تفسير الظواهر فاستبعدوا الآلهة وحددوا لها أدواراً ثانوية بغاليتها. كذلك القوى الخفية والسحرية والعوامل الغامضة والخرافات والاساطير. فحل علم الكون محل الاساطير، والنظام والقانون محل الهوى والتقلب. واعطي الانسان في هذا العالم دوراً ريادياً، لذلك كان من الطبيعي ان لا تسود الجبرية، انما نستطيع ان نرى بعض ملامحها في المذهب الابيقوري، حيث يرى ابيقور ان الحكمة تقضي بتتبع اللذائذ العقلية، وأن اللذة القصوى والسعادة العظمى هي الحصول على طمأنينة النفس وهدوئها وتجنب تكدير صفوها. وهذا يتم بدراسة الكون وفهمه ومعرفة مم يتألف وكيف تتم الحركات فيه وصلة الآلهة به. فاذا فهمنا اسرار هذه اللوحة المثبتة لا يبقى مبرر للخوف من المستقبل ومن غضب الآلهة ومن الموت وغيرها من الأشياء التي تعرقل طمأنينة النفس.

واذا التزمنا تعريف المذهب باعتبار الحوادث مثبتة قبل حدوثها فيمكن ان نرى في عالم المثل عند افلاطون مسبباً ما ورائياً كلياً وثابتاً لحوادث الكون لأن المثل أو الصور هي حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الانسان، وهي في نفس الوقت مصدر للمعرفة وعلة لها، كما هي مصدر وجود الاشياء في العالم المحسوس وعلة له. وكل موجود انما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من المثل، وهذا التشبه وهذه المشاركة عنصران يتفاوتان في الاشياء قوة وضعفاً ولكنهما لن يبلغا الكمال لأن الكمال للمثل، ولمثال المثل خاصة، وهو مثال الخير.

2 ـ الجبرية في الفكر الاسلامي:

تتضمن مشكلة الجبر والاختيار في الفكر الاسلامي مشكلة التكليف، واستطراداً استحقاق الثواب والعقاب. ويرى ابراهيم مدكور أن هذه المشكلة عرفت في الاسلام منذ عهد مبكر، وتذاكر فيها الصحابة والتابعون. ففي القرآن ما قد يشعر بالجبر ﴿فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة﴾ (النحل، 36) وفيه ما قد يشعر بالاختيار ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف، 29).

أما شيخ الجبرية بلا منازع فهو الجهم بن صفوان (قتل سنة 128 هـ 745-746 م) وهو من علماء الكلام المسلمين انضم الى الحارث بن سريج إبان الفتن التي نشبت في خراسان في آخر ملك بني أمية وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو، وقد عده الشهرستاني من الجبرية الخالصة لقوله في القدرة الحادثة: إن الانسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وانما هو مجبور في افعاله؛ لا قدرة له، ولا ارادة، ولا اختيار. وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب اليه الافعال مجازاً كما تنسب الى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وامطرت، واهتزت الارض وانبتت، الى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما أن الافعال كلها جبر. وقال: إذا ثبت الجبر فالتكليف ايضا كان جبراً. ويستدرك الجهم فيفسر قدرة الانسان على الفعل بقوله إن الله تعالى خلق للانسان قوة كان بها الفعل، وخلق له ارادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به متلوناً.

والملاحظ أن مقالات الجهم مستنكرة بجملتها من قبل أهل السنة والجماعة كنفيه للصفات وقوله بخلق القرآن واعتماده التأويل العقلي اضافة الى قوله بالجبر. لكن علماء اهل السنة والجماعة في هجومهم ونقدهم للجهمية ـ وللمعتزلة في بعض الاحيان تحت هذا الاسم ـ يمسّون مقالته الجبرية مساً خفيفاً، يختلفون مع الجهم فيها، ولكنهم لا يقسون عليه كثيراً. وما شغلهم وعناهم اشد الشغل والعناء هو نفيه للصفات الإلهية، وانكاره للاستواء المادي عند متأخري السلف، وما راعهم اكثر من ذلك كله هو استخدامه للعقل المطلق في تأويل النصوص وما أدى إليه من إبطال كثير من عقائد اهل السنة السمعية.

ومن الفرق الاسلامية الجبرية التي تابعت الجهم بن صفوان فرقة النجارية وهم اصحاب الحسين بن محمد النجار (ت حوالى 230 هـ). وكان أكثر معتزلة أهل الري وما حواليها على مذهبه كما يقول الشهرستاني. ويطلق بعضهم على النجارية اسم الحسينية كما فعل الأشعري في مقالات الاسلاميين، ونسب اليه قوله إن اعمال العباد مخلوقة لله، وهم فاعلون لها، وإنه لا يكون في ملك الله سبحانه الا ما يريده، وان الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل، وان العون من الله سبحانه، يحدث في حال الفعل مع الفعل، وان الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان، وإن استطاعة الايمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة واحسان وهدى، وان استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر، وان المؤمن مؤمن مهتد، وفقه الله سبحانه وهداه، وان الكافر مخذول خذله الله سبحانه، واضله، وطبع على قلبه، ولم يهده ولم ينظر له، وخلق كفره، ولم يصلحه، ولو نظر له واصلحه لكان صالحاً.

اما الشهرستاني فيرى في قول النجار بأن الله هو خالق افعال العباد، خيرها وشرها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها. وإضافة إلى إثبات تأثير القدرة الحادثة وتسميتها كسباً إنما يثبت ـ أي النجار ـ ما يثبته الأشعري. وعلى كل حال فالشهرستاني يرى ان النجار كان على مذهب الأشعري في قوله بأن الاستطاعة مع الفعل.

وما يجدر ذكره في هذا الصدد ان اصحاب النجار اختلفوا بعده أصنافاً جرياً على سنة معظم الفرق الاسلامية، الا انهم لم يختلفوا في المسائل الاصولية وظلت صفة الجبرية ملازمة لهم،

وقد عد الشهرستاني منهم ثلاثة اصناف: البرغوثية والزعفرانية والمستدركة.

ومن الفرق التي عدت جبرية الفرقة الضِّرارية وهم اصحاب ضرار بن عمرو - وقد ظهر في ايام واصل بن عطاء - وحفص الفرد. ورأى الأشعري أن ضرار بن عمرو خَالفَ المعتزلة بقوله: إن اعمال العباد مخلوقة للباري تعالى، وأجاز فعلاً واحداً لفاعلين، احدهما خلقه، وهو الله، والآخر اكتسبه، وهو العبد، وإن الله - عز وجل - فاعل لأفعال العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة، وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل، وأنها بعض المستطيع. ومسألة كسب الفعل من قبل الانسان مع وجود الفاعل الحقيقي الذي هو الله تعالى طرحت في الفكر الاسلامي مشكلة تصنيف القائل بالكسب: هل هو جبري أم أنه ليس بجبري كما يقول الشهرستاني، وهذه المشكلة اخذت ابعادها القصوى في فكر الامام ابي الحسن الأشعري المتوفى في أواخر الربع الأول من القرن الرابع للهجرة ومؤسس فرقة الاشاعرة. وقد حاول الأشعري بعد تركه مذهب الاعتزال الذي نشأ عليه واخذ مبادئه على يد أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة في زمنه ان يتوسط بين الفرق الكلامية وخاصة بين المعتزلة من جهة والجهمية والرافضة والحشوية والمجسمة من جهة أخرى فسلك طريقة بينهما وأسس مذهباً جديداً ما لبث أن انتشر وذاع بين اتباعه في مشارق الارض ومغاربها يدعون اليه في خراسان وفي الحجاز وفي الشام حتى اصبح مذهب الأشعري من أكثر مذاهب أهل السنة اتباعاً في العالم الاسلامي. ومن اتباع الاشعري الذي اولى مسألة الكسب الاهتمام الكافي هو امام الحرمين ابو المعالي الجويني الذي كان أحد أئمة الاعلام في بلدة جوين بنسابور وقد ظهر في وقت اشتد فيه التعصب بين الاشعرية وخصومهم وقد توفي سنة 478 هـ. ومن اقواله في هذه المسألة ان جهم بن صفوان ذهب الى ان العبد لا يقدر على إحداث شيء وعلى كسب شيء، وقالت المعتزلة إن الانسان قادر على الإحداث والكسب معاً فسلك الأشعري رضي الله عنه طريقة بينهما فقال إن العبدَ لا يقدر على الإحداث ويقدر على الكسب. فنفى قدرة الإحداث واثبت قدرة الكسب. وهنا نرى أن الأشعري كما يقول الجويني يتوسط بين طرفين هما الجبرية الذين ينكرون على الانسان كل اختيار وكل قدرة على الفعل وبين المبالغين في القول بحرية الارادة وهم المعتزلة الذين يثبتون للإنسان القدرة على الفعل والقدرة على الاختيار. وينبغي ان نلاحظ هنا أن الأشعري في موقفه بين الجبرية والمعتزلة كان أقرب الى الجبرية بالرغم من عدم متابعته لمذهبهم الجبري الخالص في محاولة لإنقاذ المبدأ العام للفكرة الجبرية.

وحجته في وجه المعتزلة الذين اصروا على ان الانسان هو الذي يُحدث الأفعال بفضل قوة يسمونها الاستطاعة يهبها الله للانسان وهي سابقة على الفعل او ملازمة لأدائه، قال إن الله يخلق ما يوجد في الانسان من استطاعة وقوة لتنفيذ أي فعل من الافعال. والله تعالى يخلق كل ذلك في كل وقت بحيث لا يتيسر للانسان ان يفعل أي فعل دون تمكين الله إياه من أدائه، وكما أن الله يعطي الانسان الحياة فهو كذلك يعطي اعضاءه وجوارحه القوة اللازمة لأداء الأعمال، وهو قادر في أي وقت أن يسلب الانسان هذه القوة، وهو يسلبها إما بالموت وإما بإيقاف الجوارح عن أداء أعمالها. وعلى هذا تكون الافعال الصادرة عن الانسان ليست من فعله وإنما هي من فعل الله، وإحداثها أي خلقها وإيجادها لا يرجع الى الانسان. وبعبارة اخرى فإن إعطاء الوجود لأي ظاهرة من الظواهر الطبيعية هو من اختصاص الله وليس من اختصاص الانسان ولا من اختصاص أي مخلوق من مخلوقاته. والانسان مثل سائر المخلوقات ليس اكثر من وسيلة أو واسطة لظهور الافعال التي يحدثها أو يوجدها الله.

في هذا التفسير الأشعري تظهر النزعة الجبرية بوضوح لا لبس فيه، إلا أن الأشعري يحاول أن ينقذ التكليف الإلهي وما يترتب عليه من ثواب او عقاب فيقول بأننا نرى أن افعال الانسان مرتبطة في الواقع بإرادته ونيته وتفكيره، والانسان يريد من اعماله هدفاً معيناً وغاية معينة، قد يستحق عن هذه الغاية المدح أو الذم أو بتعبير آخر: الثواب أو العقاب، فما يستحق الانسان عن الفعل هو كسب للانسان سواء أكان خيراً أم شراً، ومعنى هذا أن الأشعري يحاول بابتداعه الكسب افتراض اعطاء الانسان حيزاً من المسؤولية في توجهه الديني والاخلاقي، ويضرب لذلك مثلاً فيقول بأن الانسان يريد الصلاة، ولأجل أدائها لا بد له أن يتحرك ويمشي ويقوم بأفعال جسمانية مختلفة، وهذه الاعمال الجسمانية والتنفيذ للصلاة يسمى باسم الفعل. وهذا الفعل كما نرى يحتاج الى قوة طبيعية عضلية. وفي نظر الأشعري يتوقف هذا الفعل كله على الله، ولكن ارادة الصلاة والنية التي عقد الانسان عليها عزمه والغرض الذي يرمي اليه من أداء الصلاة، كل هذا كسب للانسان. وقد لا يزيد المجهود العضلي والجسماني الذي يناله الانسان في فعل صلاة عن مجهود جسماني آخر يبذله في عمل من اعمال الشر، وفي هذه الحالة يكون الفعل أي إيجاد هذا الفعل الشرير متوقف على الله ولكن الكسب عائد الى الانسان. وهكذا تكون كل الظواهر الوجودية او الكونية تابعة لله على نحو مطلق والانسان وحده لا يملك القدرة على إيجاد شيء ولا على إحداث شيء ولكنه يستطيع ان يكسب خيراً أو شراً، ثواباً أو عقاباً بحسب نيته وإرادته.

يقول هنري كوربان في هذا الصدد أن الأشعري اتاح للانسان مجالاً من الحرية ليكون مسؤولاً عما يأتيه من أفعال، بينما رأى آخرون أن الأشعري قام بمحاولة لم يكتب لها النجاح لسد الثغرات والعيوب الموجودة في مذهب الجهمية، وقد أصر

المعتزلة على القول بأن افعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، ويؤكد القاضي عبدالجبار المعتزلي أن من قال بأن الله سبحانه خالق افعال العباد ومُحْدِثُها، فقد عظم خطؤه، ويضيف بأن المعتزلة احالوا حدوث فعل من فاعلين، وناقش المعتزلة مفهوم الكسب الذي ابتدعه الأشعري فقالوا إن «الاكتساب هو الفعل الذي يكتسب الانسان به لنفسه خيراً أو شراً، ضراً أو نفعاً، صلاحاً أو فساداً. والمُكْتَسَب غير الاكتساب، لأن الاكتساب هو تجارة الانسان وبيعه وشراؤه، والمُكْتَسَب هو المال». ثم إن المكتسِب من جهة اللغة لا بد أن يكون فاعلاً ومحدثاً، كما أن الخالق لا بد من كونه كذلك. ويدل على ذلك اطراد هذه اللفظة في المعنى، فلا شيء يُجْتَلَب بالأفعال، ويطلب بها من نفع وضر إلا ويقال إنه كسب، ويقال لما وصل به إليه إنه اكتساب، ولذلك سمّوا الاعضاء جوارح أي كواسب.

وبيّن المعتزلة تناقض الأشعرية بادعائهم الفصل بين الكسب والفعل. وكأن من الممكن للانسان ان يكسب شيئاً وهو لا يفعل، أو كأنهم بذلك تجنبوا القول بأن الانسان يفعل، ثم وصفوه بذلك وبزيادة فائدة بعبارة اخرى هي الكسب. وخلاصة الأمر أن المعتزلة اثبتوا للانسان الاستطاعة المطلقة ونفوا كونها مقارنة أو مساوقة للقدرة التي يخلقها الله فينا كي نستطيع القيام بالفعل. وقد اصروا على ذلك لإيمانهم العميق بالعدل الإلهي القائم على قاعدة التكليف وما يترتب على ذلك من ثواب أو عقاب. وهذه الاستطاعة كما قلنا مطلقة وسابقة للفعل لأن جوهر الخلاف مع الجبرية هو محاولة هؤلاء تقييد «استطاعة» الانسان بافتراضها محدثة من عند الله، إلا أنه تعالى المحدث الحقيقي كما يرى الامام ابن حزم الظاهري الذي جادل المعتزلة طويلاً في مسألة الاستطاعة. وقد أورد الجاحظ في كتاب **الحيوان** أن بعض المخالفين سأل بعض أصحابه (المعتزلة) فقال: هل تعرف في كتاب الله تعالى انه يخبر عن الاستطاعة أنها قبل الفعل؟ فقال نعم، أتى كثير، من ذلك قوله تعالى: ﴿قال عفريت من الجن، أنا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك، وإني عليه لقوي أمين﴾ (النحل، 38).

3 ـ الجبرية في الفكر الحديث:

تراجعت فكرة الجبرية في الفكر الحديث مع تطور العلوم الانسانية التي أثبتت فاعلية الانسان التاريخية والاجتماعية. ولم يعد مقبولاً أو مفهوماً اعتبار الانسان بنية جامدة مثبتة أفعال قَبْلياً في لوح محفوظ. كما تراجعت المفاهيم الميتافيزيقية القديمة التي كانت تصعب شرح الحوادث البشرية. وأثبتت علوم الانسان والأبحاث المرتكزة على تقنيات متطورة أن الانسان هو نتاج التاريخ، والوسط الاجتماعي، والتربية،وهو في الوقت نفسه صانع التاريخ، وأن الوسط الاجتماعي والتربية هما من منتجاته، وأن الانسان لا يستطيع ان يوجد وأن يتطور دون ان يؤثر عملياً بمساعدة وسائل الانتاج التي خلقها.

وفي غمرة الصراع الدائر بين المذاهب المثالية والمادية لم يعتمد المثاليون على فكرة الجبرية لكثرة سلبياتها في سلب الفاعلية الانسانية، ولم تلق اسطورة نيتشه الوثنية مكاناً مرموقاً في الفلسفة الحديثة، وعندما درس جون ستيوارت مل 1806 - 1873 المنطق والعلوم التجريبية ورأى أن العالم المحسوس به نظام واطراد، ويخضع لقوانين حتمية تتبعها كل ظواهر الطبيعة وحوادثها، ومن ثم فإن العالم جبري. وأراد أن يطبق الجبرية في العالم الطبيعي على الانسان لكنه وجد ان الانسان يجب ان يكون حراً. إن الانسان عضو في العالم الطبيعي، فكيف يمكن إنقاذ حريته؟ وقد خرج مل من هذا التعارض بتفسير معين للجبرية، اخذه في الغالب عن هيوم. فقال بأن الجبرية التي يخضع لها الانسان ليست تعني اضطرار الانسان لأداء افعاله مدفوعاً بسلطة خارجية، إلهية أو طبيعية. وإنما تعني الجبرية التتابع الثابت والاطراد المنتظم لأفعاله. ومن ثم فالانسان مجبر على افعاله لا من خارج وانما من داخله. ويعني بذلك أن دوافعه هي التي تحتم عليه ان يسلك وفق طريقة معينة. إلا أن مل رغم قوله بجبرية تنبع من داخل الانسان أصر على القول إنه عند الانسان حرية بمعنى معين هو أن تلك الدوافع التي يعتبرها اساس الجبرية في الانسان يمكن ان تتغير وتتعدل. يمكن للانسان ان يغير عاداته أو يقاومها. كما يمكنه ان يوجه غرائزه وانفعالاته وجهة مختلفة. وهكذا يمكن القول إن الانسان استثناء عن غيره من عناصر العالم الطبيعي يفلت من قانون الجبرية. وحتى الفكر الديني حاول ان ينفض عن ثناياه كل فكرة جبرية. ففي الفكر الاسلامي الحديث يرى سيد قطب أنه لا يجب أن ينتظر البعض من هذا الدين (الاسلام) ـ ما دام منزلاً من عند الله ـ ان يعمل في حياة البشر بطريقة سحرية غامضة الاسباب، دون أي اعتبار لطبيعة البشر، ولطاقاتهم الفكرية، ولواقعهم المادي، في أية مرحلة من مراحل نموهم، وفي أية بيئة من بيئاتهم. وينتهي قطب الى التأكيد بأن الدين منهج إلهي للحياة البشرية. يتم تحقيقه في حياة البشر بجهد البشر أنفسهم في حدود طاقتهم البشرية.

وفي حدود الواقع المادي للحياة الانسانية في كل بيئة.

مصادر ومراجع

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن، تلبيس ابليس، دار الكتب العلمية، بيروت. لا.ت.
- ابن حزم الظاهري، الفصل بين الملل والنحل، مكتبة المثنى بغداد، لا.ت.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- البستاني، بطرس، دائرة المعارف.
- دائرة المعارف الاسلامية، ترجمة أحمد الشيباوي، ابراهيم خورشيد، عبدالحميد يونس، حافظ جلال.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، الترجمة العربية، القاهرة، 1954.
- الشهرستاني، أبوالفتح محمد بن عبدالكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت لا.ت.
- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، حيدر آباد، 1328 هـ.
- عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- غارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب ابراهيم قريط، دمشق لا.ت.
- القاضي عبدالجبار بن احمد الهمذاني، المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاهرة، 1965.
- قطب سيد، هذا الدين، دار الشروق، الطبعة السابعة، بيروت، 1402 هـ/ 1982 م.
- النشار، علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، مصر، 1978.
- *Larousse, Dictionnaire encyclopédique,* Paris, 1970.

احمد خواجة

الجشطالتية

Gestaltism
Gestaltisme
Gestalttheorie

«الجشطالتية (بالألمانية Gestalttheorie) أو نظرية الصيغة، نظرية نفسانية وفلسفية تناولت بالبحث النظري والتجريبي العمليات العقلية ولاسيما عملية الإدراك، كما اهتمت بالمشكلات الفلسفية الخاصة بنظرية المعرفة. نشأت نظرية الصيغة (الجشطالت) في الربع الأول من القرن الحالي في ألمانيا وأسهم في إنشائها ثلاثة رواد هم: ماكس فرتهايمر من براغ Max Wertheimer 1880 - 1943. كورت كوفكا من برلين Kurt Koffka 1886 - 1941. وفولفغونغ كوهلر من استونيا Wolfgang Kohler 1887 - 1967. وامتد تأثير هذه النظرية إلى مجال علم النفس الاجتماعي عن طريق أعمال كورت لفين Kurt Lewin 1890-1947 وتلامذته. وكان هؤلاء الرواد قد هاجروا في السنوات الثلاثين م. من بلدانهم الأصلية إلى الولايات المتحدة الأميركية بعد صعود النزعة الوطنية - الاشتراكية (النازية) في ألمانيا والبلدان المجاورة لها.

تمثّل نظرية الصيغة (الجشطالتية) أرقى صورة للبنيوية في علم النفس. فقد أدخلت هذه النظرية مفهومي الصيغة والبنية في تفسير العالم الفيزيائي، كما أدخلتهما في تفسير العالم البيولوجي والعالم العقلي، وأبرزت العلائق القائمة مابين الوقائع الفيزيائية والبيولوجية والعقلية، وأسست على هذه العلائق فلسفة وحدانية للطبيعة، كما طبقت هذين المفهومين في مجال علم النفس على مشكلات محدَّدة ولاسيما على مشكلة الإدراك.

قامت الجشطالتية في بدء أمرها كرد فعل على المدرسة الارتباطية التي سادت مجال علم النفس في القرن التاسع عشر، هذه المدرسة التي غالت في نزعتها التحليلية بحثاً عن أبسط العناصر (الاحساسات والصور الذهنية) التي تتكوَّن منها الحياة الذهنية. فالمدرسة الارتباطية أغفلت، حسب الجشطالتيين، أهم جانب من جوانب الحياة النفسية وهو الخبرة المباشرة كما يحياها الشخص. أما الجشطالتيون فقد ركزوا اهتمامهم في هذه الخبرة المباشرة وقاموا بوصفها دون تحيز علمي مسبق. ولهذا انتهجوا منهج التفكير الظواهري الذي دعا إليه الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl وكان كوفكا تلميذاً له وبفضل هذا التفكير الخصيب أعادوا بناء علم النفس بمجمله.

نمت الجشطالتية إذن في مناخ الفلسفة الظواهرية لهوسرل، إلا أنها في الواقع لم تستقِ منها إلاّ مقولة التفاعل الأساسي بين الذات والموضوع (وهي مقولة جدلية بوجه عام). كما تأثرت بنظريات الحقول الفيزيائية عن طريق كوهلر بوجه خاص الذي تلقى تعليمه في الفيزياء. فالمعلوم أن حقلاً من القوى الفيزيائية كالحقل الكهربائي - المغناطيسي يشكِّل كُلّاً منظماً، بمعنى أن تكوين القوى يتخذ صيغة معينة تبعاً لاتجاهات القوى وشدّتها. والواقع أن فكرة الكلّ المنظّم قد شكلت الفكرة المحورية في نظرية الصيغة إلا أن تطبيق هذه الفكرة في مجال علم النفس (لاسيما في مجال دراسة الإدراك) فتدين به نظرية الصيغة لعالم نفس من فيينّا يدعى فون اهرنفلز Von Ehren-fels 1859-1932 الذي نشر عام 1890 مقالة عن خصائص الصيغة Veber Gestalqualitaten يبرهن اهرنفلز في هذه

المقالة على وجود إدراكات تستند إلى الخصائص الإجمالية (بالألمانية Gestalqualität) للأشياء المركبة مثل اللحن الموسيقي أو الصورة. فاللحن يتألف من أصوات موسيقية كما تتألف الصورة من خطوط ونقط. ولكن لكل من هذين المركبين وحدة وفردية. فاللحن له بداية ونهاية وأجزاء، ونحن نميز الأصوات الموسيقية التي تنتمي إليه من الأصوات التي - وإن اندست بين الأصوات الأصلية - تظل غريبة عنه. وكذلك فإن الشكل يتحدَّد في حقلنا البصري بالنسبة إلى الأشكال الأخرى؛ فهذه النقط والخطوط هي جزء منها، بينما تلك الأخرى خارجة عنها. فاللحن والشكل هما إذاً صيغتان (جشطالتان) . . «ويُقصد بالصيغة (أو الجشطالت) هذه الخاصية التي لا تقبل الاختزال إلى تعداد الأجزاء التي تؤلفها، فالكل الذي يشير إليه تحديداً تعبير اللحن أو تعبير الشكل يتكوَّن من علاقة معينة بين الأجزاء بعضها مع البعض الآخر (الأصوات الموسيقية في حالة اللحن/والخطوط والنقط في حالة الشكل)» . . (Guillaume, *Psychologie de la forme*, p. 17).

على ذلك يبرز المبدأ الرئيسي الذي سوف يوجِّه كل الأبحاث التي قام بها روّاد الجشطالتية: إن الكل ليس جمعاً للأجزاء التي يحتويها هذا الكل، بل هو يمتلك خصائص ذاتية تؤثر في هذه الأجزاء؛ بهذا المعنى فإن الجزء في كل هو شيء يختلف عن هذا الجزء منعزلاً أو مندمجاً في كل آخر وذلك بفضل الخصائص التي يكتسبها من موقعه ومن وظيفته في كل حالة من الحالات. فالصيغة (أو الجشطالت) هي شيء آخر أو هي شيء يزيد على حاصل جمع أجزائها. إنها تمتلك خصائص لا تنتج من مجرد جمع خصائص عناصرها. وهذا ما يوضحه اهرنفلز بالصورة الآتية: إذا أخذنا قطعة موسيقية مؤلفة من عدد «ن» من الأصوات الموسيقية المتتالية وأخذنا العدد نفسه من الأشخاص وجعلنا كل شخص من هؤلاء الأشخاص يستمع إلى صوت واحد من هذه الأصوات فإن هذه الإدراكات السمعية لا تحتوي على شيء من خصائص اللحن الموسيقي ذاته، أي أن هذه الإدراكات المختلفة لا تشتمل على شيء من خصائص اللحن البنيوية التي تظهر حين تُوجَّه كل هذه الأصوات الموسيقية متتابعةً إلى وعي شخص واحد. كما يمكن أيضاً نقل اللحن نفسه من مقام موسيقي معين إلى مقام موسيقي آخر وبذلك تتغير كل الأصوات الموسيقية المخصوصة (أي كل عناصر اللحن)، إلا أننا نتعرَّف رغم ذلك على اللحن نفسه بسهولة إلى حد أننا لا ننتبه أحياناً إلى التغير الذي طرأ على مقامه. وعليه يحتفظ اللحن في هذه الحالة بهويته وبخصائصه المميَّزة رغم التبدُّل الذي طرأ بطريقة معينة على كل الأصوات. وعلى الضد من ذلك إذا تبدلت علامة موسيقية واحدة من اللحن الأصلي فإننا نحصل على لحن آخر يتصف بخصائص إجمالية مختلفة. وعليه يمكن لتغيير شرط موضوعي أن يولِّد أحياناً تغيُّراً موضعياً في الصيغة موضوع الإدراك، كما يمكن أن يترجم أحياناً أخرى إلى تغيّر في خصائص الصيغة برمتها.

تسلِّم الفلسفة الظواهرية لهوسرل بأن أصول المعرفة تكمن في العلاقة العيانية المعاشة بالعالم. لذلك يعتبر أصحاب نظرية الصيغة أن الشيء الواقعي يتمثَّل في ماندركه فقط. فإذا أعطى كل الناس الحكم الإدراكي نفسه فإن هذا الحكم هو الواقعة الحقيقية. وتبرهن الخبرة على عدم اتفاق صارخ بين معظم إدراكاتنا والوصف الموضوعي لما هو مدرَك. ويتضح ذلك في المجال الهندسي: يولِّد إدراك المربع انطباعاً موحداً لدى كل الناس في حين لا تتوصّل الشروح الوصفية الهندسية المتعددة التي يمكن أن نقدّمها عن هذا المربع إلى احتواء هذا الانطباع الموحّد. ذلك أن الشرح الوصفي يقوم بجمع إضافي لمقولات جزئية في حين أن الإدراك، على العكس، لا يقوم بعمله بصورة تحليلية. فالمربع بالنسبة للإدراك ليس 1 صورة 2 مؤلفة من أربع زوايا 3 قائمة 4 وأربعة أضلاع 5متساوية، إنما المربع بالنسبة للإدراك هو صورة معطاة مباشرة بكليتها التي لا تقبل التجزئة؛ بكلام آخر لا يتحدَّد الإدراك (أو أية حالة من حالات الوعي) بالعناصر التي تؤلفه فقط بل يتحدّد أيضاً بالعلاقات القائمة بين هذه العناصر وبأسس انتظامها. يشكِّل الإدراك إذن وحدة كلية لا يمكن اختزالها إلى مجموع أجزائها أو عناصرها - هذا هو مبدأ الكل الذي تعتبره الجشطالتية مبدأ كونياً.

على ذلك تشكل الوقائع النفسية صيغاً جشطالتات، بمعنى أنها وحدات عضوية تتفرد وتتحد ضمن الحقل المكاني والزماني للإدراك أو التصور. وبما أن كل نظرية تبدأ من معطيات تنظر إليها على أنها معطيات أولية فإن علم النفس التقليدي (المدرسة الارتباطية) قد بدأ من الإحساسات الأولية، (أو من استرجاعها)، كما يقيم منها إما عن طريق إوالية الترابط وإما عن طريق عمليات العقل التأليفية أشياء أو وقائع منتظمة بدرجة أو بأخرى. والواقع أن اهرنفلز نفسه قد رأى في الخصائص الإجمالية للصيغ وقائع إدراكية تتراكب على وقائع الإحساسات. أما جِدّة النظرية الجشطالتية فقد تمثّلت على العكس في إنكارها لوجود إحساسات تقوم مقام العناصر

النفسانية المسبّقة، فهي لا تضفي على الإحساسات إلا دور العناصر التي تتلقى فعل الانبناء ولا دور لها هي ذاتها في عملية الانبناء نفسها. فالإحساسات المناظرة للأصوات الموسيقية واحداً واحداً كانت تبدو لعلم النفس التقليدي على أنها كل حقيقة الإدراك. إلا أن اللحن الموسيقي كما لاحظنا يحتفظ بهويته وبخصائصه المميزة عندما تتبدّل بطريقة معينة كل الأصوات وبالتالي كل الإحساسات. وعلى العكس من ذلك فإن هذه الأصوات نفسها حين تتبدل مواضعها تضطلع بوظائف أخرى بالرغم من أن الإحساسات المناظرة لها قد ظلت كما هي. وعليه فإن الكل إنما هو حقيقة تعلو في أصالتها على مجموع العناصر المكوِّنة له. وقد أدى مبدأ الكل إلى أن تبدأ النظرية الجشطالتية من الصيغ بوصفها حقائق أو معطيات أولية: فالإنسان يواجه قبل كل شيء صيغاً وتنظيمات. بكلام آخر لا تعتبر الجشطالتية بمادة خلوة من الصيغة؛ فليست هناك مادة بغير صيغة. وعليه نستطيع القول إن جميع المشكلات التي عجز علم نفس العناصر (التحليلي) عن حلها يتحتم إما استبعادها وإما إثارتها بطريقة جديدة، ما دام مفهوم العنصر قد اختفى.

ما هو معطى في إدراكنا يتمثّل إذن في وحدة كلية لا بد من تفسيرها: هنا تبرز فرضية الحقل التي تنص على أن الموردات الحسية لا تصل إلى الدماغ بصورة منعزلة الواحدة عن الأخرى بل إنها تؤدي بتوسُّط الحقل الكهربائي للجهاز العصبي إلى صيغ من الانتظام شبه آنية. يتعين إذن بصورة أساسية وصف البنى الإدراكية الإجمالية بهدف اختزال تجلياتها وتحولاتها إلى قوانين محددة؛ كما يتعين بوجه خاص تبيان كيف أن الانتظام الداخلي الذي يتحكم بهذه البنى الإدراكية يعدّل العناصر التي تؤلف هذا الانتظام؛ وكيف يكفي أن تغيّر في عنصر واحد من هذه العناصر لتعديل البنية الإجمالية.

بكلام آخر لم يعد ممكناً، حسب الجشطالتيين البحث عن أصل الصيغ انطلاقاً من العناصر المفترضة (الإحساسات) بل يتحتم عن طريق التجارب تحديد الشروط الخاصة بظهور هذه الصيغ والقوانين التي تحكم تغيراتها. بهذا تصبح مشكلة الإدراك مثلاً تقتصر على تحديد الانتظام الفيزيائي للمثيرات الذي يقابل كل صيغة من الصيغ موضوع الإدراك وتحديد التغيرات التي تطرأ على هذه المثيرات فتغيِّر من بنية الصيغة.

لقد تبيَّنا أن الأحداث الفيزيائية (كالأصوات الموسيقية في لحن معين أو الخطوط والنقط في صورة معينة) - وهي أحداث مستقلة عن بعضها البعض - تولّد في وعي المدرِك ظاهرة تتسم بخصائص الصيغ. وهنا يبرز التساؤل: هل أن الصيغ هي تلك المظاهر التي تتخذها في إدراكنا الذاتي حقائق فيزيائية غريبة من حيث المبدأ عن كل انتظام؟ أم أن الصيغ مفهوم عام يمد تطبيقه إلى المجال الفيزيائي؟

لقد برزت حول هذه المسألة اختلافات بين ممثلي النظرية الجشطالتية أنفسهم حول طبيعة المجموعات المنبنية وأصلها، ولاسيما بين الثنائيين في مدرسة كراز Craz النمساوية والوحدانيين في مدرسة برلين (فرتهايمر - كوفكا - كوهلر). فأصحاب النظرية الثنائية يرون أن الصيغة تشكّل تصوّراً عقلياً ينطوي على نشاط إنبنائي يقوم به الفكر وهم بذلك يشدّدون على دور الذات (الفاعل) في المعرفة؛ أما أصحاب النظرية الوحدانية فيعتبرون أن الصيغ تنبثق في حقل الإدراك الذي ينتظم من تلقاء ذاته وهم بذلك يمدّون مفهوم البنية الإجمالية ليشمل المجال الفيزيائي بحيث يستحيل معه تحديد النصيب العائد إلى الذات (الفاعل) وذاك العائد إلى الموضوع في الفعل المعرفي. وعليه لا يمكن إلا عن طريق التجريد التمييز بين الصيغة والمعطيات الحسية، ذلك أن هذه المعطيات ليست مادة تضفي عليها الصيغة معنى معيناً، أي أنهاليستمعطيات عديمة الصيغة. فالوحدانيون يرون إذن أن المجموعات المنبنية في صيغة معينة لا توجد في الفكر فقط بل توجد أيضاً في العالم البيولوجي والعالم الفيزيائي.

ففي العالم البيولوجي يشكل الكائن الحي كائناً عضوياً تتوقف أجزاؤه، من أنسجة وأعضاء، على الكل، هذا الكل الذي يحدد في ما يبدو خصائص الأجزاء. وعليه نستطيع أن نقارب ما بين الصيغ النفسية والصيغ العضوية. ولا تنشأ هذه المقاربة نتيجة تماثل الوقائع النفسية والوقائع العضوية وحسب بل أيضاً نتيجة اقتران هذه الوقائع بعضها مع البعض الآخر. فالحياة العقلية تبرز في نطاق الحياة الفيزيولوجية وتمد جذورها في الكائن العضوي. إن الإدراك والتفكير يرتبطان كلاهما بالوظائف العصبية. فإذا كان إدراكنا منتظماً فإن العملية العصبية التي تقابله ينبغي أن تكون هي الأخرى منتظمة بالطريقة نفسها. وإذا لم تكن هناك عناصر نفسية منعزلة فلن تكون هناك عمليات دماغية أولية منعزلة. إن الموازاة ليست قائمة ما بين وقائع أولية وإنما بين صيغ، فيزيولوجية ونفسية، تتميز باتفاق في البنية. ذلك هو مبدأ التعادل، Isomorphisme، الذي به تبعث الجشطالتية المفهوم القديم للموازاة النفسية - الفيزيولوجية بعثاً جديداً.

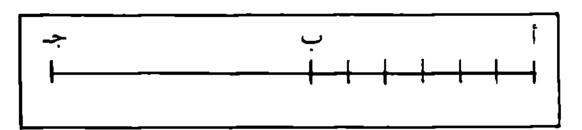
إذا كان للواقعة الفيزيولوجية، طبقاً لمبدأ التعادل، خصائص الصيغة فإن هذه الخصائص تكون لها بفضل قوانين فيزيائية عامة (لابفضل القوانين الخاصة بالحياة البيولوجية).

فالواقعة الفيزيولوجية والواقعة العصبية في جميع مظاهرهما إنما هما وقائع فيزيائية. ويقتضي هذا التصور بالضرورة الامتداد بمفهوم الصيغة (الجشطالت) إلى الوقائع الفيزيائية بحد ذاتها، أي تلك الوقائع التي يدرسها الفيزيائي ويستخدمها في مختبره. بذلك يعبّر مفهوم التعادل عن هذه القرابة البنيوية بين الصيغ على مختلف المستويات النفسية والفيزيولوجية والفيزيائية. والواقع أن نظرية الصيغة تسلّم بوجود قبْلي لتعادلات بنيوية بين انتظام العملية العصبية (والعملية العقلية التي توازيها بالتالي) وانتظام البيئة التي تصدر عنها الإثارات أو التنبيهات. وبهذا المعنى يعنون كوهلر أحد فصول كتبه بكلمة غوته Was innenist Ist aussen «ما هو في الداخل هو أيضاً في الخارج». وهذا يعني أن التعادل الجشطالتي يختلف عن المعاش الظواهري في إدراك الواقع.

يسرد أصحاب نظرية الصيغة العديد من الأمثلة التي تؤكد على وجود كليات (جمع كل) في العالم الفيزيائي هي شيء أكثر من حاصل جمع أجزائها، أو وحدات فيزيائية كلية يستحيل تحديد خصائصها عن طريق الإضافة ابتداءً من خصائص أجزائها. ويشيرون في هذا الصدد إلى الائتلافات الكيميائية حيث لا تظل الأجزاء (المواد الكيميائية) المكونه لها هي هي في حال تجمعها، وهي ائتلافات لها خصائص جشطالتية. كما يشيرون إلى مثال التيار الكهربائي :لنأخذ قطعة من موصل كهربائي متصلة بقطبي مصدر القوة الكهربائية في نقطتين لا غير، فللتيار بين هاتين النقطتين بنية خاصة به، إنه يتألف من تيارات جزئية تتوقف شدة كلٍ منها على شدة سائر التيارات الجزئية الأخرى. ويمكن أيضاً تبينُ الخصائص الجشطالتية في الحالات الفيزيائية للاتزان: فللغشاء المرن المشدود على إطار جامد مغلق بنيته الخاصة، وكل شد موضعي إنما يتحدد بالشدود التي يتوازن معها، وهكذا بالتبادل، بحيث أن حالة الغشاء في نقطة ما إنما يتوقف على حالته في جميع النقط الأخرى، وهكذا.

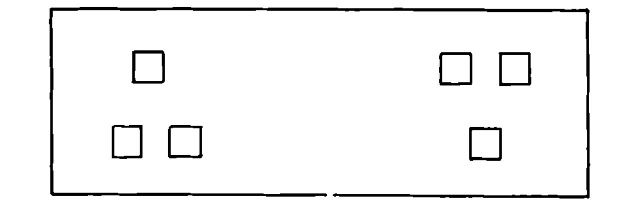
ترى نظرية الصيغة أيضاً أن الكثير من الوقائع الفيزيولوجية تتسم بخصائص جشطالتية بأكثر ما تتسم بها الوقائع الفيزيائية. فالبنية الشراحية للجهاز العصبي تتسم بخصائص جشطالتية، كما أن العمليات الكهربائية التي تتولد في الجهاز العصبي لا بد وأن تكون لها خصائص جشطالتية. والواقعة الفيزيولوجية الحسية (في شبكية العين مثلاً) ليست نتاجاً للتغيير الموضعي في الجزء المستثار وإنما هي نتاج فرق الجهد الكهربائي الذي ينشأ ما بين الجزء المستثار والجزء غير المستثار أو المستثار بطريقة أخرى، أي أنها نتاج علاقة بين أجزاء الكل. فالعضو الحسي يستجيب ككل والاستثارة تحدد بنية للحقل الحسي الكلي. فإذا ما تغير موضع المثير في الحقل الحسي فإن العملية الفيزيولوجية تتخذ بنية جشطالتية مختلفة.

يتبيّن مما تقدم أن العناصر في حقل معين هي في حالة تبعية دائمة للكل، لذلك فإن كل تغير موضعي يؤدي إلى تعديل المجموع الكلي، وعليه فإن القانون الأساسي الأول للكليات الإدراكية ـ حسب الجشطالتيين ـ لا ينص فقط على وجود خصائص مميّزة للكل بما هو كذلك بل ينص أيضاً على أن القيمة الكمية للكل ليست مساوية أبداً للقيمة الكمية لمجموع الأجزاء. وهذا ما يدعوه الجشطالتيون بقانون التكوين غير الإضافي (غير الجمعي) للكل. ويمكن في ميدان الإدراكات التثبت بسهولة من هذا التكوين غير الإضافي: فالمكان المقسَّم يظهر في الإدراك بأنه أكبر من المكان غير المقسَّم، وذلك رغم أنه مساوٍ موضوعياً للمكان الأول، وعليه فإن الخط المقسَّم أ ب يظهر في الإدراك حين عرضه في شروط تجريبية مناسبة بأنه أكبر من الخط غير المقسَّم ب جـ، رغم أنهما متساويان موضوعياً.



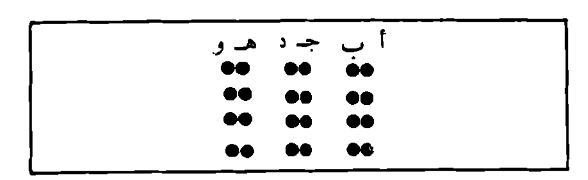
وينص القانون الأساسي الثاني على ميل الوحدات الكلية الإدراكية إلى أن تتخذ أفضل صيغة ممكنة، وهو القانون المسمى بقانون السيطرة أو قانون الصيغ الجيدة. وتتميز هذه الصيغ الجيدة أو المتلئة ببساطتها واتساقها وتناظرها واستمراريتها وقرب عناصرها وتشابهها الخ. وكيما نتبينّ تأثير هذه الخصائص التي تتصف بها الصيغ الجيّدة أو هذه القوانين الفرعية التي تحكم انتظام الحقل الإدراكي فإن أيسر طريقة هي أن نتناول مادة مجردة من أية دلالة خاصة ـ وذلك لتأكيد استقلالية هذه القوانين من حيث المبدأ عن الدلالات المنضافة بفعل التربية ـ وأن ندخل عليها تغييرات لنرى ما تتمخض عنه من نتائج.

لنأخذ بقعاً سوداء على قطعة من الورق. ففي هذه الصورة يستطيع كل فرد أن يرى كومتين اثنتين من البقع. وكل كومة لها وحدة في إدراكنا. والبقع التي تنتمي إلى إحدى الكومتين لا تتجمع مع البقع التي تنتمي إلى الكومة الأخرى على الرغم من الشبه القائم بينهما. إن تناحياً معيناً يفرض نفسه، ويُقصد بالتناحي استقلال الشيء بوحدته عما حوله ضمن الحقل.



إذا قلّلنا المسافة بين الكومتين، وإذا ما زدنا المسافة ما بين عناصر كل منها، وإذا ما أضفنا بقعاً جديدة على الورقة فإن انطباع الوحدة الذي لدينا عن الكومتين الأولتين يتضاءل. ودور القرب أو المسافة ما بين هذه العناصر لهو واضح في هذا المثال. وثمة متغيرات ترينا الآن الشبه ما بين العناصر يعين أيضاً على إدراك وحدة المجموعة. ولو كانت المجموعة مكونة من عناصر متباينة سواء من حيث الشكل أو اللون أو الحجم فإن انطباع الوحدة لدينا يتضاءل، إذ أن وحدة المجموعة تميل الى أن تفقد من سيطرتها، ويلزم مثلاً تقليل المسافات الداخلية لتقوية هذه الوحدة. وهذه الوحدة تتضاءل أيضاً حين تشتمل الكومتان على بعض العناصر الجد متشابهة بحيث نستطيع رؤية وحدة مجموعة جديدة تتكون من اثنين من هذه العناصر، وذلك على الرغم من علاقات المسافة. عندها تختفي الكومتان الأولتان وتسود الإدراك صورة أخرى للتمييز أو التفريق. وعليه نستطيع أن ندرس تعارض الواحدة مع الأخرى، دور عاملي القرب والشبه، ومن ثم نقيس تأثيرهما.

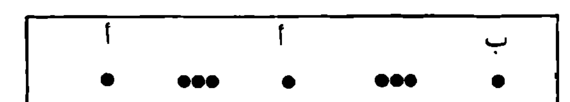
لنحاول الآن أن ندرس وحدات أمعن في الانتظام، تتميز بالترتيب والاتساق. لنأخذ النقط أ، ب، ج، د، هـ، و، مصفوفة كما في الشكل التالي:



إن المسافة بين أ وب هي ٤ ملم بينما المسافة بين ب وجـ هي ١٢ ملم وهكذا، والسطور المتعاقبة تكرّر النسق نفسه. إن نظرة واحدة ترينا مباشرة المجموعات (أ ب)، (ج د)، (هـ و)، وإنه لمن الصعب بل وأحياناً من المستحيل أن نرى المجموعات (أ)، (ب ج)، (د هـ). ففي تراكب السطور ما يبرز سيطرة الشكل. فنحن نرى أعمدة عمودية يتكوَّن كل منها من صفين من النقط. إننا نجد في هذه المجاميع المنسقة أن المسافة التي تفصل أ عن ب لا تنطوي على نفس القيمة التي تنطوي عليها المسافة التي تفصل ب عن ج، فالمسافة الأولى تنتمي إلى هذا الشيء الذي يكونه العمود الأول، بينما تنتمي المسافة الثانية إلى الخواء الذي يفصل عمودين. وعليه تتيح العصب أو المجموعات ذات البنية المتسقة والوحدة القوية الدراسة الدقيقة لشرطي الشبه والقرب. فلنزد المسافات أ ب... ولنقلِّل المسافات ب جـ... بحيث يظل مجموع المسافتين ثابتاً. عندها تصبح المجموعات أو العصب الأولى أقل سيطرة، وتأتي لحظة (نقطة اللاتمايز) يتذبذب فيها الإدراك ما بين وحدة قوامها (أ ب)، (جـ د)... ووحدة قوامها (أ)، (ب جـ).... ونستطيع من ناحية أخرى أن ننوِّع من نوعية العناصر ومثال ذلك أن نضع في مكان بعض النقط دوائر وذلك وفق قاعدة موضوعية معينة كما في الشكل التالي:

بهذا نعزِّز ميل العناصر المتشابهة إلى أن تتحد. فحين لا يكون عامل القرب معزِّزاً لأي تجمع من التجمعات الممكنة (كما في الشكل أعلاه) فإن التجمع المستند إلى الشبه يصبح جد مستقر عندما ينضاف إلى عامل الشبه عامل الوضع المتسق للعناصر.

«وعليه نستطيع القول بأنه في تصارع الصيغ الممكنة، يتم التجمع أو التفرق في اتجاه تحقيق صيغ مفضلة، والصيغ المفضلة أو المسيطرة هي، كما ذكرنا، متسقة وبسيطة ومتماثلة، والصيغة التي ندركها هي أفضل صيغة ممكنة (قانون الصيغة الجيدة) (أو قانون الشكل المسيطر). وإن كل العوامل التي درسناها حتى الآن تزداد فاعلية عندما ينضاف إليها عامل التناظر وتقل فاعلية حين تكون في صراع معه. فإذا بدت النقطة (أ) غريبة عن عصبة جد بعيدة عنها فإن إضافة نقطة أخرى ب في تناظر مع النقطة أ بالنسبة للعصبة إنما تتمخض عن خلق وحدة جديدة تكون النقطة أ متكاملة ضمنها، وعلى الضد فإن حذف هذه النقطة ب يقوّض التناظر ويعمل على تفكك العصبة التي كانت قائمة.

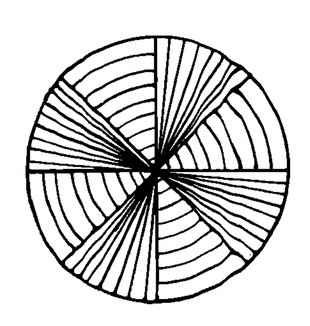


تنشأ هذه الخصائص التي تتصف بها الصيغ الإدراكية الجيدة بفعل تأثيرات المبادىء الفيزيائية للتوازن والحد الأدنى. فالوقائع الفيزيائية تميل إلى أن تتحقق في صيغ اقتصادية: فعلى جسم مشحون بالكهرباء يميل الجهد الكهربائي إلى التوزّع

بحيث تكون الطاقة المستثمرة في الحد الأدنى. والغشاء المشدود يتخذ شكلاً بحيث يكون مسطحه الحد الأدنى. وفقّاعة الصابون تتخذ الشكل الكروي الذي يضمن الحد الأعلى من الحجم في الحد الأدنى من المساحة. كما تميل هذه الوقائع تلقائياً وبقدر الممكن إلى البنية الأكثر اتزاناً وتجانساً واتساقاً وتناظراً... ففقاعة الصابون تميل إلى اتخاذ شكل كروي مكتمل، فإذا ما حطمناها فإن الأجزاء، عن طريق إعادة توزيع لجميع الجزيئات في المكان، تكوِّن في الجو كريات جديدة أصغر. ذلك أن الشكل الكروي، من بين كل الأشكال الممكنة، عندما تتساوى الحجوم، هو الشكل الذي يتميز بأصغر مسافة ممكنة (قانون الحد الأدنى)، وهو أيضاً أكثر الأشكال بساطة واتساقاً. وعليه يمكن الحديث عن ميل عام إلى تحقيق بنية من البساطة ومن الاتساق ما أمكن»... «ويقرر هذا الميل العام في الطبيعة إلى تحقيق نظام معين، نوعاً من الغائية في الطبيعة تحكمها قوانين الفيزياء نفسها لا أية علة فوق العلل الفيزيائية».

هناك إضافة إلى ما تقدم، قوانين هامة أخرى نصَّت عنها نظرية الصيغة وأمكن التثبُّت منها تجريبياً أهمها قانون التمايز بين الشكل والأرضية: فالشكل ينفصل دائماً في إدراكنا على أرضية معينة. فإذا كان القلم موجوداً على طاولتي إلى جانب المحماة فإنني أدرك هذين الشيئين بوصفهما شكلين في حين يؤدي سطح الطاولة دوره كأرضية أو خلفية لهذين الشكلين. والواقع أن الشكل يتعينّ على أرضية معينة بصورة أفضل بقدر ما يملي الوضع الداخلي لأجزائه القوانين المذكورة آنفاً.

«وعليه فكل شيء نحسه لا يمكن أن يوجد في إدراكنا إلا بالنسبة إلى أرضية معينة، وينطبق هذا القول ليس فحسب على الأشياء المرئية وإنما أيضاً على كل ضرب من الأشياء والوقائع المحسوسة. فالصوت الموسيقي ينسلخ متميزاً فوق أرضية تتكوَّن من أصوات أخرى، أو فوق أرضية من الضجيج أو السكينة، كما ينسلخ الشيء المرئي فوق أرضية مضيئة أو مظلمة. والأرضية شأنها شأن الشيء يمكن أن تتكوَّن من مثيرات معقدة وغير متجانسة؛ فإني أرى شخصاً فوق أرضية تتكوَّن موضوعياً من الحائط والأثاث واللوحات الفنية الخ. ولكن يوجد دائماً وأبداً اختلاف ذاتي بارز بين الشيء والأرضية... وكيما نجعل هذا الاختلاف الذاتي ملموساً لنتناول نموذجاً فيه جزءان من الحقل لا يتغيران من الناحية الموضوعية ويمكن مع ذلك أن يتناوبا بالنسبة للرائي، دوراً، الشكل والأرضية»...



«ففي هذه الصورة نستطيع أن نرى صليباً يتكوَّن من قطاعات قوامها أقطار في الدائرة، وهذا الصليب ينسلخ فوق أرضية تتكوَّن من قطاعات قوامها دوائر آحادية المركز... وهذا الانطباع يفرض نفسه منذ اللحظة التي يمسك فيها الشخص بالصورة في وحدتها الطبيعية؛...» «لكننا حين نتأمل هذاالرسم لفترة ما، فمن الممكن أن نرى فيه ـ فجأة ـ... صليباً آخر يتكوَّن من الأقواس الأحادية المركز، وهذا الصليب هو الذي يبدو الآن في حالة بروز محتلاً دور الشكل...، أما الصليب الآخر فقد اختفى وأصبح جزءاً من الأرضية بحيث تثير الأقطار الانطباع بأنها تمتد تحت الشكل الجديد بوصفها أرضية له. إن بعض هذه الأقطار تشكل حدوداً للصليب، فهي تنتمي إلى الشكل: إنها محيطه الخارجي، أمّا الأرضية فليس لها محيط خارجي خاص بها. ولا يكاد يتحقق قلب الأدوار حتى تنتقل نفس هذه الخطوط إلى الشكل الجديد، فهي حدود خارجية مرة أخرى لهذا الصليب ومرة لذاك. فللشكل صيغة أما الأرضية فلا صيغة لها. ونحن لانستطيع أن نرى في الوقت نفسه الصليبين معاً، فلا نكاد نرى الواحد حتى يختفي الآخر». وهذا ما يدعوه الجشطالتيون بقانون الحدود المحيطية: فالحدود المحيطية لصيغة معينة تنتمي إلى الشكل لا إلى الأرضية».

يتضح مما تقدم أن مجال الإدراك احتل موقعاً مركزياً في النظرية الجشطالتية. والواقع أن الدراسات في هذا المجال قد قدمت نماذج لتفسير الكثير من الوقائع الأخرى كالذاكرة والذكاء والابتكار والاستدلال والانفعال الخ. ففي مجال الذكاء على سبيل المثال حاول كوهلر خاصة التثبُّت من وجهات النظر الجشطالتية عن طريق التجارب التي أجراها على القردة العليا ولاسيما الشمبانزي «ويتحدَّد الذكاء في نظرية الصيغة بالقابلية للتكيف وإمكانية الابتكار وحل المشكلات، فلا بد من وجود مشكلة لإمكان دراسة الذكاء، ولامشكلة حين تكفي استجابة غريزية أو عادة، أي تكيف موجود سابقاً، لإرضاء الحاجات. وعلى العكس من ذلك فثمة ذكاء في كل تكيف جديد. ونظرية الصيغة تنكر التكيف بالانتقاء

الآلي لاستجابات عشوائية عمياء»، بل إن كوهلر يفسر نجاحات القردة العليا في تجارب التعلُّم التي تنطوي على مشكلة معينة بالطريقة التالية: إن تغييراً مفاجئاً في الحقل الإدراكي للحيوان بتأثير توتر داخلي معين (ناشيء عن الجوع مثلاً) يحوّل عناصر الموقف المحايدة أساساً إلى موجِّهات تعين على إيجاد الحل لمشكلة معينة، بكلام آخر فإن شيئاً معيناً في موقف جديد يكتسي معنى جديداً (دلالة جديدة) كاكتسابه معنى الأداة التي يمكن توجيهها إلى هدف معين: فالشمبانزي الجائع مثلاً الذي يواجه موزة معلقة في السقف يقوم بنقل الصناديق المبعثرة في الحجرة ليضعها بعضها فوق بعض ويتسلق عليها بهدف تناول الموزة، كما توصَّل أحد القرود ـ المدعو سلطان ـ إلى وصل عصاتين لاستخدام هذه الأداة الجديدة لبلوغ الموزة. وعليه فإن شيئاً معيناً (صندوق، عصا، الخ.) يمكن أن يكتسب فجائياً في إدراك الموقف الجديد دلالة معينة كان يفتقدها أساساً، وهذا ما يقتضي من الحيوان نوعاً من الذكاء يدعوه كوهلر بالاستبصار، أي هذا الحدس الفجائي للحل.

مارست النظرية الجشطالتية تأثيراً واسعاً على معظم مجالات علم النفس المعاصر. فقد أبرزت في مجال التربية مثلاً أفضلية التعليم القائم على المجموعات المتماسكة التي يمكن استيعابها استيعاباً أفضل بكثير من استيعاب المواد التي لا رابط بينها، كأفضلية الطريقة الكلّية في القراءة على الطريقة التحليلية. كما أخذ الطب بوجه عام والطب النفس ـ جسدي بوجه خاص يتجه بتأثير الجشطالتية إلى النظر بعين الاعتبار إلى التوازنات واللاتوازنات الإجمالية للفرد في وحدته الكلية النفسية والعضوية. لقد شدّدت نظرية الجشطالت أيضاً في المجال الاجتماعي على التأثير الذي تمارسه البنى الاجتماعية على الأفراد وشجعت بالتالي الامتداد بالنظرية إلى مجال علم النفس الاجتماعي، هذا الامتداد الهام الذي تحقق بصورة أساسية عن طريق أحد تلامذة كوهلر في برلين وهو كورت لفين Kurt Lewin 1890-1947 الذي لعب دوراً أساسياً في مجال علم النفس الاجتماعي في أميركا الشمالية.

لقد صاغ لفين مشروعاً لتطبيق نظرية الصيغة على دراسة العلاقات الاجتماعية وقام بهذا الصدد بتعميم مفهوم الحقل: فالحقل الإدراكي عند الجشطالتين يتمثّل في مجموعة العناصر المدرَكة في آن معاً ولا يشتمل على النشاطات الداخلية للفرد إلا بحدود دنيا، أمّا لفين فقد اقترح لتحليل العلاقات العاطفية والاجتماعية مفهوم الحقل الكلي الذي يشتمل ـ إضافة إلى عناصر البيئة ـ على الفرد نفسه بميوله وحاجاته. ذلك أن حقل الإدراك ينتظم بالنسبة للجائع مثلاً بطريقة مختلفة عن انتظامه بالنسبة للشبعان، كما يبدو الريف بالنسبة للجندي الباحث عن مأوى بطريقة مختلفة عما يبدو عليه بالنسبة لعالم الجمال. وعليه ينتظم الحقل الإدراكي بصورة دينامية وتأليفية بفعل التوترات الداخلية الناشئة عن حاجات الفرد وميوله والتي تسهم إلى حد كبير في تحديد ردود الفعل. بيد أن هذه الحاجات والميول لا تشكِّل بالنسبة للفين حاجات وميولاً داخلية فقط، بل إن أشياء البيئة أيضاً تولِّد تبعاً لنمط تشكُّل الحقل محرِّضات للفعل عند الفرد، مما يؤكد على التفاعل التام بين العناصر ـ الداخلية والخارجية ـ المتواجدة في الحقل الكلي. إن مفهوم الحقل الكلي ـ الذي يُعدُّ توسيعاً لمفهوم الحقل الإدراكي ـ يشتمل إذن على الفرد والبيئة كقطبين مترابطين، وهو الحقل الذي يشكِّل حسب لفين المحيط الواقعي للفعل الإنساني.

حاول لفين من خلال إحدى تجاربه أن يشرح التبعية المتبادلة بين الفرد والأشياء المكوِّنة لصيغة إجمالية في الحقل الكلي كالآتي: وَضَع طفلاً ضمن دائرة مرسومة بالطبشور بحيث يتعين على الطفل دون اجتياز الحدود المرسومة أن يبلغ شيئاً معيناً موضوعاً خارج هذه الحدود بواسطة بعض الأدوات، كالعصي مثلاً. لقد لاحظ لفين ردود الفعل الانفعالية للطفل تجاه هذه البنية التي تشكِّل العنصر الإدراكي أو المعرفي للموقف. فالموقف ينطوي على قوتين: قوة متجهة نحو الشيء وتمارس تأثيراً جاذباً على الطفل وقوة أخرى متجهة بالاتجاه المعاكس يدعوها لفين بالحاجز النفسي وتتمثّل في الدائرة التي لا يجوز اجتيازها. يشتمل هذا الصراع، (المأزم)، على توتر وقد لاحظ لفين الطريقة التي يحاول بها الطفل أن يضع حداً لهذا التوتر كما لاحظ المواقف والمشاعر التي يُظهرها. إن الحقل الكلي في هذا المثل قد جعل الموقف يتسم بحالة التقاطب أو التجاذب وذلك تبعاً لتأثير القوى التي تظهر بمظهر أقطاب جذب أو نبذ.

استناداً إلى هذه الطرائق البنيوية أسَّس لفين وتلامذته؛ (لبيت Lippit، وايت White، زيغرنيغ Zeigarnik)، اتجاهاً في علم النفس الاجتماعي انتشر على نطاق واسع في الولايات المتحدة وكان في أساس العديد من الأبحاث حول دينامية الجماعات. وتقوم الفكرة الرئيسية لهذه الأبحاث على أن الجماعة تمثِّل عن طريق تفاعلاتها الثابتة مع الأفراد الذين يؤلفونها محلاً لتحولات دائمة، ذلك أن الجماعة تمتلك صفات

ذاتية لا يمكن بلوغها عن طريق الصفات التي يتصف بها أفرادها.

في تاريخ علم النفس، كما في تاريخ علوم أخرى، بدت بعض المشكلات في وقت ما وكأن البحث قد استنفدها وبدت بعض الحلول وكأنها نهائية. ولكن النقد الذي قامت به الجشطالتية لعلم النفس التقليدي قد كشف عن وهن الصرح الذي قام عليه وأتاح في الوقت نفسه دفعة جديدة للجهود النظرية والتجريبية. لقد كان لنظرية الصيغة (الجشطالتية) فضل إثارة مشكلات جديدة ورسم برنامج عمل للباحثين، وهو برنامج تكشّف عن خصوبته في علم النفس ولم يتوقف قط عن الاتساع.

مصادر ومراجع

— جيوم، بول، علم نفس الجشطالت، ترجمة صلاح مخيمر وعبده ميخائيل رزق، مراجعة يوسف مراد، الناشر مؤسسة سجل العرب، 1963.

— Guillaume, Paul, *Psychologie de la forme*, Flammarion, 1937.

— Katz, David, *Introduction à la psychologie de la forme, rivière et cie*, 1955.

— Koffka, Kurt, *Principles of Gestalt Psychology*, Harcourt, New York, 1929.

— Köhler, Wolfgang, *Gestalt psychology*, Liveright, New York, 1929.

— ——, *L'intelligence des singes supérieurs*, Payot, 1931.

— ——, *Psychologie de la forme*, Gallimard, 1964.

— Lewin, Kurt, *A Dynamic Theorie of Personality*, Marc Graw-Hill, New York, 1935.

— ————, *Psychologie dynamique*, P.U.F., 1964.

— Piaget, Jean, *Le Structuralisme*, P.U.F. ,coll. Que Sais-Je? 1970

— Wertheimer, Max, *Drei Abhandlungen Zur Gestalt theorie*, Erlangen, 1925.

كمال بكداش

الجمالية

Aesthetic
Esthétique
Aesthetik

تعتبر الجمالية معرفة متخصصة بالجمال الفني دون الجمال الطبيعي. ويفترض عدم الخلط بين الجمالية، كدراسة معنية بالقوانين الكفيلة بكشف الجمال في العمل الفني، وتاريخ الفن المعني بتحديد أطر انتاج الأعمال الموسومة بالفنية والنقد الفني المعني بتبين التحولات في الاتجاهات الفنية والأسلوبية الجمالية.

ويبدو واضحاً من هذا التمييز المبدئي أن الجمالية ليست، كما النقد الفني، معيارية بالضرورة بالرغم من أن تاريخ فلسفة الجمال عرف جهوداً حثيثة لوضع قوانين مسبقة تحدد الجميل في ذاته أو اكتشاف محدداته من خارجه.

والسؤال المطروح حول شرعية الجمالية، أي علم الفن، يدور حول الرابط الممكن والمعقول بين الجمالية، وهي معرفة عقلية، والنتاج الفني، وهو وليد الشعور. فالفنان يتذوق ويتأمل، بينما الفيلسوف يعقل ويفكر. فما هو سبب التلاقي بين فكرة إحساسية وفكرة ذهنية؟

تبين فلسفة الجمال، في تحولاتها الهائلة، ان الجمالية ممكنة ومشروعة إن بصفتها علم الفن أو فلسفته أو دراسة مختصة بأسلوبية الحساسية وتقنياتها.

وفي هذا المجال، تلاحظ أسبقية الفن على النظام الفلسفي. فالإبداع الفلسفي أقل سرعة وتنوعاً من الابداع الفني، بل ويذهب بعضهم إلى القول إن الفلسفة تتطلب عبقرية أدق من تلك المطلوبة في الفنون. وفي كل الأحوال من الخطل عزل الفكر الفلسفي عن الانجازات الجمالية.

ويعزز هذا القول غياب أي دور واضح للفلسفة تجاه الفن، بل إن كل نظرية جمالية، كما يدل عليه تاريخ الفلسفة، كانت محكومة بوهم أنها نهائية. وتبقى نتيجة أكيدة وهي أن التفلسف حول الجميل والجمال يوسع مدارك النظر الفلسفي.

الجماليات من الوجهة الانطولوجية

تحفز الجماليات التفكير الانطولوجي بل وتمهد له إلى حد بعيد إذ إنه يصعب الجزم إن كانت الحركة المعتمدة من قبل المبدع الفني تنطلق من الواقع الى المثال وحسب، كما يؤكد بخاصة ملتزمو النظر الاجتماعي والوضعي، أم أنها تنطلق من المثال في سبيل الوصول الى العياني كما يؤكد بخاصة الفلاسفة المثاليون.

وتكشف النظرة الانطولوجية شدة اتساع ميدان الممكن على صعيد الفنون. ولا ينفك النظر الجمالي يراوح بين ممكن متحقق ذي ماهية موضوعية وجدير بالملاحظة الاختبارية، وممكن غير متحقق حتى الآن ولكنه قابل للتحقق وهو ذو ماهية خارج الزمان والحس؛ فالفنان يبقى في مسعى دائم نحو اكتفاء ربما لن يتحقق أبداً.

وبالفعل فإن التفكير الأنطولوجي هو بالضبط بحث عن فنون ذات ماهيات غير متحققة في الواقع ومساءلة حول أشكال لها غير مكتشفة بعد. علماً بأن الجماليات، وفق هذا المنظور الانطولوجي، تطرح لا أنماطاً وأنواعاً أو صفات

وحسب، وإنما موضوع التدرج في كثافات الوجود. وهكذا يبدو أن نقيض الجمال ليس هو البشاعة وإنما الإسفاف والتفاهة والرداءة. وهكذا تندر الأشياء التي يجوز وسمها بالبشاعة.

قضايا فلسفية جمالية

يطرح النظر الفلسفي حول الجميل والجمال أكثر من قضية فلسفية جمالية ذات دلالات بعيدة الأهمية.

وهناك في البداية مشكلة تصنيف الفنون الجميلة التي تفترض عدم التعسف في فرض الأفكار المسبقة على الواقع الفني؛ فالمطلوب ملاحظة الفنون الممارسة وتعدادها ومن ثم التفكر في تصنيف لها والنظر في ترابط مبادئها وعلاقاتها بعضها ببعض. وعلى الرغم من الاصرار على صيغة الجمع في مصطلح الفنون الجميلة، فقد توحي هذه التسمية أن هناك استثناءً لفنون ما أو أن هناك فنوناً غير جميلة أو في احسن الحالات، أنه ليس من وحدة عضوية تجمعها.

وتكمن صعوبة التصنيف في أن الجميل العقلي لا يتناق بالضرورة مع الجميل الحسي أو الجميل النفعي، والعكس بالعكس. فقد تتناسب في أحيان كثيرة غاية الجمال مع غايات اللهو والنفع والتزويق. فالنفعي والجميل لا يتخارجان ولا يتناقضان بل إنهما قد يتكاملان ويتعاونان.

وفي الاطار عينه، يلاحظ تعثر مشكلة التصنيف من حيث اعتمادها على معيار الحواس. فالحواس مختلفة ومتشابكة وليست موحدة بل غير متساوية ومتفاضلة في تذوقها الجميل أو في التعبير عنه. فالسمع لا يستنفد المقطوعة الموسيقية واللوحة لا يتلفها النظر بينما يصعب تذوق الطبق الشهي دونما إدخال تغيير ملحوظ عليه!

وتتعثر أيضاً كل محاولة تصنيف للفنون الجميلة باعتمادها المطابقة بين البصري المكاني والسمعي ـ الزماني. فهناك فنون بصرية ـ زمانية كالسينما أو أن توحي لوحة ما أبعاداً وهمية كالحركة وهي جامدة أو العمق وهي مسطحة!

وتذكر ايضاً مشكلة الموضوعية والذاتية في العمل الفني. والشاغل فيها هو اكتشاف معايير موضوعية تجعل تذوق العمل الفني، وهو نتاج ذاتي، ممكناً بخاصة أن المشاعر الجمالية، في التعبير والتذوق عظيمة التنوع والتباين.

وهذا يطرح مشروعية توق العمل الفني الى العالمية أو الكلية والشمولية، مع أن نتاج فرد معين أو بيئة ثقافية محددة ذات قيم جمالية، ثابتة ومتحولة يحمل معالم خصوصيته. فالتعبير الفني يخرج في آن بفضل عبقرية الفرد المبدع وعبقرية المجتمع الذي ينتمي اليه، ويتوق الى الشمولية والعالمية.

وتُعْنَى فلسفة الجمال بإمكان استخراج ماهية الفن عبر هذا التنوع الجمالي وتعدد الانجازات المعبرة عنه وتضارب الأذواق واختلافها. وهي معنية بتقديم شرحٍ وافٍ لظاهرة عدم الانقطاع في تذوق قيم جمالية تنتسب الى عصور سالفة وجماعات مندثرة.

وتطرح قضية المنهج في فلسفة الجمال قضية خصوصية المتعة الجمالية. فيصار الى البحث إن كانت المتعة الجمالية اختباراً قائماً بذاته أم أنها ملحقة باختبار انساني آخر. فالمطلوب إنما هو فحص تلك الرغبة في التمتع بالجميل لذاته بذاته بغض النظر عن الأسباب الموجبة الثقافية والأخلاقية والدينية وتبيان نوعية العلاقات المتداخلة والمتشابكة في ما بين هذه الاختبارات البشرية الراسخة.

وبالرغم من هذا التداخل بين المتعة الجمالية والاختبارات الانسانية المتعددة فالخير الوحيد الذي يترصده العمل الفني هو كمال العمل نفسه. فلا يدخل في نطاقه التعبير عن الحق الذي هو موضوع المعرفة ولا الكمال الأخلاقي الذي هو موضوع الارادة. إذ يمكن للعمل الفني أن يعبر جمالياً عن أشياء غير جميلة أو حتى مرذولة. فمهمته الأساسية تنحصر في صياغة موضوع ما على نحو تتحول مقاربته الحسية الى مدعاة متعة لكائن عاقل وقادر على التذوق.

ويلحظ المعني بتاريخ الفنانين والفنون الميل الرفضي والنقدي الملازم غالباً لسيرهم. غير أن هذا لا يعني أن كل فن ملتزم هو بالضرورة ناجح جمالياً. فالأعمال الفنية لا تستمد جماليتها من عدالة قضية ما أو قدسيتها. فلا السيء من النتاج الفني الملتزم يضير حكماً بالقضية التي يحمل أو أنه يتمتع بسببها بأية أفضلية فنية. فالرؤية الايديولوجية التي تتحكم بنتاج فني ما لا تمحضه بالضرورة قيمة جمالية إضافية وإن كانت ملهمة ممكنة للشكل أو مضمونه.

فالعمل الجمالي يستمد قيمته من كونه حقيقياً دون أن يكون وليد ارادة عقلية، وأن يكون نافعاً دون أن يكون وليد مقصد استعمالي، وأن يكون خيراً دون أن يكون محققاً بالضرورة قيمة أخلاقية أو دينية. فكل عمل جمالي، وشرطه الحرية، يتمتع بقدرة جذب تنزع بالمتذوق نحو عالمٍ خاص وقائم بذاته. فالمتعة الجمالية عبور خارج المألوف والمعيوش. وبهذا المعنى يعتبر الفن خلاصياً دون أن تضطر فلسفة الجمال الى تحديد سبل الوصول الى عالم أفضل أو اكثر كمالاً. ففي عالم الجمال يتجلى

حدس انساني، بعيد الرسوخ، حول ضرورة وجود عالم اكثر كمالاً وقابلاً للتحقق.

وهذا ما سيتم التركيز عليه في هذه المراجعة المكثفة عبر تاريخ فلسفة الجمال والجماليات كمحور أساسي في تاريخ الفلسفة. وسنستعرض التحولات الفلسفية في النظر الى الجميل والمبدع عبر تاريخ الفلسفة.

النظرة الفلسفية الاغريقية الى الجمالية

شاع النظر الى أن فلسفة أفلاطون 428/427-347 ق.م. هي بداية التفلسف حول الفن والجمال. غير أن المرحلة ما قبل السقراطية حوت مداخلات فلسفية يجدر التوقف عندها. فالاعتقادية (الدوغماتية) التي وسمت المذهب الجمالي الافلاطوني سبقها نظر فلسفي جمالي نسبي محوره الانسان؛ فقد اكدت الفلسفة السفسطائية إنسانية الظاهرة الجمالية باعتبارها وليدة تحولات زمانية ومكانية. وأبرز السفسطائيون قيمة الادراك الحسي والانطباعات المرافقة له وطالبوا بحرية الفرد في التعبير عن مكنوناته العاطفية وانفعالاته.

وأنزل بروتاغوراس Protagores 485-410 ق.م. قيمة الجمال في مجمل نظرته النسبية الى القيم الانسانية وفق مذهبه القائل إن «الانسان معيار كل شيء». وأما غورجياس Gorgias 483-376 ق.م. فصاغ نظرته في الجمال مبتعداً عن ربطها بفكرة الحقيقة. وهذا ما يفسر تشديده على الخطابة وليس على الشعر. فالخطابة، بسحر تراكيبها اللغوية تتجاوز الاقناع العقلي إلى حد إثارة الانفعالات والعواطف وسلب الانسان إرادته. وغاية العمل الفني، بحسب هذه الفلسفة الحسية، ارضاء المتذوق وإن حمل ذلك تمويهاً أو بعداً عن الحقيقة أو الواجب.

لم يسلم أفلاطون بتأسيس فلسفة الجمال على اللذة بل استخلص فلسفته من النظرية الجمالية الفيثاغورية والنظرة السقراطية.

وقد اعتبر فيثاغورس حوالى 580-500 ق.م. أن صراع الأضداد يؤول في النهاية الى ظهور وحدة سببها وجود وسط رياضي بين نقيضين. فالمعيار الجمالي عند فيثاغورس رياضي هندسي يقوم على الاعتدال والائتلاف، وهدف العمل الفني التعبير عن الحقيقة بصدق.

عارض سقراط حوالى 470-399 ق.م. أي نظرية للفن تجعله غاية لذاته وتقيمه على المعيار الحسي، بل رأى أن الجميل هو ما يحقق الخير النافع، وأن الجمال له غاية هادفة. وركز سقراط الفن على النظر العقلي لا على إثارة الانفعال.

افلاطون

وأفاد أفلاطون من التمهيدَيْن الفيثاغوري والسقراطي لصياغة أكثر النظريات الجمالية تماسكاً في المرحلة الاغريقية. وأخرج افلاطون، في محاورة هيبياس الأكبر التصور السقراطي الداعي الى تكريس الجمال في خدمة الفضائل الأخلاقية متجنباً أي تعريف ينتهي الى تفسير الخير بأنه علة الجمال.

ففي المأدبة وضع أفلاطون رؤيته الفلسفية للجميل في ذاته وصوَّر على لسان سقراط «هذا الجمال الإلهي الذي لا يتولد عن شيء ولا يفنى ولا يزول ولا ينحط ولا ينمو والذي يضفي على الحياة معنى». وهذه الروح الأزلية المشعة بجمال فائق للطبيعة التي يتصورها سقراط لن تعاين إلا بالحب. فالحب يوصلنا الى الجمال بذاته. وذلك بالتدرج من حب الأشكال المحسوسة أو الجمال الجسمي إلى حب النفوس البشرية أو الجمال الروحي الأخلاقي الى حب العلم أي الجمال العقلي وأخيراً الى حب المثال وهو الجمال المطلق.

وإن رؤية الجمال التي هي هدف الحب تتحقق بالاستدلال العقلي. فليس من اختلاف عندئذ بين جدلية التأمل الفلسفي وجدلية الحب الصاعد نحو مثال الجمال. ولكن افلاطون بمجرد تشديده على التأمل الصوفي ابتعد عن النزعة العقلية السقراطية الصارمة. وقد تجلى ذلك عندما افترض افلاطون وجوداً مسبقاً لحب المثال في عالم مفارق يفترض بالفنان الحق الوصول اليه. فالفنان الراغب في إبداع رائعة فنية غير مضطر الى ابداع من عدم. فالقيم موجودة قبل أي عمل فني وهي لا تبدع ولا تخلق. فالمطلوب البحث عنها وبالتالي ايجادها ومحاكاتها. والمحاكاة، في المفهوم الأفلاطوني، ليست مجرد نقل أو تمويه وخداع، وإنما تفترض المعرفة الفلسفية والصدق في التعبير. وهذه المحاكاة مستنيرة وهي تقتضي بأن يعبر الفنان عن فن محقق للحق والخير والجمال. ويشار هنا إلى أن المحاورة، وهي الأسلوب الأفلاطوني الأرقى، تدلل على أفضل محاكاة للحقيقة، إذ إنها لا تقف عند الظاهر الشائع بل تحفز العقل على البحث عن الجوهر.

وتترتب على هذه النظرة الأفلاطونية دعوة الى الفنان كي يتقرب من الأقدمين لأنهم، ونظراً لقربهم من المثال المطلق، خير من فهم معنى الجمال المطلق.

أرسطو

ودافع ارسطو 364-322 ق. م. عن قضية أخرى مفادها أن الجميل ليس مفارقاً وانما هو كامن في الواقع. وَقَصَرَ ارسطو مفهوم المحاكاة إنما جاء عند افلاطون، على الفنون نافياً شمولها كل أنواع الابداع وبخاصة النظر الفلسفي. وأكد أرسطو أن الفن ليس محاكاة الجميل في ذاته وإنما هو محاكاة جميلة لأي موضوع يختاره الفنان. وهكذا وفق ارسطو في تخصيص اللذة الجمالية دون أن يشترط أن تكون الموضوعات الفنية المختارة جميلة بالضرورة. فالجمالية قد تتأتى عبر محاكاة جميلة لموضوعات بشعة. فمحاكاة الطبيعة، وهي نظرية ارسطية شائعة، لا تفيد على الاطلاق محاكاة الواقع كما هو أو الطبيعة على نحو ما هي عليه، بل تفيد أن الفن مكمل للطبيعة. على كل، إن المحاكاة غريزية في الانسان، لذا لا بد من إرواء الحس الجمالي وتنمية التذوق الفني. بالرغم من ملاحظة التداخل بين العمل الفني والنتائج الأخلاقية المترتبة عليه فقد فرق أرسطو بين النقد الأخلاقي والنقد الجمالي للنتاج الفني.

الجمال في الفلسفة العربية ـ الاسلامية

يلحظ مؤرخو الفلسفة العربية ـ الاسلامية وجود تداخل وتفاعل ما بين التراث الهليني والتراث العربي الاسلامي في ما يخص مفهوم الجمال.

وبالرغم من أن بعض المشتغلين بتاريخ الفن في الحضارة العربية ـ الاسلامية يشكك في وجود أي آية قرآنية تحرم صراحة تصوير الكائنات الحية؛ فالاسلام الاول وبخاصة زمن الرسول، عرف رسومات لكائنات حية، وأن المقصود من التحريم عدم عبادة الانصاب أو الاصنام أو الأوطان، فإن الأغلب بخاصة في تاريخ الفن العربي أن هذا التحريم كان ملزماً الى حد بعيد. وقد شكل العنصر الحاسم في الرؤية العربية الاسلامية لمفهوم الجمال والجميل.

ويشار الى أن تعريفات الجمال في الفلسفة العربية لم تقف وحسب عند الامر الديني بل تأثرت بالتراث الهليني. وبقي مفهوم الجميل متجاذباً بين أهل النقل وأهل العقل.

فقد تأثر المعتزلة، على سبيل المثال، بما جاءت به الافلاطونية من فكرة الجمال المطلق وأن الحق والخير والجمال إنما هي ماهية واحدة. وعبّر المعتزلة، بوصفهم ممثلي التيار العقلاني في الاسلام، عن هذه النظرة إلى أولوية العقل والمطلق.

وتشكل الفيثاغورية، بتعليمها المركز على الرياضيات والهندسة، وبخاصة عبر تيارها الأقل عقلانية مستنداً لكل الجماليات النابعة من الحركات الدينية التي ظهرت في تاريخ الاسلام.

ومن الصعب فهم نظريات فلسفية متماسكة وإن بشيء من التباين، على غرار ما جاء به الفارابي 878-950 م. وابن سينا 980-1037 م. دون تقدير دور الافلاطونية الحديثة وبخاصة كتاب **الإلهيات** المنسوب الى أرسطو. فقد غلب على هذا التيار الفلسفي فكرة الإشراق ووجود الواحد المطلق الذي يتجاوز الخير والحق والجمال.

وتشكل هذه النظرة الفلسفية المستند الأساسي لكل نزعة صوفية في الاسلام وفي المسيحية المشرقية في آن. وتتمثل بخاصة في الفلسفة الصوفية الفارسية عند السهروردي 1155-1191 م. وهذا ما يفسر ظهور المنمنمات وتزويق الكتب الدينية وأهمها المتعلقة بالمعراج النبوي.

ولا ينكر دور الفلسفة الارسطوطاليسية في تضمين الجماليات الاسلامية فكرة التجريد وقيامها على تصورات غير آنية. وهذا ما جعل الفن الاسلامي ينحو الى التجريد وتصوير الأشكال والماهيات والأجناس والأنواع.

ويشار بشكل خاص الى أثر المذهب الاشعري في الرؤية الاسلامية للجمال. وترتكز الاشعرية على ردّ الميتافيزيقا الاغريقية؛ فهي تؤكد أن اللّه ليس عقلاً وإنما إرادة. وهي ترهن كل قانون طبيعي بالمشيئة الإلهية؛ فاللّه هو الخالق الأوحد ولا ماهيات بذاتها. ولا يُخفى أثر هذا التوحيد المطلق على فلسفة الجماليات: «اللّه ليس كمثله شيء».

النظرة الفلسفية الوسيطية

وأما القرون الوسطى المسيحية الغربية فبقيت. على الرغم من التحولات الهائلة في الفنون وكثافة الانتاج الفني، أمينة للرؤية الافلاطونية. فبدا الجمال الفني دلالة على الحقائق الروحية. وتأثر فلاسفة القرون الوسطى الغربية، أمثال القديس بونافنتورا Saint Bonaventura 1221-1274 والقديس انسلم St Anselme 1033-1109 والقديس توما الاكويني St Thomas d'Aquin 1225-1274، على رغم التباين في توجهاتهم الفلسفية، بتعاليم القديس اغسطينوس 354-430، الافلاطونية، وبمؤلفات الفيلسوف **افلوطين Plotin 205-270**، واضع **اثولوجيا ارسطاطاليس** المفعم بالروح الافلاطونية، حول الجميل والصانع والمثال الجمالي **والتاسوعيات** التي تضمنت فلسفةجمالية صوفية مشبعة بالروحانية الشرقية. فكل شيء جميع بقدر ما فيه من الوجود الحق الذي هو الخير. فإن الجمال هو الخير ومن الخير يستمد

العقل جماله. والبحث عن الجمال هو، في الوقت عينه، توق إلى الاتصال بالعالم المثالي ومعاينة المبدأ الإلهي.

وهكذا غلب على الفلسفة السكولاستيكية توجه أفلاطوني - أفلوطيني يرى الجمال قرين التناسب والنظام وموحياً للخير ودالاً على عظمة الله، الخالق من العدم.

وفي عصر النهضة، عرفت فلسفة الجمال عصرنة للقيم الجمالية، فغلب على الجماليات النظر في الوقائع الطبيعية بحد ذاتها، والاهتمام بالمعنى الانساني للفن، وحاول ليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci 1452-1519 تقعيد الفن على أساس رياضي.

النظرة الفلسفية الحديثة الى الجماليات

الجمالية في الفلسفة النقدية عند عمانوئيل كانط 1724-1804

تتعارض الرؤية الفلسفية النقدية الكانطية بشكل شبه جذري مع الرؤية الافلاطونية. فقد اعتمد كانط مبدأ الثورة الكوبرنيكية وجعل الذات منطلق الحكم الجمالي رافضاً البحث عن الجميل في ذاته. وراح يؤكد على الذات الحاسة والمتذوقة.

ويرتبط هذا التغيير الكانطي الحاصل في منتصف القرن الثامن عشر بمجمل تطورات فكرية تسارعت منذ نشوء الفكر العلمي الوضعي مع فرنسيس باكون 1561-1626 في انكلترا ومونتناي 1533-1593. وسرعان ما انتقل كانط من نظرة اعتقادية إلى الجمال إلى نظرة نقدية في كتابه **نقد الحكم** (1790). وجاء ذلك بعد تمثل خلّاق للتراث الفلسفي الأوروبي الذي سبقه لايبنتز 1646-1716 ولسنغ 1729-1781 في المانيا، بورك 1729-1797 وهيوم Hume 1711-1776 في انكلترا، وديكارت 1596-1650، وجان جاك روسو 1712-1778 في فرنسا، وبهذا الصدد يشار تحديداً إلى الجهد الفاصل الذي بذله الكسندر غوطليب بوماغرتن في تأسيس علم مستقل يبحث في العلاقة بين الشعور والإحساس والكمال. ويعتبر كتابه **الاستطيقا** 1750 رائداً في الجماليات الحديثة. غير أن كانط لم يستفق من سباته الدوغمائي الا بعد قراءة مندلسون 1729-1786 وذلك سنة 1787. فتجاوز من سبقه ووضع نظرية جمالية أكثر تكاملاً وشمولية.

وقد جهد كانط في تحليل الشروط الأولية للحكم الجمالي وسعى إلى تأسيس منطق للذوق على غرار ما أنجز بالنسبة إلى العلم والأخلاق. وقد أفرد كانط للجمال مجالاً مستقلاً ذا كيان قائم بذاته وذلك برفضه تفسير التجربة الجمالية بردها إلى عامل من خارجها، أي من مجال المعرفة النظرية أو من مجال الأخلاق العملية.

واعتمد كانط المنهج الترنسندنتالي إياه الذي سبق له تطبيقه على صعيدي العلوم والأخلاق في الكشف عن الشروط الأولية للحكم الجمالي. ويقضي هذا المنهج بمحاولة التوفيق بين التجربة الحسية التي تقدم مادة المعرفة وبين الفعل الذي يقدم الشكل المنظم لها. فالسؤال الكانطي يدور حول الشروط الأولية الضرورية لقيام نظام العلم والأخلاق والجمال.

وأكد كانط أن عالم الطبيعة يسوده مبدأ العلّية، وعالم الأخلاق مبدأ الحرية، والحكم الجمالي مبدأ الغائية الذاتية أو التخطيط. فالحكم الجمالي يتحرك وفقاً للمبدأ الأولي القبْلي للحكم المنعكس الذي هو مبدأ ذاتي لا يستمد من طبيعة الموضوع الخارجي بل يستمد من تناغم الملكات. فهو يفيد أن الشيء المحكوم عليه بالجمال يظهر متناغماً من حيث استقلاله لا عن المضمون التجريبي للتصور فحسب، ولكن أيضاً عن كل عرض فردي. فالحس الجمالي يوجد قبْلياً ويؤسس بذاته المصداقية الكلية والضرورية للأحكام الجمالية. والحس الجمالي هو بالضبط هذا التناغم بين ملكة الفهم والمخيلة. وذلك يفضل تماماً التحرك الحر لهذه الأخيرة. وينتج من هذا التناغم الشعور باللذة والرضا.

ولا بد من نظرة تفصيلية إلى معنى الحكم الاستطيقي عند كانط، أي الحكم بالجميل والجليل ومعنى نقد الحكم الغائي.

يتسم الحكم الجمالي عند كانط أولاً أنه يرجع إلى الذات. فالذوق هو ملكة تحكم بقبول فكرة أو موضوع أو عدم قبولها دون أي غرض أو منفعة. وثانياً يؤكد كانط على الطابع الكلي ودون أي تصور عقلي للحكم الجمالي. وثالثاً يشير كانط إلى الطابع النموذجي الضروري والملزم للحكم الجمالي من حيث إن الحكم على الجميل غير مستند على التصور العقلي ولا على السلوك العملي. وأخيراً، إن الحكم الجمالي يوحي بالغاية دون أن ينحصر بحاجة بيولوجية أو منفعة أو تصور عقلي. فالغاية هنا هي وليدة التخطيط الخفي الذي هدفه تسيير التناغم بين الملكات أو ملاءمة الفكرة المحصلة عن الشيء الجميل وادراك هذه الملاءمة.

ورغم التشابه بين الجميل والجليل عند كانط فإنه يلحظ الفارق في أن الجليل يستند إلى تناغم المخيلة مع العقل لا مع الذهن. فالجليل، بالرغم من أنه يبعث الرضا واللذة على غرار الجميل، فإنه يبعث أيضاً على فكرة اللانهاية. فالجليل يتصل باللذة من حيث الكيف، بينما الجميل يتصل بها من حيث الكم. وهذا يفسر واقع أن الجليل يثير الاعجاب، فإذا

ارتبط بالمعرفة تولد الجليل الرياضي، وإذا ارتبط بالإرادة تولد الجليل الحركي. فالجميل لصيق بالنظام (النهار، الحدائق المنسقة) والجليل يتبدى في الاضطراب (الليل، العواطف، الغابات).

وقصارى الكلام أن الجليل يبدو حالة ذاتية تماماً لا يتوصل الحدس الحسي إلى لانهائيتها. إذ إنه يفرض على الذات التفكر ذاتياً بالطبيعة وبكليتها على غرار تصور شيء ما فوق حسي دون التمكن من تحقيق هذا التصور موضوعياً.

أما بالنسبة إلى الفن فيضع كانط تعريفاً يلحظ فيه دور العبقرية. فالفن هو خلق واع لأشياء تولد لدى المتأمل فيها الانطباع انها خلقت دون قصد كما أشياء الطبيعة، وذلك بفضل العبقرية التي لا تقلد انما تخرج بحكم الأصالة عملاً نموذجياً.

ويميز كانط بين الذوق القادر على الحكم على الجمال في الطبيعة والعبقرية كملكة للجمال الفني مؤكداً أن الذوق ينظم العبقرية المبتكرة ويفرض نفسه معياراً لتقدير الجميل في العمل الفني.

ويصح القول أخيراً إن كانط انتقل بعلم الجمال الى آفاق جديدة لا تبحث في ماهية الجمال وانما في شروط ادراكه انسانياً. والاسهام الكانطي لم يؤسس فلسفة جمالية واحدة إنما حث على صياغة نظريات عدة. وذلك نظراً لما حوته الفلسفة الجمالية الكانطية من ايحاءات وحتى التباسات وعورات مثال رهنه التجربة الجمالية بثبات الملكات البشرية، وتحجيم دور الخيال الخ.

وهذا يعني أن المناخ الفلسفي النقدي بقي مستمراً في الفلسفة الجمالية حتى ظهور الفلسفة الوضعية؛ فقد استعاد شيلر 1759-1805 في كتابه **رسائل حول التربية الجمالية** (1795) فكرة كانطية مفادها أن الفن لهو مجاني ولعب متناغم. وهذا تجاوز للكانطية بمعنى أنه إسقاط لأهمية المضمون من تقييم العمل الفني واعتبار الشكل هو كل شيء. فسّر الفنان أنه يمحو الطبيعة بالشكل.

ويعود شلنغ 1775-1854 الى السؤال الكانطي: هل هناك في أعماق الأنا حركية لاواعية كما الطبيعة وواعية كما الروح؟ ويجيب شلنغ بالايجاب مؤكداً أنها الحركية الجمالية وهي بالضبط حجر الزاوية في أي عمارة فلسفية.

هيغل وشوبنهور

ويجدر التوقف، ولو باقتضاب، عند محاولتي هيغل 1770-1831 وشوبنهور 1788-1861 للتوفيق بين الافلاطونية والكانطية.

ينطلق هيغل من افتراض الروح المطلق معتبراً أن كل ظواهر الوجود هي مظهر من مشكلات الروح وفق قانون الجدل القائم على صيرورة مستمرة. والفن، كما الدين والفلسفة، وسيلة هذه الروح في وعيها لذاتها. ولا يتوسل الفن من أجل التعبير عن المطلق التصورات وإنما العيني الحسي. فالجمال هو التجلي الحسي للفكرة.

ويؤكد هيغل أن علم الجمال موضوعه لا الجمال الطبيعي وإنما الفني؛ إذ إن هذا الأخير هو وليد ابداع الروح والوعي والحرية وبالتالي فإن الجمال الفني يكون، بفعل طابعه الروحي، ارفع مقاماً من الجمال الطبيعي. على كل، إن الفن وهو ابداع ليس مجرد محاكاة. ويعتبر هيغل أن المحاكاة لا توصل الى عمل فني ذي قيمة. كما أن المضمون في العمل الفني لا يتوجه إلى الرغبات الحسية أو يستهدف مردوداً نفعياً. والمضمون الفني هو حكماً موضوع فردي وليس تصوراً مجرداً. ففي الفن بحسب هيغل، يتحول المحسوس إلى روحاني والروح تتمظهر في الشكل الحسي. وهذا ما يفسر قوله إن الجانب الحسي في الفن مجرد عن المادية ومشاركاً في الفكرة، وإن الجانب الفكري يشارك في المثالي لأنه ليس تصوراً مجرداً بل إنه متحقق ومتموضع ويخاطب العقل.

ويردف هيغل نظرته هذه بموقف من الفن أساسي، ومفاده أن الفن في أرفع مراميه هو تعبير عن الماضي ويبقى كذلك. أي أن هذا الفيلسوف يقرر دونية الفن بالنسبة الى الفكر وهيمنة السمات المادية والمصالح السياسية وخلافها...

فالفن، باختصار، ومن المنظور الفلسفي الهيغلي المثالي له مركز مرموق. إلا ان الفن لا يعتبر الوسيلة الأكثر تأهيلاً لاعلاء الأحاسيس والغرائز الى مستوى أرقى من الوعي. فلا المضمون ولا الشكل يستطيعان ذلك، فالمضمون يكشف عن جزء من الحقيقة، والشكل يُبقي الفن محصوراً في نطاق ضيق، فالفن ليس هو السبيل الأفضل لادراك المطلق.

وانطلاقاً من ارتباط الشكل بالمضمون ورهن اكتمال النتاج الفني بذلك، يضع هيغل تفسيراً فلسفياً لتاريخ الفن على أساس تحقق الفكرة. ففي النمط الرمزي، الفكرة غير واضحة ولا محدودة وبالتالي الشكل غير محدود (فن العمارة).. وفي النمط الكلاسيكي، تنمو الفكرة وتحدد ذاتها بذاتها فتجد الشكل الأنسب لها (النحت). وفي النمط الرومنطيقي تدرك الفكرة نفسها روحاً مجردة عن أي تحديد فتتجاوز الشكل الحسي بل يبدو هذا غريباً عنها (الموسيقى والشعر).

وأخيراً أسس هيغل بالفعل فلسفة مثالية ميتافيزيقية للجمال والفن ستبقى بعيدة الأثر في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ولفت إلى أهمية المضمون وعلاقته الوثيقة بالشكل مؤكّداً على الوحدة العضوية في العمل الفني.

شوبنهور

وأما شوبنهور فبدوره تأرجح بين الكانطية التي نشأ عليها والافلاطونية التي تجذبه؛ غير أنه أفاد من الهيغلية بخاصة في النظر الى فلسفة تاريخ الفن. والفن، بالنسبة اليه، هو التصور الدقيق للارادة دون أن يؤدي ذلك الى تطابق الفن والفلسفة. فالفن هو التأمل في الأشياء المستقلة عن مبدأ العقل. وهذا يعني أن شوبنهور يعتبر الفن أفضل نمط للمعرفة الفلسفية، وأن نسبة الفلسفة الى الفنون كعلاقة الخمرة بالكرمة: الأولى صعبة المنال والثانية سهلة كما أن جمهور الفن عديد وجمهور الفلسفة محصور. وأفضل تلخيص لنظرة شوبنهور قوله: «الفنان هو من أعارنا عينيه للنظر الى العالم».

ويجدر ههنا ذكر محاولة توفيقية مثالية معاصرة بين كانط وهيغل جاء بها بنديتو كروتشه Benedetto Croce 1866-1952 فقد اعتبر الجمال كمرتبة من النشاط الروحي واعتبر علم الجمال وصفياً لا معيارياً وحدسياً عينياً. فالفنان يقدم صورة أو وهماً لا سبيل الى قياسها أو تجزئتها. كما أن الفن ليس فعلاً نفعياً أو أخلاقياً أو حكماً عقلياً يحتمل الصدق والكذب. وأكد كروتشه على انتفاء الطابع الأسطوري من الفن؛ إذ لا مقدس فيه ولا ايمان. والفن عند كروتشه، هو حدس غنائي تمثيلي ووجداني في آن. والعمل الفني هو مزج تعبيري منسق ومتحقق بين صورة ماقبْلية وعاطفة حسية. وفي هذا الموقف، رفض أكيد لنظرية المحاكاة وتأكيد على مفهوم خاص للحدس الجمالي.

وقبل الانتهاء من المرحلة الحديثة لا بد من اثبات ثلاث محاولات مضادة لفلسفة الجمال عند كانط وهيغل.

وعلى نقيض المناخ الهيغلي حاول كارل ماركس 1818-1883 وضع نظرية جمالية تشدد على المضمون لا على الشكل ولا على البنى الاقتصادية ـ الاجتماعية ولا على العبقرية الفردية. فالجمال في الفن يتحقق على أفضل نحو عندما يعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة، أي البروليتاريا، ويسهم في غلبة قيمها ورؤيتها. فالفن في العرف الماركسي، له مهمة ايديولوجية في مناخ نزاعي. ويفترض في الفنان التعبير عن القوانين الموضوعية والجدلية في الواقع الاجتماعي والثقافي. غير أن اجتهادات عديدة في اطار الفلسفة الجمالية الماركسية ما لبثت أن ظهرت لتغني هذه النظرة السوسيولوجية المادية الجدلية.

وفي الخط الرفضي عينه أقام الفوضويون بخاصة پيار جوزف پرودون 1809-1865 وميشال باكونين 1814-1876 وبيوتر الكسفيتش كروبوتكين 1842-1921 نظريتهم الجمالية على قاعدة اعطاء بعد سياسي واجتماعي للتجربة الفنية. وهذا يعني أن الفوضويين يحذرون من تسلط الفنان وديكتاتوريته، لذا يصرون على فن يبدعه الشعب ولا يتلقاه فحسب. كما أن هذا الموقف يفيد أن الفوضويين لا يفصلون بين نقدهم أزمة الحضارة الغربية وبين نقدهم الفكر الجمالي.

نيتشه

رفض فريدريك نيتشه متابعاً بذلك خط فلسفة الارادة عند شوبنهور النزعة العقلية، المتمثلة بخاصة بالنهج السقراطي، في التطلع الى الأعمال الفنية. ودعا الانسان المتمتع بإرادة القوة إلى السيطرة على الطبيعة عبر الفن والعلم والفلسفة. وقد انطلق نيتشه من تحليله التراجيديا الإغريقية معتبراً إياها خير مثال على ثنائية لصيقة بالوجود الانساني: النزعة الابولونية المائلة نحو التأمل والهدوء والخيال والحلم، والنزعة الديونسية المائلة نحو النشوة والعربدة والألم. ويعتقد نيتشه أن الفنان هو الذي يسعى، عبر ارادته الكلية التي هي مصدر كل ابداع فني، على فرض ارادته على الطبيعة بل وتغييرها عبر رؤية تراجيدية وليس عبر المعرفة العلمية والتصورات العقلية. وأكد أنه، عبر هذه الارادة، مؤسساً بذلك الفكر الوجودي، يحقق الانسان نفسه بل يكون نفسه. وبالرغم من أن الاثارة هي حافز كل عمل فني فإن انجازه يتطلب سيطرة على الانفعالات وتوجيهها. وعلى هذا النحو يقول نيتشه إن أهم عمل فني ينجزه انسان هو تحقيقه ذاته. وفي هذا القول دعوة سيتلقفها أكثر من اتجاه فلسفي جمالي معاصر ليؤكد على اللامعقول وعلى ضرورة استكشاف الباطن وعدم الوقوف عند حدّ التصورات العقلية والمعرفة الوضعية. وهكذا كشفت المرحلة الفلسفية النقدية عن أنظمة فلسفية جمالية كبرى. مما يؤخذ على هذه المرحلة، التي لم تتجاوز نصف قرن، انها أبقت موضوع طبيعة الجميل غائباً عنها. وهذا ما أبقى الافلاطونية، أقله كفلسفة حول الجميل في ذاته، مستمرة.

وسيؤذن قدوم المرحلة الوضعية بدء محاولة لتخطي التفسيرات الجمالية القائلة بأن الحسن الجمالي هو وليد تناغم كامل بين ملكات النفس. فالمطلوب رؤية عينية ووضعية للعالم وبالتالي للفن بحد ذاته.

المرحلة الوضعية

برز في القرن العشرين اتجاهان في فلسفة الجمال: الأول عبّر عن ميل واضح نحو ايلاء الشكل الأهمية الكبرى والثاني أكّد على الذاتية كمنطلق في سبيل استطيقا علمية وفلسفية.

ويعتبر أوغست كونت 1798-1857 رائد هذه الجمالية الوضعية. وإن الشاغل الأهم في هذه المرحلة هو استكمال نقد المرحلة الاعتقادية واسقاطها. وتبين للدارسين وجود ثلاثة تيارات رئيسة في الفكر الجمالي الوضعي.

أولاً، الجمالية في صيغة المتكلم Première Personne. ومحور هذا التيار دراسة الوعي الجمالي بتحليل عياني وعبر اختبار أهمية العمل في الخلق الفني. ويمثله اندريه مالرو 1901-1976.

ثانياً، الجمالية في صيغة المخاطب Deuxième personne. ومحور هذا التيار دراسة عملية للادراك الجمالي ودور الذات في الحكم الجمالي. وتمثله البرغسونية والظواهرية الهوسرلية التي منها الوجودية الفرنسية.

ثالثاً، الجمالية في صيغة الغائب Troisième personne. ومحور هذا التيار دراسة اختبارية للتذوق الجمالي ومعاييره. ويمثله غوستاف ثيودور فخنر 1801-1887.

التيار الأول: الجمالية في صيغة المتكلم

ينطلق هذا التيار من ملاحظة عقم المناقشة في الأذواق والمحاججة بشأن الأحكام الجمالية. ويرفع شعاراً طالما ردده اميل فاغيه 1847-1916: «الذوق الجديد هو ذوقي».

ويعتبر اندري مالرو، أحد أهم ممثلي هذا التيار، أن الاعجاز الفني لا يقاس بمدى قدرته على عكس الواقع الحياتي وإنما تجميل المعطى ودفعه الى عالم آخر. فالمضمون في الفن هو مادة أولى ليس إلا، سرعان ما يفرض الأسلوب نفسه كموضوع فني خصوصي. فالأسلوب، وإن تبدّى أحياناً بأشكال عبثية وفوضوية، هو سمة الانسان الحر الذي يقاوم استعباد الطبيعة له ويحول فوضاها الأصلية إلى وحدة فنية. إذ إن الفن هو «قدر مضاد».

والعبقرية شرط تحقق الحرية الانسانية؛ إذ إن الأعمال الفنية التي يضعها المريض عقلياً تحمل ثمة قطيعة مرضية تمعن في عزله عن محيطه. بينما، وبالمقابل، تبدو قطيعة الفنان هي عون ولحظة عبقرية وفرصة حرية وتواصل إبداعي مع فنانين سابقين.

ومجمل القول إن مالرو يعتبر أن درجة الفنان تتحصل له عبر الأعمال الفنية التي يتعرف اليها وليس عبر رصده الجمال الطبيعي. فالعمل الفني ليس تزويقاً أو رسوماً وإنما «أنشودة التاريخ».

التيار الثاني: الجمالية في صيغة المخاطب

تكمن أهمية إسهام هنري برغسون 1859-1941 في محاولته إيجاد حل منهجي توفيقي بين الذاتية المطلقة والموضوعية المطلقة المتحكمتين بالحكم على العمل الفني. ويؤكد برغسون أن المحطات الثلاث الأساسية في الفن: الخلق والتأمل والتفسير لن تفهم على حقيقتها إلا عبر رفض جذري للموضوعية المطلقة والذاتية المطلقة.

والمطلوب الاندماج مع العمل الفني أو التماثل معه كمقدمة لكشف فرادته والارتباط الوثيق معه. فالحدس ههنا هو المنهج الأنسب لعلم الجمال. ذلك أن الفن يبسط الادراك ويكشف غنىً لم يعهد في الطبيعة. وهذا الادراك ليس نفعياً مع العلم أن برغسون لا يقر بوجود ادراك جمالي وإنما بوجود جمالية إدراك واسعة.

على كل، ليس من موضوع علم جمال عند برغسون ولا جمالية موضوع، وإنما هو يقصر رأيه على وجود منهج جمالي هو في صلب فلسفته.

وأما الظواهرية فقد تشبثت بالتقيد بخصوصية الفن؛ فالعمل الفني يتطلب إدراكاً معيناً من أجل التعرف اليه ووعيه بصفته «موضوعاً جمالياً». وهذا الوعي الذاتي طبعاً يستهدف الكشف عن المعاني؛ إذ إن الحس الجمالي ليس لحظة ذاتية وإنما اطار تعبير عن جوهر ما. فالعمل الفني يكشف ذات الناظر ويكملها في آن.

ومن الواضح أن الجمالية الظواهرية تستمد توجهها من أدموند هوسرل 1859-1938 وما أتى به في نظريتَيْ القصدية وحدس الجواهر. وتقر الفلسفة الظواهرية بوجود «ما قبْليات شكلية» وغير عقلية هي بمثابة أطر تجليات جمالية واخلاقية. فهناك في الذات ما يشبه التشكل المسبق لكل المقولات الجمالية القابلة للتحقق عند أي احتكاك بنتاج فني ما.

ويؤكد ميكال دوفرين، أحد أهم ممثلي الجمالية الظواهرية، أن الحس الجمالي ذاتي وموضوعي، فردي وكلي: «الفردي بحكم أنه انساني هو كلي»... والاختبار يكشف للذات الماقبْليات التي تحمل. كما أن المسار التاريخي يدل على التمظهر الدائم والذي لا حد له للمقولات الجمالية. وهذا ما دفعه إلى

الاعتقاد «أن العالم المعبر عنه فنياً مكثف بذاته». فلا يحكم على العمل الفني بمدى واقعيته أو بنفعيته.

ولا يصح الاستنتاج أن الذات المدركة الواعية هي التي تؤسس معنى العمل الفني وإنما إليها يعود فضل الاعتراف بأن المعنى في قوامه. ويمكن القول إن العمل الفني هو الذات والموضوع معاً. ذات بمعنى أنه كائن حي له غائية وبنية، وموضوع بمعنى أنه ملحق بالوعي المدرك. ويخلص دوفرين إلى القول إن العمل الفني «شبه ذات» بالنسبة الى الشاهد المدرك.

وقد ركز مارتن هيدغر 1889-1976، الفيلسوف الوجودي الألماني، على دراسة العمل الفني باعتباره ظاهرة معاشة مشيحاً عن دراسة شخصية الفنان وعملية الابداع الفني. فالفن، بحسب هيدغر، هو الأعمال الفنية وهي تشكل ماهيته. فالمطلوب استنطاق العمل الفني نفسه، إن شاء الفيلسوف سبر حقيقته أو ماهيته القابلة للادراك أو كينونته الخاصة. فالعمل الفني، على نقيض النتاج النفعي، يتمتع بحضرة واكتفاء ذاتي بينما النتاج النفعي غايته مصلحية أساساً، والنفعية تحده وتقيده.

ويكشف العمل الفني، وهو عالم خاص له حضرة واكتفاء بذاته، عن حقيقة الموجود. فالجمال مظهر من مظاهر تجلي الحقيقة. أو هذا ما يفسر إصرار هيدغر على تنمية ذات الفنان في سبيل إبراز الصفات الموضوعية في العمل الفني. أما في فرنسا فقد صاغ جان بول سارتر 1905-1980 نظرته الوجودية الى الجمال انطلاقاً من الموقف الاجتماعي الاقتصادي السائد في الماركسية تجاه القيم ومنها القيم الجمالية ومن الفلسفة الظواهرية كما جاء بها ادموند هوسرل. ويذهب سارتر بخلاف هيدغر، إلى أن الموضوع الجمالي، كما يدركه الوعي هو موضوع متخيل، أي انه ليس أمراً واقعياً وليس تصوراً عقلياً. فالذهن ليس محكوماً بملكة تسمى الخيال ولا بمجموعة صور ثابتة، بل له حركة تلقائية إبداعية قادرة - وعلى الرغم من حضور الموضوع الجمالي - على إظهاره غائباً أو لاواقعياً وغير مُسْتَلّ من عالم الواقع الماضي أو الحاضر. ويعتقد سارتر أن العمل الفني ليس مجموعة أدوات أو وسائل أو مواد أو أصوات وإنما هو «معنى» يتجاوز «الشيئية» المدركة حسياً. ويدعو إلى رفض الواقع والافلات من الكينونة. ويفترض سارتر أن على المتذوق مجاراة «دعوة» توجه إليه من كل عمل فني فيعيد تشكيل معناه المتضمن فيقبله أو يرفضه أو يهمله.

ويشار الى ناحية مهمة في فلسفة سارتر الجمالية ألا وهي رفضه تعميم نظرية جمالية واحدة على كل أنواع الفنون وضروبها. وقد خص الأدب، لما فيه من ارتباط مع مفهومه للالتزام السياسي، بنظرية خاصة تدعو الى كتابة تتوجه تبعاً لمسؤولية واجبة على الأديب، إلى قارىء متعين في زمان ومكان وعصر. ويقرن سارتر موقفه هذا بربط بين الأمر الجمالي و الأمر الاخلاقي في كل كتابة أدبية نثرية.

ووسم موريس ميرلو بونتي 1908-1961 فلسفته الجمالية بطابع الظواهرية مؤكداً أن أسلوب الفنان الخاص الذي يكتسب عبر صراعات ضد نفسه وضد العالم، هو ما يميز العامل الفني ويعطيه معنًى. وعلى كل حال، إن الفنان، بحسب ميرلو بونتي، يعجز دون اسهام الجمهور، عن سبر كل الدلالات المتضمنة في عمله، وينفي ميرلو بونتي صفة التناقض بين الفنان والعالم. ويعتبر أن العمل الفني لغة غير مباشرة وصامتة، للجسد فيها دور أساسي.

تدعو سوزان لانجر الأميركية (1895) إلى دراسة المعاني والدلالات في التجربة الجمالية. فالشكل الفني قابل للادراك ولا يقف عند حد الحس. فهو شكل ذو دلالة ورمز عن عالم باطني وجداني تعجز اللغة عن كشف بعض معانيه العميقة واعطائها معالم الحقيقة.

وتذهب لانجر إلى أن الفن قابل للتعقل، كما اللغة، بل إنه أصدق في التعبير عن الوجدان. وإن الحقيقة الفنية هي بالضبط الصدق في التعبير عن هذا الوجدان.

يؤكد آلان اميل شارقيه Alain Emile Charlier 1385-1433 على أهمية الصناعة في العمل الفني. فالفنان يصارع المادة ويصقلها ويستخرج منها ايقاعات جميلة غير منصاع في ذلك الى مخيلته أو أوهامه أو حتى الى قوانين الطبيعة نفسها، بل إنه يسعى الى تجاوزها واستبدالها بفرض قانونه الخاص عليها. وفي كل ذلك يتطهر الفنان ويكتشف نفسه عبر مساره في الشأن الجميل. فالعمل الفني له ثلاث مقومات: الفكرة والمتعة والحركة المادة أو الشيء.

الجماليات في صيغة الغائب

يطمح هذا التيار الى جماليات موضوعية عبر الركون الى الاختبار والاستقراء. وحاول فخنر اكتشاف، عبر تطبيق منهج الاستقراء، المبادىء الأساسية التي تتيح إخراج علم جمال اختباري واحصائي ينهي عهد التنظيرات السالفة.

وبالرغم من الفشل البين في إيجاد تعريف للجميل أو حتى للفن، فإن الميل الاختباري غلب على الجماليات المعاصرة.

وبالفعل، يحبِّذ، كل جمالي صناعي الارتكاز على فهرسة ما لأذواق جمهور معين فينسنى له ربط النافع بالجميل وتحقيق

صيغة رائجة من التجريبي والعقلاني بأقصى سرعة وبأقل جهد ممكن.

ونذكر على عجل أهم ممثلي الفكر الجمالي المعاصر.

يطرح الفرنسي ريمون باير 1859-1959، المنهج الواقعي الاجرائي كأفضل منهج لدراسة العمل الفني والجمالي. وينقد كل المناهج المطبقة سابقاً، الميتافيزيقي، والنفسي، والفيزيائي والنفسي التحليلي والاجتماعي والذهني. ويعتقد باير أن الانتاج الفني له شكل حسي متحقق يمكن ملاحظته. ولا ضرورة للعودة إلى مفاهيم فلسفية كالحدس والتصور والوجدان، بل اعتماد المنهج الاستدلالي والتجريبي. وهذا يعني مواجهة العمل الفني حتى تخرج احكام هي في النهاية على المتذوق لا على العمل نفسه.

ويؤكد إتيان سوريو Etienne Souriau 1892-1979 في الاتجاه عينه، أن علم الجمال هو جهد في سبيل الوقوف على المقولات الأساسية والصور والأشكال الثابتة التي تنتظم بموجبها الخبرات الجمالية. وهذا يتجاوز أي دراسة لشخصية الفنان وابداعه، بل التأكيد على أسس المعرفة الجمالية العقلية الطابع؛ إذ إن الفن هو ابداع أشياء تستلزم نظرة موضوعية. وهذا يعني أن الشكل والصورة وحدة لا تتجزأ في أي عمل فني.

أما شارل لالو 1877-1953 فمثل الموضوعية الاجتماعية وتأمل في الجمالية التجريبية ثم ما لبث أن تجاوز موافقة الهيغلية.

أما على صعيد الاسهامات الفكرية المعاصرة في فلسفة جمال عربية فتذكر على سبيل المثال، محاولة عباس محمود العقاد 1889-1964 في مصر وهي قد قرنت بين الحرية والجمال. فالاهتمام بالجمال يحمل دلالة على التوق إلى الحرية والتجديد حتى بالنسبة إلى الطبيعة. وبالتالي فإن التعبير الفني يتولاه الممتازون الذين يتجاوزون مستوى الحاجة والضرورة إلى مستوى الخلق والابداع. غير أن العقاد يرى أن التعبير الفني تحده قوانين وقواعد وليس منفلتاً بل، وفي نظرة إلهية، يرى العقاد أن الله وضع القوانين دعامة للحرية. وانطلاقاً من هذا الموقف الميتافيزيقي المتمسك بالحرية الفردية المتعاملة مع الضرورة يرفض العقاد أية وظيفة اجتماعية للفن والحرية هي الأصل في النشاط الابداعي.

ويؤسس سلامة موسى 1888-1958 على فلسفة النشوء والارتقاء، فكرته عن الجمال فيقول ان «الجمال الطبيعي» هو ركيزة وحيدة «للجمال الفني». بل إنه يرى أنه كلما ارتقت الكائنات والحيوانات كلما صارت اجمل واكثر استقامة. وهذا جمال في صميم الواقع وليس مجرد توهم. ويلفت سلامة موسى إلى ظاهرة تحول النتاج الجميل من وسيلة الى غاية فتتجرد من النفعية لتصبح جمالاً بحد ذاته. ويشدد على مهمة الفنان في اكتشاف الواقع وتصويره، إذ إن الأدب نقد للحياة.

ويرفض زكي نجب محمود نظرية التعبير ولا يؤكد على مقاربة العمل الفني بحد ذاته. فعلم الجمال موضوعي قائم بذاته.

وأما يوسف كرم فاستعاد النظرية المثالية حول الجمال مؤكداً على ربطه القيمة الجمالية بالمبحث الانطولوجي حول الوجود بما هو وجود.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دراسات جمالية، مكتبة مصر، 1966.
- مطر، اميرة حلمي، في فلسفة الجمال من افلاطون الى سارتر، دار الثقافة، القاهرة، 1974.
- هويسمان، دني، علم الجمال، منشورات عويدات، 1961.
- Adorno, T.W., *Théorie esthétique*, traduit de l'allemand par Marc jimenez, Paris, 1974.
- Bach, V., *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Paris, 1896.
- Bryne, E., De., *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges 1946.
- Chouillet, jacques, *L'Esthétique des lumières*, *coll. littératures modernes, P.U.F., Paris, 1974.*
- Dufrenne, M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, paris, 1953.
- Gilson, Etienne, *Les Arts du Beau*, Vrin, Paris, 1963.
- Huisman, Denis, *L'Estétique*, coll. Que sais je ? P.U.F. Paris, 1971.
- Lolo, Charles, *Notion d'esthétique*, Paris, 1948.
- Marcuse, Herbert, *Eros et Civilisation, contribution à Freud*, traduit de l'anglqis par Jean gys, Paris, 1968.
- Nedoucelle, Maurice, *Introduction à l'esthétique*, coll. Initiation philosophique, P.U.F., Paris, 1976.
- Reszler, André, *L'Esthétique anarchiste*, Coll. «Le philosophe», P.U.F., Paris, 1976.
- Rosset, Clément *L'Esthétique de schopenhawer*, Coll. Iniatiation philosophique, No. 88, P.U.F., Paris, 1961.
- Souriau, Etienne, *L'Avenir de l'esthétique*, Paris, 1929.
- Teyssedre, Bernard, *L'Esthétique de Hegel*, Coll. Initiation Philosophique, No 31, P.U.F. Paris., 1963.

سامي عون

الجوانية

Juwwaniyya (Inwardness)

الجوانية طريقة في التفلسف، أو حركة فلسفية، وضعها عثمان أمين في كتابه **الجوانية - أصول عقيدة وفلسفة ثورة**، وفي دراساته لشخصيات مختارة، ومترجمة.

يُعدّ ذلك المذهب إحدى الثمار اليانعة للتجربة العربية الثالثة مع «**الذمة العالمية**» للفلسفة في أوائل الستينات، ومنتوجاً لا يخلو من الأصالة للتفاعل والجدلية بين الحقل العربي والشروط الاجتماعية السياسية داخل «حضارة التكنولوجيا ومواكباتها الفكرية» إبان هذا القرن.

1 - تعريفاتها وبنيتها:

الجوانية طريقةٌ روحية في النظر الى الأشياء، ورؤية روحية للانسان والشيء. وإدراكُ العالمِ بمنظورٍ ديني أو نهوض من وعيٍ دني له الأولوية وهو المنطلق ثم القصد...

تكثر تعريفات الجوانية؛ وكلّها تعريفات تترادف، وتكرر بعضها بعضاً حتى وإن تواضحت وتركزت وتبرز كمنتوج محلي أو بضاعة وطنية أي بنت تار فكري شديد الازدهار، وعريض القاعدة، عميق الجذور في أبعاد الوعي الفلسفي العربي أو في الثقافة العربية الاسلامية. فالجوانية عقيدة تتجه الى المعنى والقصد، وتلتفت الى الانسان في جوهره، وتدرس حياتنا الداخلية بحثاً عن العميق والأصيل، عن الروحي والفكري. وبكلمات تقول أكثر، فإن الجوانية تهتم بما هو ماهوي، وأخلاقي، ومثالي. إنها عمارة تتأسس على مصطلحات كبرى هي: الروح (ترد أكثر من 40 مرة في كتاب **الجوانية**، القاهرة، 1964)، القلب (ترد حوالى العشر مرات)، الدين (33 مرة)، الجوهر (أكثر من 20 مرة)، الأخلاق (60 مرة تقريباً)، الجواني (90 مرة)، الجوهر، الحساسية، الايمان، الذات، التصوف...

في طلبها لما هو جوانيّ في الانسان، تُعرِض تلك الفلسفة المثالية عن مظهر الانسان، وعن العادات الخارجية، والشكليات والرسوم. إنها، في جملةٍ اخرى، ترفض الوقوف عند الواقع، واللفظ، والكمّ، وتأبى الاكتفاء بما هو برّاني، والخضوع للتكاليف الشكلية، والآلي. مقاصدها هي الباطني لا ما هو بادٍ ومألوف ولفظي ولا ما هو حرفي ونصيّ. فهي تتعدّى كل ذلك طالبة جوانيّة والنفس والجوارح. أما ما هو مشاهدة عيان، ما هو غرضٌ وموضوع، فلا يُلتمس أو تحلّه فلسفتنا هذه في المرتبة الدنيا بالنسبة للروح والقيمة والمثال. ومع هذه الكثرة من التوضيحات لتيار مثالي، يعطي ع. أمين لتلك الثنائية معنى امتدادياً بحيث يطبق مانويته هذه على الفكر العام: فتلاقي الأمة، وهي معنى جوّاني، في مقابل الدولة، والجماعة في مقابل الحس... وكلّها ثنائيات تُبسِّط الظواهر، وتُسطِّح المعالجة والنظر والمحاكمة؛ لكنها تُظهر اتساع مفهوم الجواني وتمدّده، وما صَدَقَه، واعتماده نظام الامكانات (بالنسبة الى الفرد أو الى الجماعة) بالمعنى الهيغلي الذي هو أبعد دلالة وطموحاً ومثالية من نظام المتحققات حيث الوقائع والمعطيات المباشرة أو الحسّيات عموماً.

2 - المناهج المفضَّلة في الجوانية:

حيث إنها فلسفة تلتمس الباطن، وتنقّب عن المعنى، وتنطلق من الوعي الديني أو من أساس روحي، فإن مجالها هو الماورائيات؛ أو هي ميدانُ ما ورائياتٍ، ودينيات. لذلك فمنهجها - نظير ميدانها - جوانيٌّ أولاً وقبل كل شيء؛ ثم هو بعد ذلك برّاني أو مرتبط بالواقع. واذن فلها منهجان هما: التأمل في روح الدين والأخلاق وخاصة في آيات القرآن، والأحاديثية (الحديث النبوي)؛ وهذا هو منهج الجوانية الأول. لكن ذلك لا ينبغي له ان يحجب منهجها الثاني وهو «مداومة التعرّض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس» (**الجوانية**، ص 9). هذا المنهج الآخر هو دون منزلة الأول، وعاجز عن ادراك المعنى والروح والجوانية في العلاقات والظواهر. تجعل فلسفتنا هذه المناهج التجريبية، والطرائقية المعروفة في العلوم، أي حيث التحليل والتقطيع والبحث عن قوانين وحيث التفسير بالسببية، خاصة بالمذاهب الحسية والوضعية والمادية وما الى ذلك مما ترفضه المثالية الجوانية. وبتفصيلٍ نافع، فان المنهج الفلسفي هو الفهم الذي يعاكس الشرح أو التفسير، والذي هو معرفة نحياها، وتنبع من الداخل، أو تكون بلا طريقة مكتسبة وبلا منهج تحليلي أي بعكس المناهج المعروفة في علم الطبيعة. وباختصار، فإننا نجد الجوانية تحتذي هنا المنهج الصوفي المعروف في الفكر العربي الاسلامي، وتجتاف الأفكار الفلسفية التي أشاعتها السوسيولوجيا الألمانية التفهُّمية أو تقسيم العلوم الى علومٍ روحية وعلومِ العقل؛ ثم وضع. ما نفسّرُ أو ما نشرح (Expliquer, Erklären) في مقابل ما نفْهم (Com-prendre, Verstehen). فالجوانية تصقل هنا وتمتص تلك الأفكار الألمانية المثالية التي لم يكن للفرنسيين الا حظّ

توضيحها، ونشرها، وتقديمها للعالَم الفلسفي المثالي. وما اعطاه المفكِّر برغسون لذلك العالم، ومن ثم ما أعجب عثمان أمين ببرغسون هذا، لا يخرج عن تيار متفلسفٍ روحاني أو مثالي، مغرق في الذاتانية واللاعقلية أي في الارتماء بأحضانٍ تمجّد الغريزة والمعطى المباشر والوعي، على حساب الذكاء والتجربة والعينيّ» (علي زيعور، مذاهب علم النفس، ص 22-28 - 123-130).

يُعدّ التعاطف منهجاً آخر في هذه الفلسفة التي تغدو حالتئذٍ نظرةً فنية، أو رؤية روحية نفسية، للانسان ثم للواقع. فعالمها الأخلاقي يولَج بواسطة الذوبان في الموضوع، أو في غرق الذات وتخلّيها والاستسلام الغائم، كي تنبجس فينا المعرفةُ أو نحياها ونتوحَّد فيها أو نتشارك معها. وهذا التذوّق، في علم المعرفة، يستضيف أيضاً المحبة جاعلاً منها، هي بَعْدُ أيضاً، طريقاً لاكتساب الحقيقة او صياغتها واكتشافها. والى هذه المجالات من حقول المعرفاء [علم المعرفة، المعرفيات] يأتي فارس المثالية وصَنَم الصوفية الذي هو الحدس. ويسترشد عثمان امين هنا ـ أو أنه يذكّرنا ـ ببرغسون من جهة أي حيث المعاني المطاطة والعديدة والشاعرية للمصطلح هذا، وبأسلافنا من الصوفيين أمثال الغزالي أو من المحدثين أمثال محمد إقبال. وتسعى الجوانيةُ بقوة وتسرّعٍ للانتساب الى مثالية كانط، ومن اليه ممن اعطوا للقَبْلية مكانةً اولى أو مسبقة وسبّاقة. وعلى غرار المعروف المألوف في المثالية، العربية منها وفي الذمة العالمية للفلسفة، تسعى الجوانيةُ لإظهار الحدس، تلك الطريقة الصوفية أو حيث الذوق والقلب واللاطرائقية، صديقاً للعقل أو مؤيداً من جهة، ومتفوقاً في العطاء والوصول والقدرة، من جهة اخرى. فمثلاً: إن الحدس لا يتعارض مع العقل؛ هما يتكاملان أو هما، كالحال في الفلسفة والدين أو في العلم والفلسفة، يُدركان الظواهر بطريقتين مختلفتين: إحاطةً وإجمالٌ هنا، وتجزئة وتبعيض هناك. وهذه المسلّمة شديدة الشيوع في الفكر العربي المعاصر والراهن (العقاد، طه حسين، الخ. . .) تعطي الأولوية، في نهاية التحليل، الى الحدس أو الى النور المعطى لنا بواسطة الحدس والذي هو ـ مثلما سنكرّر ـ ليس من منتوجنا ولم نصقله والذي هو لا يكفي وغير عقلاني ومع ذلك يود لنفسه الواحدية في التفسير وفي احتكار الحقيقة.

3 ـ نشوء الجوانية في شخصية صاحبها وفي حقله:

أمام محكمة العقلانية، تظهر الجوانية فلسفةً أقرب الى الريف، أو تتنفّس هواءَ القربة وقيَمها، وتتغذّى بروح الفلاح وعلائقه. وهي تُنبىء عن احتماءٍ بالأرض الممثّلة بالتراث، وعن نكوص الى الماضي وأمجاده، وحنين الى الرحم والأم (ومن ثم الى اللاعقل والحدس والايمان والنورانيات و. . .). كانت نشأة عثمان أمين قروية، في بيئة دينية يحركها **القرآن الكريم، وصحيح البخاري، وإحياء علوم الدين،** وتفسيرات محمد عبده القرآنية. وعرف التسامحَ والأخوةَ في علاقاته بأصحاب الدين الآخر، والمودة واللطف بأبناء الطبقة الشعبية الريفية الجذور والمتواضعة المنبت وهكذا يلاحظ أن السلوكات تتصف، في الجوانية أو عند صاحبها، بالتمرد على الشائع والبراني والخضوع للروتين؛ وبالنرجسية أو بالتفوق على أقرانه وأقرانها من المذاهب الفلسفية الشائعة آنذاك. ثم استقل هو عن ابيه، وكوّن شخصية حرة مسؤولة مكافحة اي على غرار ما تعكس الجوانية من استقلالية عن الأب (المعلم الأجنبي والفكر الفلسفي العالمي)، ومن بروزٍ قويّ في حقل التفلسف وفي الكفاح لإنهاض الفكر والأمة وإدانة الاستعمار وما يدعى بـ «الضمير الوسخ» حيث العِرقية والعنصرية والتسلّط عند المستعمِر. وهكذا فإن خصائص عثمان أمين، كما تظهر في مذكّراته التي تُحدِّثنا عن بوادر الجوانية عنده، هي خصائص فلسفته: عدمُ التعصّب للهوى، التعاملُ مع الآخر بقدر من الودّ والاستلطاف (في مقابل معاملةِ الاستعمار السيئةِ للانسان المضطَهد المُنْغلِب)، نشدان «المدنية الحقيقية» بدلاً من المدنية الحاضرة المشوبة بالتعصب والسياسة الارضاخية الدموية. كذلك يرفض المؤلف، ومن ثمّ الجوانية، أكاذيب المجتمع. ويطلب الجوهر؛ يرفض أن «يعيش»، ويطلب أن «يحيا». يلحق بالجوهر والمثل الأعلى وبالحقيقة، بدلاً من العَرَض والمغلق والواقع. ويلتمس التديّن المنفتح، والاخلاص في العمل، بدلاً من الغرق في الرسوم والعادات الجامدة او الاكتفاء بالشكليات والبرانيات. وللتوضيح الأزْود، فالتعلّم، في سبيل التكوّن ثم الخَلْق أو التجاوز، خاصية تعكس هنا الوضع الواقعي آنذاك للفرد وللأمة: اكتساب اللغة الفرنسية لقراءة الفكر والانفتاح على الثقافة في العالم، والانكليزية لمعرفةٍ أقوى بالأب الخصم والثورة عليه، والالمانية لمعايشة واستكناه الروح التي خلقت النجاح عند الألماني في مجال رفع المواطن وتكوين الأمة القوية سريعاً وبثبات، واليونانية.

لقد كانت الأمة، مع الثورة الناصرية، بحاجة الى فلسفة توقظ؛ والبلاد بحاجةٍ الى ايديولوجية واسعة عمّارة. فالفكر العربي آنذاك، إنْ في مصر أم في غيرها من بلداننا العربية، كان يسعى لوضع مبادىء تربوية تقلق الوعي الوطني، وتردّ على الجهل والانغلاب امام الأجنبي بثقافته وقوته واقتصاده. وهكذا فإن خصائص الفلسفة المطلوبة، أو الفيلسوف المنتظر،

كانت الانغراس في الانصهار الاجتماعي الداخلي، وفي الوعي بالانجراحات، وفي تقلقل المشاعر بالنَّحْنُ. ولذا ترفض الجوانية انعزال المفكّر، والانصراف عن الكفاح ضد الغاصب؛ فَتَمَظْهرت بمثابةِ ايديولوجية، وعقيدة ثورية تطمح لبناء الانسان والواقع وتوكيد الذات العربية في الحقل العالمي والذمة العامة للفلسفة. كانت الجوانية طموحة، وتعكس طموح أمة: إنها رغبة وعيٍ عام بضرورة الاحترام الذاتيّ للذات، واستعادة النضج الخلّاق، ورفض الاستلحاق والتبعية.

أ ـ روافد تراثية غزيرة في تيار الجوانية:

يودّ عثمان أمين ان يرتبط ـ عبر الجوانية ـ بمحمد عبده (المصدر نفسه، ص 54,52,30) وأن يتخذ من هذا الامام مُعلِّماً، ومَعْلَماً من معالم الجوانية أو احد رجالاتها: من هذه الناحية، تتبنّى الجوانية النظرة الصوفية للدين وتعتبره دين قلوب لا دين رسوم. ومن ثم تهاجم التظاهر بالتقوى، وعادات مثل إرسال اللِّحى مع ركوعٍ أمام تمثال المال، وتنقد الرسوم الصوفية وطرقها، وتحمِل على التقليد والجمود، وتفتح المجال للتفكر والاجتهاد، وتنزع الى التحرر والتململ، وتوتِّر الوعيَ الفردي والمجتمع بالعقلانية وبثّ روح التجديد. وفي أشْمولةٍ واحدة، فإن المواقف التي تدعونا فيها الجوانية الى الغوص وسلوك الطريق الجواني، تبين ان عثمان امين يكرر بسرعة بل بلطف بعض ما سبق أن انتقده الامام بسرعة ايضاً والأفغاني قبله بعنف. فمثلاً: هنا التوجه الى الشباب، والى الطريق الأعمق في دراسة النص والدين، والى لجم غطرسة اغنيائنا وسوء سلوكهم وفكرهم. وتحت ما يسميه «إشارات جوانية»، يستعيد عثمان أمين ما ترسخ في السلفية [أو في الأفكارية العامة للأفغاني وعبده ومن اليهما] حول نقد المجتمع. فيهاجم النشاطات الطُّفيلية في المجتمع، والسلوكات اللاعقلانية، والوضع الدوني والإرضاخي للمرأة، وشتى ما نصفه ونسرده اليوم، بدون كبير تفكير، من خصائص نفسانية واجتماعية واقتصادية للمجتمعات النامية... والى جانب استنكار العلاقات الاجتماعية والبَيْفَرديَّة القائمة على النفعية والاستغلال، أو على الخداع والمجاملات الزائفة، نجد تقريرَ عمقِ علاقاتِ التسامح والتراحم والمحبة، ورفْضَ الاقتداء بالأجنبي والتفرنج والنشاطات الاستبذاخية والاستعراضية، وضرورة تأصيل المعرفة والمتع المعرفية، وتعزيز مشاعر الحرية والكرامة واحترام الانسان.

ويَستلهم عثمان أمين اساتذة آخرين: مصطفى عبدالرزاق، احمد ل. السيد، أحمد أمين وأساتذة في الجامعة المصرية في الربع الثاني ثم في الخمسينات من هذا القرن. يُبدي اعجابه بهم، ويتمثّلهم؛ ويشدِّد على الافكار التي تُنير وتَعِد. ويغدو بذلك للجوانية ركائز عريقة، وجمهورٌ، وعلاقاتٌ متميزة داخل الحقل الفكري العام، والفلسفي. والجوانية، وبطريقة مباشرة فورية، ترفض النظر الفلسفي عند يوسف كرم (الجوانية، ص 47-48)، وكأنها استنكرت التَّدلّه ـ عند ذلك الرجل ـ بالفكر اللاهوتي الوسيطي، ونبذت التنكّر للواقع الاجتماعي وللحس التاريخي. وتشد الجوانية الى صدرها العقاد، وتجعله منها وفيها، معجبةً بأدبه المتفلسف، وفكره الذي هو في رأيها ائتلاف بين المنطق الصارم والحس المرهف، وبين المثال المجرد والحقيقة الواقعة. (عثمان أمين، المصدر نفسه، ص 293). ويظهر العقاد، في الجوانية جواني النزعة: في النقد، والقصة، والأدب عموماً، وفي الشعر والفلسفة... فهو في كل ذلك «يمضي الى الفكرة والدلالة، ويعبر عن روح الفنان، ويتمحور حول الذات الانسانية لا الموضوع الخارجي» (المصدر نفسه، ص 47، ص 293-315).

ب ـ بناةٌ آخرون:

يورد عثمان أمين أسماء اجنبية كثيرة أثّرت في مسيرته الفلسفية، أو استلهمها، أو عرّف العربية بها. من اولئك يذكر، بشكل خاص، الذين ينفعون لتوكيد فلسفته، وترسيخها في الحقل الفلسفي، ورفدها أو دعمها. هناك افلاطون في الجانب المثالي من فلسفته. وديكارت من حيث هو مفكر لاهوتي، وكاتب روحي، ومنظّر لثنائية الجسد والنفس؛ والاستنادُ الى نقدية كانط المثالية والى تركيزه على الأفكار القَبْلية، وما الى ذلك مما يرمي الى جعل أُنظورة عثمان أمين حلقة متينة داخل التيار المثالي في العالم الفلسفي. أما ما يأخذه فيلسوفنا عن بَرغْسون، أو ما يستلهمه من هذا المفكّر الفرنسي، فهو ليس أفكاراً او نظرات بقدر ما هو الدعامة المعنوية وتفسيرات لمصطلحات مثل: حدس، روح، انفعال، المعيوش المعرفي... وفي رأيي، فإن تمييز برغسون بين الأنا الاجتماعي والأنا الصميمي كان معواناً اول ونبراساً داخل الجوانية. بل إن نقد لالاند، أحد اساتذة عثمان أمين في الجامعة المصرية، لم يردع صاحب الجوانية عن الانزلاق في تلك الثنائية المطاطة العمومية. إلا أن ما قدمه عثمان امين للفلسفة، في الفكر العربي، يبقى مذكِّراً لنا بأعمال لالاند وأ. ابرهييه (E. Bréhier): اهتمّ كلٌّ من الثلاثة هؤلاء بتاريخ

الفلسفة، ونشرها. ولم يبق من العمل الفلسفي، لكل منهم، ما هو أسطع من انتاجهم في ذلك الميدان (وضع ع. أمين معجماً فلسفياً، ما يزال غير مطبوع).

4 ـ عالَمها ومعالِمها:

ربما صار الآن من المستساغ تكرار بعض ماتقدم، لكن المقصود هو المزيد من الاحاطة تارةً، والتبضيع تارة اخرى، كي نستطيع التقاط الجوانية في أشمولة جمّاعة.

أ ـ فلسفة مثالية، ومنهج لا عقلي:

اذا وافقنا، تسهيلاً، للدراسة وتبسيطاً، على تقسيم الفلسفة الى تيارين عريضين هما الواقعانية [التيار الواقعي] والمثالانية [التيار المثالي] فإننا نستطيع أن نلاحظ اعتزاز الجوانية بأنها فلسفة مثالية. فهي تصرِّح بذلك علناً، وتكراراً؛ لقد قلنا إنها تقدِّم الذات على الموضوع، وتضع الفكر قبل الوجود، وباطن الانسان فوق خارجه، والماورائيات قبل الواقعيات، وما في الأذهان قبل ما في الاعيان. كما هي فلسفةٌ تأسست على تقسيمها الانسان الى جسد وروح، والى حياة عامة وحياة باطنية. لقد اكثرت من الصراع بأنها في أساسها وقمتها تعطي الأولوية للكيفيّ، والحدسيّ؛ وبأنها تؤخر معاينة الأشياء بالنسبة الى الرويَّة، والرؤية بالبصيرة، واللامحسوس، والروح، واللب... دور الفكر عندها هو الأول؛ والفكر هو الأول والأسبق. وخصومها هم أصحاب المذاهب الوضعية، والمادية، والحسية، والتجريبية، والعقلانيون هم، في رأيها، مغالون وليسوا ذوي الباع الأطول في الفلسفة والمحاكمة والفعل.

ومنهجها العام، كمنهج التعاطف الذي نظّر له في هذا القرن ماكس شيلر في كتابه **طبيعة التعاطف وأشكاله**، أو كمناهجها الأخرى، مثاليةٌ وغير تحليلية، وتذكّر بما يقوله صوفيونا من أن المعرفة الحقة تكون بالذوبان في الشيء، أو الاتحاد معه، والاتصال المستمر الشديد به، أو صحبته ومعايشته. باختصار، المنهج الذي هو كشفٌ باطني يبني حقيقة لا الحقيقة. إنه يبني حقيقة جزئية، فردية، خاصة، ذاتية، حدسية. كذلك فإن المنهج الذي هو وحيٌ داخلي يعيدنا الى الطرائق الصوفية في الفعل، وبناء النظر، والمحاكمة. ومنهج الجوانية هذا يستلزم الانعزال، وتحضير الذات كي تصبح جاهزة لتلقي المعرفة من خارج لا بطريقة المقاربة والمقارعة. إنّ إعداد القلب كي يغدو أهلاً لتلقّي الالهام، أو الارتفاع بالنفس كي تنطبع فيها الحقائقُ القادمةُ من أعلى أو من الخارج أو من عقلٍ عام مثاليّ، طريقتان لا تُعمِّان، بل هما ذاتيتان، وناقصتان. إنّ المنهج الذي ترعاه الجوانية هو منهجُ الشاعر، والصوفي، والفنان، والمثاليّ التفكير. هو جزئي، وخاص، لا يخدم الواقع، ولا يدرس الظواهر. ويعادي الآلة، والدقة أو القوانين العلمية. والماورائيةُ صفةٌ لاصقة أساسية للجوانية؛ والماورائيات قصْدُ تلك الفلسفة، وملاذها، ومَثَلها الأعلى. والماورائيات إنْ كانت نافعة، فهي غير كافية وذات ميدان خاص داخل الفلسفة التي هي الأشملية والأعميَّة في النظر والتغيير والعمل. وبالجملة، فإن معرفةً تقوم على أن نحيا الظاهرة كي نفهمها، أو أن نعرفها بالحدس والرؤية المباشرة والتشارك الروحي، هي فعلاً معرفةٌ روحية فقط. والمعرفيات التي ترتكز الى «النفث في الروح»، وصقل النفس كي يصلها ذلك النفث، أو تتلقاه بالحدس، تجعل المنهج متحيزاً، فردانياً، منعزلاً وعازلاً، ما ورائياً؛ يتعبد للأشياء ويغني لها بدلاً من مقارعتها للسيطرة والتحكم وصوغ القوانين.

ب ـ فلسفة مثالية وواقعية معاً:

الجوانية تزاوج بين المثالي والواقعي، وتجمع بين العقل والقلب، وتؤالف بين الجواني والبراني. إنها تلائم، وتوائم، بل هي تلاصِق وتكدِّس بين التيارين المادي والروحي. فمنهج البصر، أو المنهج الذي يدرس المظهر والظواهر والواقعي، يُستعاد في الجوانية بإوالية التفاف، وحيلةٍ أو طريقة توفيقية بل خفيفة القيمة متسرّعة الأحكام، مفروضة بتعسف واعتمال مسبق. وبرغم هذه الالتواءات لاحتضان المعرفة المكانية البرانية، ولدمجها مع المعرفة بعين الروح والبصيرة، فإن المكانة الأدنى ـ في النظرية المعرفية للجوانية ـ تبقى للخارجي والعينيّ والوجود والزمني. فالجوانية تقرر ان المعرفة التي لا تستلزم منا جهداً روحياً، ولا تقوم على حركة نفسية وذاتية، تبقى معرفة جزئية، ولا تدرك الكُنْهَ، ولا تلتذّ بالتأمل الماورائي.

بعد التقسيمات الثنائية الكثيرة، تُظهِر الجوانية رغبة في احتواء المطرود او المحافظة عليه في وضعه المطفَّف. وبذلك، وبعد التنكّر للتيارات الواقعية، تعود الثنائيات للتجمع والتلاصق برباط واهٍ تلفيقي يجعل الجوانية تتزاوج بين الماء والنار، بين الواقعي والمثالي، بين الروحي والجسدي، الاجتماعي والفردي، الموضوعي والذاتي، التوحّد والاجتماع... إنها، بعد تلك الأجمة من الالفاظ المتناقضة او الازدواجيات النافرة، تستعيد شبكتَها التوحيدية، فتعالج الوضع البشري بشقَّيه، لكن دون ان تقول بكلّيته ووحدته العضوية الحية المترابطة.

ت ـ فلسفة روحية، الأخلاق:

تؤمن الجوانية بالقوة الحقيقية للروح، ولعيونِ الروح، وللمثَل الأعلى؛ وبأن الطاقة الروحية مصدر غنى الانسان، وميزته الأولى، ومحوره الأكبر. لقد اتضح ذلك اعلاه: فالاعجاب بالعقاد سببه المحور الروحي في فكر العقاد، وكذا القول بصدد الغزالي، والصوفيين، ونفرٍ من المحدثين أمثال إقبال وغيره. وتتذكّر الجوانية أسلافاً في هذا المضمار العالمي فترشد الى كثيرين: مين ده بيران، للمثال، وألكسيس كاريل، وكليهما كثير الضجة، قليل العقلانية، ولا سيما هذا الأخير في تفسيره لأزمة الانسان في هذا القرن باللاانسجام بين المادة والروح او بالنقص في توجهاته الروحية. . . وتجد الجوانية الكثير من السابقين الذين شدّدوا على ما هو روحي. الا أن نظرتها التي بقيت مشوبة بشيء من الانبهار بالأنا مركزية الأوروبية، او التي لم تتحرر كفاية من إوالية تركيز الفلسفة بيد الغرب، حجبت الاستعانة بالفلسفة في الهند والصين والأمم الاخرى غير الاوروبية.

تحتل الاخلاق اهمية مطلقة (المصدر نفسه، ص 136): فجوهر الحضارة أخلاق؛ والأخلاقُ قِوامٌ، ومحرِّكٌ، وروح. . . ؛ هنا تَظهر الجوانيةُ منبريةً، ونمطية؛ وتعلن أنها تنهض من مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وهنا تُبرز الجوانيةُ ركيزةً مثالية في اخلاق الاسلام، وفي فروسية عليٍ، والقيم الصوفية (المصدر نفسه، ص 187-221).

ث ـ توجُّهاتٌ صوفية:

تَبرز الخصائصُ الصوفية بكثرة وجلاء داخل الجوانية. إنّ الطعم الصوفي متغلّب في العمارة التوفيقية التجميعية لعثمان أمين؛ إذْ تتذوّق بسرعةٍ استلهام علمَ القلوب، أو علمَ اسرار القلب، ومصطلحات علم الباطن الذي يحارب النصَّ والحرْف، ويقرر اولوية الباطن وتفوق الحقيقة على الظاهر والشريعة أي حيث الرسوم والشعائر تتراجع لمصلحة الصميمي والمعاش او الروحي. لقد مررنا بالقول إنّ العرفان الصوفي ينبعث في معرفيات الجوانية وفهمها للحقيقة: هنا المعرفة الذوقية، والنور ينبجس في الذات، والنفثُ في الروع، والنور يُقذَف في الصدر او في القلب، والرؤية بعين البصيرة. . .

ج ـ توجّهات سلفية، ربط التاريخي بالراهن والمستقبل:

ترتبط الجوانية بالتاريخ الاسلامي، وتسترشد به. وهي عموماً تمجد ذلك التاريخ اكثر مما تنتقده او تحاول ان تستوعبه بعد نقده وتمثّله. كما أنها تجتاف شتى الأفكار السلفية حول الدين والمجتمع والتاريخ؛ وبذلك فهي تبقى فلسفة شبه رسمية تتبناها الجماهير العربية والاسلامية بلا صعوبة، وتتوافق مع مفاهيم وتطلعات المسلم، والعربي، الدهمائي والمحظوظ، أو ابن العامة والأكثرية الساحقة، وهي توفر للنحن المشاعر بالتوكيد الذاتي، والاستقرار داخل الحقل العالمي وفي مواجهة المستقبل. وهنا نجد فلسفة الأخلاق المعيوشة، وخطاب الدين المنفتح والأنا الصميمي: ففي نشدانها للمثالي، والروحاني، والمناقبي، وما هو بعد النص والحرف، تُطلِق الجوانيةُ نداءاتٍ تقرر قصور المألوفية، والمظاهر، والعلم نفسه، أمام عمق الايمان، ونفاذ القلب، وصدق العرفان الصوفي وسُمُوّه، وعدم حاجته للمكتسب والتجريب واللغة.

5ـ العودة الى العيني، دور الوعي الملتزم في تغيير الواقع:

تتقدم الجوانية كعقيدة للكفاح، وكنظريةٍ هي إصلاحية وثورية معاً وفي الآن عينه. وهي خطاب في التغيير يهتدي بالدين والروح والفكرة كي يصلح البراني. والوعي المتنوِّر، أو التغيير من الداخل [«لا يغيّر اللّه ما بقومٍ حتى يُغيّروا ما بأنفسهم»]، يجب أن يقود العمل ويبني فلسفة الفعل.

أ ـ اللغة العربية:

هي، في الأنظورة الجوانية، فلسفة. وفلسفة اللغة العربية قوامُها الانطلاق من دور اللغة، وقدراتها، وكونها مجلىً للفكر، ومكوِّنة للعقلية، وهادية للسلوك. وهكذا فإن اللغة العربية هنا تغدو في أساس نظرتنا للكون، وطريقاً الى استكشاف جوانيِّ الأمةِ العربية ورسالتِها بين الأمم او في العالم. وفلسفة تعني هنا مجموعة خصائص يستخلصها، بل يفرضها احياناً كثيرة ويبررها، عثمان أمين: فلغتنا «تنحو نحواً من المثالية لا نظير له في أي لغة من اللغات الحية المعروفة». (المصدر نفسه، ، ص 152). ها نحن امام لغة تحسب حساب الفكرة والمثال، وتضعهما في الصدارة. وتلك اللغة تعطينا فلسفةً قادرة على دحض الفلسفات المادية، والوضعية، والواقعية. ويعطي عثمان امين امثلة متعسفةً، مفروضة، تبين ما يريد، وتدعم فرضيته: عدَمُ وجود المحمول، عدم الحاجة الى فعل الموجودية (الكينونة، الأنية)، عدم الحاجة الى إثبات ضمير المتكلم والمخاطَب او الغائب (نكتفي بـ: أُفكِّر؛ يصنع الأنكلوسكسوني أو الجرماني او الفارسي: الضمير)، عدم حاجة الاضافة الى لفظٍ يشير اليها. . . ؛ هذه الصفات تميز

العربية، وتُفرِدها عن غيرها، وتضعها في مرتبةٍ اولى، وتُظهرها لغةً جوانية وذات فلسفة جوانية.

ويكثر عثمان. أمين من التبريرات، والتسويغات، وفرض النظر المسبق، وإسقاط رغبته الكامنة، كي يبرر الجوانية، وعظمَة اللغة العربية أو مثالية فلسفتها... وخلاصةُ قوله: إن العربية تساعد الذهن على الانتقال من المعطى والظاهر الى ما هو خفيّ وباطن، ومما هو صريح وجليّ الى ما هو هاجعٌ ومضمَر.

حتى صعوبات اللغة العربية، في اكتسابها وإعرابها، تتغطى بالجوانية أو تغدو خصائص مثالية وتعكس الصدارة المعطاة للمعنى في تلك اللغة. فامتناع البدء بالحرف الساكن، هو أيضاً، يتمشى مع فلسفة لغتنا. ويعكس وجوب تهيئة القائل أو السامع للفعل المرتقب؛ وهناك خصائص اخرى هدفها إعداد القارىء لاستجماع قوى الفكر ودعوته الى التأهب للفهم (المصدر نفسه، ص 183). وتغطيةً لانجراحاتٍ نرجسية، في الذات العربية ولغتها، يلخّص عثمان امين تكراراته ومسبقاته وتعسفاته بالقول إن خصائص الجوانية في فلسفة اللغة العربية هي: المثاليةُ، والحضورُ الجواني، وصدارةُ المعنى، والإعرابُ الذي هو للتوضيح والابانة، والدعوةُ الى الحركة والاتجاه الى القوة، والوعيُ والفهم قبل النطق والسمع (مجلة العربي، الكويت، العدد 118، ص 45-48).

ب ـ فلسفة الأمة العربية:

تقول الجوانية إذنْ إنّ الفلسفةَ المتميزة للغة العربية فلسفةٌ جوانية اصيلة؛ بل وإنها كالجوانية أيضاً تربط بالقولَ والفعل، وتوحِّد بين الفكر والعمل. ذاك ما يقال ايضاً في مجال خصائص الأمة العربية، وبخاصة في رسالتها: إننا أمةٌ مثالية نؤمن بقدرة الفكر، ونتوجه بمبادىء جوانية، ونستنير بمثل اعلى...، وهناك أيضاً افكار كثيرة أخرى هي احكام معيارية، واسقاطات نفسانية اجتماعية لتوفير مشاعر التوكيد الذاتي. فمثلاً: الأمة العربية مؤمنة، وتهتدي بكتاب مجيد، وصاحبة رسالة بين الأمم، و...

ت ـ رسالة الأمة العربية:

تقود عثمان أمين الإواليات (الناقصةُ، السيئةُ التكيّف) السابقةُ عينها: إسقاط الأماني الوطنية تغطيةً لطموحات قومية، ولبلسمة انجراحاتِ أمة، ولإعدادِ ايديولوجيةٍ خاصة بالأمة العربية في الدوائر الاسلامية والافريقية والعالمية؛ في المسكونة، وفي الدار الآخرة. كان شائعاً في الفكر العربي، القومي والمتوقِّد، أنّ فخته في خطابات الى الأمة الألمانية ا ستطاع أن يبثّ الحماس في الأمة، ويوقظ الوعي الجماعي. وظنوا أن ذلك الوطني المتحمّس لعب وحده دوراً سحرياً. واقتداء بذلك، أو بتأثير تلك الآراء عن فخته، تعطي الجوانيةُ دوراً قديراً للمثقَّف، وللتحميس، وبلورة الوعي القومي. كذلك فقد كانت الناصرية آنذاك في أوجها، وكان العربي يشعر بالتبلسم والقدرة في استجاباته وردوده على حواجز التخلف والاستعمار والتحديات الثقافية الاجتماعية. وفي سبيل تعزيز ذلك الوعي بالرسالة القومية للعرب، طرحت الجوانيةُ ركائز ومقوِّمات نظرية في ايديولوجيةٍ خلابة براقة تصحّ لكل أمة أو تناسب طموحات الأمم الناهضة: فرسالة الأمة العربية تتلخص برعاية الكرامة الانسانية، ومعنى ذلك أن الانسان ليس بمظهره بل بروحه ومَخْبَره. والأمة العربية تنزع نزعة روحية، ومن ثمّ فرسالتها نشْرُ الروحية. والعربي ديمقراطي بطبعه، ولذا فرسالة امته رسالةُ الاشتراكية الديمقراطية التعاونية. وعند قمة هذه الأمور نجد رسالة «الجامعة الانسانية الشاملة» التي تؤلف بين الناس، دون النظر الى اختلافٍ في اللون والدين واللغة والعرق. والأمة العربية تحمل رسالة الحق: والدليل على ذلك، أو قوام ذلك، هو أن القرآن الكريم أورد لفظ الحق وذكّر الناس به وبمراعاة معناه نحواً من مئتين وخمسين مرة في مئتين واثنتين وثلاثين آية» (المصدر نفسه، ص 231). كذلك يقدِّم ع. أمين ثوابت وشواهد لفظية في سعيه لاظهار أن أمتنا تحمل رسالة السلام: والشواهد هنا مستخرجة من اللغة، ومن الدعوة الاسلامية التي هي تناهض العصبية والشعوبية وتجعل السلام هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم.

ث ـ الاشتراكية العربية الجوانية:

المثالية هنا تَسْطو وتستبدّ، فمعالجةُ الجوانية للجانب الواقعي، أو للجانب الاجتماعي في الجوانية المثالية، معالجةٌ مثاليةٌ بارزة. فحيث إن الواقعي والمثالي في الجوانية، ممزوجان، كان لا بد لتلك الفلسفة من أن تهتم بالعيني والاجتماعي والسياسي. من هنا تأتّى اشتراكيةٌ تقودها مثالية: فالمجتمع حقيقة عيانية واقعة؛ والاشتراكية فكرة. لذا فلا بد من الائتلاف بين الواقع والمثال، بين ما هو في الأعيان وما هو في الأذهان، ومن ثمّ بين الجوانية والاشتراكية. والاشتراكية هنا جيلة أكثر مما هي واقعية. إنها متفائلة، ومرحة أو مستبشرة، وباحثة عن السعادة. فكأنَّها بليدة، كسولة، ركونية غير متحركة ولا

ضرامية. هي أفكار عذبة الطعم، تكرر مثاليات ونداءات كانت في اساس الوعي العربي الوطني أو مطلباً عاماً: الحفاظُ على نصيب من الثروة الفردية، توفير وسائل متكافئة وفرص متساوية، محوُ الطبقية المشروط، اعتبار المجتمع شركة واسعة مساهمة. . . . وهناك كلاماتٌ أخرى حول الحرية، ورفض الصراع الأناني وحب الذات والامتيازات، والتوافق مع العلم والدين والتاريخ، والسعي الهادف لتحقيق الاصلاح الشامل في الأذهان والأخلاق (فهذا الاصلاح هو في الوعي والأخلاق والفكر قبل كل شيء، والاصلاح في المثاليات يسبق كل اصلاح). ولا تُغفل الدعوةُ لارساء قواعد المساواة والديمقراطية والعدالة، ولتحقيق مجتمع يحقق الالتئام [التلاؤم، التوفيق، المزج، او التلفيق] بين الحرية والتعاون، بين الثروة العامة والمساواة في الدخول الفردية، بين الأخلاق والثقافة، وبين العدالة والمساواة، هنا تبدو التلفيقية، والمنطلقات المسبقة، والخوف من الأعَميَّة في النظر. . . لقد تعمقت في وعينا القومي، وفي ثقافتنا العربية عموماً، تلك النظرات الفكرية التي عبَّرت عنها الجوانية. لكن القضية ليست في رسم ايديولوجية بقدر ما هي قضية معالجة الواقع بروح عقلانية، ونقد مجتمعي، ونظرٍ تحليلي للظروف السياسية العالمية، والارشاد الى الطريق او رسم المنهج. ومشكلات الجوانية، في مضمار الوعي الايديولوجي، هي مشكلة الوعي القومي العربي المدعو الى إعادة النظر المستمرة في ايديولوجيته، والى تعميق نظره، وإقامةِ جدليته مع الحقل على أسس عقلانية، وإعادة تنظيمِ بنيته وعوامل إحباطاته في المحاكمة والتغير. تشدّد الجوانية على وجوب التقيّد باشتراكية محددة، خاصة، مغلقة: إنها تريد لنا اشتراكيةً تساير طبيعة البلد، وتتمشى مع تعاليم الدين ومع التاريخ؛ وتكون في الوقت عينه فلسفة ثورة [المقصود الثورة العربية المتمثلة بالناصرية]، وأصول عقيدة [العقيدة الاسلامية]، من جهة؛ وموافقةً للما يجب والينبغيات، من جهة أخرى. وبلا إكثارٍ أو تطويلٍ فاننا نرى ان الفكر القومي، الواقعانيَّ لا المثاليَّ التوجّه أو الجوانيّ، يرفض أن تكون القضية تتمثّل «في العطف على المحرومين والمظلومين، والاستنكار للمحتكرين والمستغِلّين». (المصدر نفسه، ص 245). يُطلب من الاشتراكية، في الجوانية، أن تكون «روحية عقلية»، وأن يكون قانونها المحبة والصفاء والأخلاق، بذلك نقيّدها مسبقاً، ونحدّد لها الاتجاه المفروض والمفترض، أو السير المحكَم والمغلَق. إننا بذلك نبقيها عند السطح، ووعظيةً لا علمية؛ نخنق جدليتها مع الواقع كي تعالج مشكلات الفرد والوطن بحريةٍ وعقلانية وبحسب القوانين في علم التغير.

الأخلاق الثابتة، المعايير المسبقة، التوفيق بين العلم والتاريخ أو بين الحرية والنقل. . . ؛ تلك هي الموجِّهات الواعية واللاواعية، أو الشروط الذاتيةُ التوجّه والمفروضة على الاشتراكية، في الجوانية.

6 ـ محاكمة وكلمة شمّالة:

حتى لا نسرد الشائبات كلها، ولا نغرق في تعداد الزائنات، تجدر الاشارة فوراً ومباشرة الى مرموقية الفلسفة في الجوانية. فهذه الأخيرة تتبنى فهماً خاصاً للفلسفة يقوم على رفض النسق المحكم المحيط، واستنكار الانحباس داخل إناءٍ مغلق، وأحكام قطعية، ونظرةٍ الى الوجود تزعم احتكار كلمة الحقيقة في مجال القوانين الأعم أو الأشملية في مبادىء التغير والوجود. وتعطي الجوانية أهمية كبرى للفلسفة التي تستطيع أن تصنع التاريخ، أو أن تغيِّر التاريخ. فالتاريخ الانساني بأسره، في رأيها، هو تاريخ فلسفات وايديولوجيات. وهكذا فالفلسفة باقيةٌ بقاء الانسان، وهدفها ايجاد معنى للحياة. والفلسفة هنا لا تعادي العلم. والعالِم الحقيقيُّ لا يكون عدواً للفلسفة. فخصمها الحقيقي هم السلبيون، والعدميون، واصحاب المذاهب الهدامة أي من أنكر قوة الروح، ورفض تزكية الوعي، وشتى من يتهجم على المثالية. ومن زائنات الجوانية انطلاقاتُها، على غرار الوجودانية والشخصانية، من الذات العربية: إنها فلسفة تنهض من التراث، وتستلهم التاريخ. تستشهد بنصوصٍ عربية، وتستنطق فلاسفتنا القدامى والمحدثين، وتُعيد الى الساحة الفلسفية افكاراً اجتافتها ثقافتنا منذ تجربتها الأولى مع الفلسفة: وهكذا نتواصل مع أفكار الفارابي المسكونية، وآراء الغزالي في الحدس والمعرفة والقلب والقيم الروحية، والأخلاق السامية أو اخلاق الرجل الأول في الجوانية المتمثل بعلي بن ابي طالب، ونرى إقبال والعقاد. . . بذلك يشعر العربي ان الجوانية ليست فلسفة ملصقة؛ ولا هي منقطعة الجذور أو منقولة من حقل حضاري غريب أو من سياق تاريخي غير محلي. فالأفكار، في فلسفتنا هذه، تأخذ صفة بلدية أو ترتدي ثوباً تاريخياً: تُقرأ بأسلوب عربي وبرنّة عربية. الفكرة الكانطية، أو البرغسونية، لا تظهر هنا غربية غربية: إنها تكتسي اللون المألوف أو الطعم المحلي؛ تظهر بشكلٍ جديد، في غشتالت مختلف: للفكرة الواحدة، دور، أو مكانة ووظيفة، لا يكون هو في فلسفتنا هذه وفي السياق الفلسفي الغربي.

والجوانية، بَعْدُ أيضاً، استمرار للفكر السلفي. إنها تطوير

للسلفية؛ وإعادةُ بناءٍ لأفكار عبده، على سبيل الشاهد، على أسس أمتن نظراً وأكثر تطوراً. فالجوانية مشبعة بالفكر المنظّم، والمثاليات، لكنها تسبح في خضم تعرفه. إنها تتحرك في مجال فلسفي لم يكن موفوراً للأفغاني، أو لعبده، ومن اليهما. إنّ الجوانية سندٌ أو مدماك في العمارة الفكرية الاصلاحية، أي في التجربة العربية الثانية مع الفلسفة. وبذلك فإنّ تلك الفلسفة - الشديدة الصراخ عن أهمية الروح والوعي والفكرة والمثال أو عن أسبقية وصدارة النظرة المثالية الدينية الصوفية الاصلاحية - تبقى لبنةً في التراث الاصلاحي، إذْ تحافظ على استمرار بعض مصطلحاته وهمومه. وبذلك فإن هذه الجوانية تَظهر بنتاً شرعيةً ومحظية داخل القطاع الفلسفي العربي الاسلامي. هي تحتل مكانة مرموقة داخل التيار المثالي في الفكر العربي الاسلامي في تجربتيْه: الأولى مع الكندي ومن تبعه؛ والثانية مع الأفغاني وعبده ومن اليهما. إنّ ما يرضي غرور الوعي الفلسفي، في الذات العربية، هو تلك الصفة المحلية الحية العضوية التي تُظهر الجوانية، هي والشخصانية والوجودانية، استمراراً للفكر المتفلسف ونتاجاً وطنياً أو غرسةَ الحقلَ العربي. فمع الجوانية تظهر الفلسفة عندنا شريفة، غير طريدة، وجزءاً من وحدة حية تاريخية؛ وتظهر الفلسفة ايضاً مهتمة بالواقع والمجتمع، بالانسان العربي ووعيه المحتمل: تستنهض الهمم، تبثّ التفاؤل بالمستقبل، تعزّز مشاعر الثقة بالنحن، تحافظ على التوكيد الذاتي، توفر الثقة بمشاعر الكرامة والاستقلالية، وتشير الى طريق التغيير والى المثل الاعلى الجديد في المواطن وفي الأمة.

يُلاحَظ أن الجوانية تمثِّل جانباً تجديدياً في القطاع الفلسفي العربي، وتتكلم معتزة أو واثقة من أنها تمثل نهضة، وأنها عطاء نهضة، وتعكس نهوضَ أمةٍ ولغةٍ وفكر. فهي، كالشخصانية والوجودانية، من الثمار التي أينعت داخل التجربة العربية الثالثة مع الذمة العالمية للفلسفة. وتقدّم لنا عطاء مستقلاً، أصيلاً، ومنتوجَ جدليةِ العربي مع الحقل العالمي بلا اقتباسٍ بل باستلهام، بلا نقْلٍ وتكرار، بل باستيعابٍ ونقدٍ شمّال متحرِّر؛ وذلك إزاء التاريخ من جهة، وفي مقابل الفكر في العالم القوي من جهة أخرى. ومن الركائز التي تقدمها الجوانية، والتي هي ايضاً ركائز في الوعي الفلسفي والايديولوجي الراهن، نذكُر القيمةَ الفائقة المعطاة للحرية. فالحرية لازمةٌ للانسان، وهي في أساسه وقدره. وهي قيمته الأولى. صارت الفلسفةُ عندنا تشدد على القيم المعطاةِ للانسان المنجرح في وطننا، والتي يعززها الفكر في الذمة العالمية للفلسفة، مثل: احترام الانسان، وكرامته، واعتباره قيمة في حد ذاته: وهكذا فإن الانسان عندنا قيمةٌ أولى، وفوق كل متاع أو غرض؛ والمجتمع المعادي لأعضائه أو للفكر مرفوضٌ؛ والمفكّر المنعزل رجسٌ؛ وحبُّ الوطن مع الايمان بالانسانية مبدأ او قانون.

وتقف الجوانية، مَثَلها في ذلك كمثل فلسفاتٍ عربية أخرى تركِّز على الفرد والذات وتتّشح بالتاريخ والدين، الى جانب الانسان الذي استعبدته الآلة، أو استلبته التكنولوجيا، فارتمى في العزلة، والأنانية، والتشاؤم، والقلق. وبذلك تحارِب تلك الفلسفة ما تقرر أنه المنتوج الحتمي لجوّ الآلة: الغرق في المادي، الاستسلام لما هو خارجي واجتماعي، اللحاق باللذة الحسية وبالحاجات المصطنعة التي تخلقها في نفسه الصناعة والمدنية الحديثة. . . فكأنَّ الفلسفةَ الجوانية، هي ومن انتقد الألوية عندنا، تكرر ما تراه المجتمعات الشديدة التصنيع من استهجان ما فعلته الآلة بالانسان. هذا، برغم أن بلادنا لم تصل بعد الى تلك الشروط الاقتصادية الاجتماعية. الا أن فلسفاتنا، انطلاقاً من ذلك النقد والتبصّر، تمثِّل دعواتٍ غير مباشرة الى العودة الى التدين، وتغذية الروحاني في النفسي والاجتماعي. فكأننا نظن أن الألوهية سوف تسكن القلب والروح، وتوجِّه القيمَ والسلوك، إنْ طردنا الآلة أو هاجمنا مفاعيلها السلبية في الشخصية والمجتمع.

وفي الجوانية نقاط أخرى كثيرة تشد النظر، وتستحوذ على الاحترام: لقد تبنت عدم الفصل بين الفكر والحياة. وبذلك فهي فلسفة نحياها، او طريقة في العيش. فهي هنا بعيدة عن أن تكون منظِّرة، أو واعظةً مكتفية بالقول والنداء. وهذا ما يجعلها في الوقت عينه فلسفة للخاصة أو تتوجه الى الشخصية الناضجة، والى جعل القيم الرفيعة حَيَّةً معيوشة. وذاك الطابع النخبوي، وهو صفة نجدها في الشخصانية وغيرها من فلسفاتنا المثالية في الوضع الراهن، تجسَّدَ بالقول القاسي الصريح: «إنّ الجوانيين لا يستطيعون أن يخاطِبوا الا النفوس الممتازة، ولا أن يُسمِعوا أصواتهم الا للضمائر الحية». (المصدر نفسه، ص 262). كما تبنّت الجوانية المذهب العربي الاسلامي في الاصطبار، أي حيث الدعوة لكي تتسلط الارادة في الحكم على الواقع أو يتحول الصبر العقلاني الى موقفٍ يجابه الآلام والمصير بعناد. يُستدعى هنا أنّ ع. أمين، في دراساته لتأثير الرواقية في الفكر العربي الاسلامي، ما يزال بين المجلّين داخل اللغات العربية والانكليزية والفرنسية. وذاك ايضاً ما يعبّر عن الطبيعة المنفتحة للجوانية على لغات كثيرة

وفلسفات، . وهي صفات نافعة معروفة، تربط اليوم الكثير من كتّابنا بالعالم.

لن نكثر بعد من النقاط المزايا في فلسفتنا هذه؛ لكننا لا ننسى أنها مشوبة بنقائص كثيرة، وتعتورها مطاعن رأينا معظمها أو أهمها بمعرض الكلام عن منهجها، وميدانها، وثنائياتها المصطنعة. نقول، بَعْدُ ايضاً، ان الجوانية مصطلحٌ فلسفي يتصف بالطموح لتفسير كل شيء، ولأن يكون واحداً نافياً. فهو شديد الاتساع والمرونة بحيث نلاحظ أن الجوانية كلمة تعني العديد والمختلف: والدة عثمان أمين أُمِّيَّة، لكنها تقرأ وتكتب على المعنى الجواني؛ واللغة العربية جوانية؛ وكذلك هي ايضاً الأمة العربية، والأخلاق العربية، والدين يكون جوانياً، و. . . .، و. . . من الممكن القول إنّ الخوف من العلم موقف ملحوظ، لكن هاجع أو مضمر، في الجوانية. ولن نطيل هنا لاسيما بعد أن رأينا توجهاتها المعرفية، وأنظورتها في الحقيقة. إن الاقتبال الكامن والضمني لوصايةٍ روحية على العقل والأمة، على الفرد والمجتمع، بل حتى على التقدم والمستقبل، عارضٌ يكشف عن خوف لا سويّ [خُواف] من الآلة، والعقلانية اللامقيَّدة، والعلم. الجوانية لاتناقض العلم، والعلم لا يناقض الدين، وأمثال هذه المسلَّمات المتكررة (المصدر نفسه، ص 24,56,58,110، الخ) مقولةٌ ركيزية في تلك الفلسفة ومتغطية بالدين بل ومحكومة بالخوف عليه.

من اليسير اطالة المآخذ التي نراها تَسِمُ الجوانية وتشوبها، أو تدعونا لتجاوزها أو لنقدها: فهي فلسفة أهملت البراني في الانسان. والبراني هو، كما يَظهر في مفاهيم الجوانية، الاجتماعي والاقتصادي وبخاصة العلائقي أو ما هو مؤسَّسٌ ونُظُم اجتماعية. ولا يجوز الفصل القاطع بين جوّاني وبرّاني، بين أنا صميمي وأنا اجتماعي؛ إذْ في ذلك تنكُّر لوحدة الانسان الجميعاوية، ولرؤيته بأشمولةٍ واقعية اجتماعية. وحتى العلاقة داخل تلك الثنائية الحادة غير مدروسة. والثنائية تَجرح؛ وهي عاجزة قاصرة، ونظرة كليلة أو فكرة غيبية مسبقة لا تعالج الانسان في مواقف ولا من حيث كونه سلوكاً وفكراً معاً وبآن واحد، ومنغرساً في العيني والعلائقي. من هنا كانت الجوانية وصّافة لا محلِّلة؛ تَسرُد، وتَعرض، وتفترض. لا تفسِّر ولا تَشرح. تدّعي أنها تَفهم، وتُحبّ، وتتعاطف (بحسب المعنى الفلسفي والعرفاني لهذه المصطلحات)؛ أكثر مما تتحدى الواقع، وتعالجه بعقلانيةٍ وطرائق التجريب. ومجتمعنا، والعقل في ثقافتنا، أحوج الى طرائق علوم الطبيعة إذْ هنا الأمل الأوعد والأشمولة الفلسفية المرغوبة.

يَفرض نقدُ الجوانية القيام بنقد عام للثقافة العربية الحديثة والمعاصرة والراهنة؛ ويستلزم منا توضيح المنهج الذي بموجبه نحاكم تلك الثقافة، وقطاعَها الفلسفي، ومستقبليّتَها أو وعيَها بالمستقبل. لقد برزت الجوانية كفلسفةٍ ماهوية؛ وأتت في خطّ فلسفي مثالي شديد الغنى، واسع القاعدة، عميق الجذور. من السهل أن نقول إنها ايديولوجية؛ ومن الكلام القليل النفع والثمن القول بأنها تعبير عن وعي طبقة في مرحلة زمنية معينة. هي فلسفة، ولها جانب ايديولوجي، وعبّرت عن تطلعات أمة، وعكست انجراحاتٍ ذاتٍ تسعى للاتزان الخلّاق داخل الذمة العالمية للفلسفة وللنجاح وللثورات التكنولوجية. إنها تنبت من جذور واقعية وتاريخية، وتغطي طموحات قومية؛ لكنها غير ثابتة المنهج والاساس، سريعة الانصداع.

لا تلغي مواقفنا النقدية الكثيرة للجوانية، الترحيبَ بهذه الفلسفة الماهوية التي أغنت الوعي الفلسفي عندنا، واحتلت داخله مكانة، ومعزِّزة غزارةَ تياراته المثالية والروحية والذاتية والفردية. وعدم الموافقة على توجُّهها لا يحجب زائناتها، ولا يعني عدم احترامها؛ فهي تستحق التقدير، وتستلزم منا التعميق: لا بد من التوجه بحيث يكون الفكر أكثر اهتماماً بالجماعي، وبالتحليل العيني، والنقد لما هو مجتمعي وسياسي ونخبوي. . . لقد قدَّمت مجلوبات. لكنها، على غرار الشخصانية والوجودانية وما اليها من الحركات الفلسفية الزاهرة في وعينا الفلسفي المعاصر والراهن، تظهر لنا فلسفةً تنقصها الجدلية في البحث الحر عن الاعمية والاشملية في ميداني النظر والتغيير وفي المحاكمة؛ كما أن الخوف على الدين وعلى التاريخ لا يتغطى ـ أو هو لا يعالج ـ بالقول إنهما يتماشيان مع العلم والعقل. فالنظرة العقلانية الى التاريخ لا تكون تمجيداً؛ ولا هي اختيارٌ تعسفي لهذا الموقف أو عزل ذلك. والفلسفة ليست هي الدين، ولا تخضع الا لما تقودنا اليه مبادىء النظر بحرية ونزاهة. بل وليس عثمان أمين شديد الثقة بالفلسفة التي يبسطها بأسلوب جميل، ويُقدِّمها دليلاً ونوراً، وصاحبةَ الكلمة الأولى في الحقل الفلسفي العربي، والاسلامي؛ وربما العالمي ايضاً. لقد ربط ذلك الفيلسوف المثالي، وليست المثالية تهمة ولا تبخيساً، فلسفته بالجذور التاريخية ثم بالفلسفة في العالم راهناً: أقام الصلة مع الديكارتية، ومع النقدية الكانطية؛ وهو من جهة اخرى يجتاف ويستوعب، وإنْ بمحدودية، الفلسفات الاشتراكية في العالم. ونحن نرفض اشتراكية تزعم أنها وحدها علمية، ومطلقة، ومفسِّرة كل شيء؛ أو تصرح بأنها البداية والنهاية، الملاك الأكبر والخير الأسمى للفرد والبشر.

إن الوعي الاجتماعي عند العربي ـ وواقع مجتمعه ـ لم يبلغا وضعاً ينتقد المنطلقات الغيبية، أو يتنكّر لفلسفاتٍ ماهوية، وللاصلاح والتوفيق. ولعل ذلك الوعي، وذلك الواقع للمجتمع، ينتج مثل تلك الفلسفات التي تغذيها ويتعزز بها، تُنمّيه ويقوّيها. وستبقى هذه الدائرةُ المقفلة سِجناً وسَجينا، طالما لم يتغير محور النظر والمعيار باتجاه تحقيق التوازن الخلاق داخل العالم أي حيث تتوفر للنحن حاجياته ورغباته في الشخصية الابتكارية، أي حيث تزول الجارحات وتنطفىء الإواليات الاعتمادية.

لقد كان عثمان أمين مثالياً، واهتم بالفلاسفة المثاليين وحدهم: ففي حرثه داخل الحقل الفلسفي العربي ترجم اعمالاً فلسفية تتصف بالمواقف الروحية، وعرّف على فلاسفة وضعوا الفكرة في الصدارة. ويلاحَظ أنه ـ فِعلة أسلافنا ـ يعرض آراءً كي يمرّر آراءه الخاصة، ويستعين بآخرين لتوضيح مواقفه الخاصة لا لينقل منهم أو يأخذ عنهم. فهو أصلاً، ومن حيث التكوين والتوجّه، مثالي النزعة، إنه مؤمن متديّن: ولذلك التيار العقليماني قيمته التي ما تزال صعبة على المهاجِين داخل العقلية الراهنة وفي الوضع الاجتماعي الراهن. ان الثورة الناصرية لم تتعمق بواسطة الجوانية؛ بل إنّ هذه الأخيرة هي التي انتفعت من ثورة عبدالناصر التي لم تجد الفلسفة أو الأُنْظُورة الشاملة كي تنغرس وتتوسع، أو تتجذّر وتخلّق.

مصادر ومراجع

- ابن ابي طالب، علي، **نهج البلاغة**، ط 5، شرح محمد عبده، دار الأندلس، بيروت 1980.
- إقبال، محمد، **تجديد الفكر الديني في الاسلام**، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955.
- أمين، عثمان، **الجوانية ـ أصول عقيدة وفلسفة ثورة**، دار القلم، القاهرة، 1964.
- ــــــ، «الخصائص الفلسفية للغة العربية»، **مجلة الكويت**، العدد 118، الكويت، 1968.
- ــــــ، **دفاع عن العلم**، ألبر ماييه، الدار القومية، القاهرة، 1963.
- ــــــ، **ديكارت**، ط 4، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1958.
- ــــــ، **رائد الفكر المصري الامام محمد عبده**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1955.
- ــــــ، **رواد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي**، المكتبة الثقافية، القاهرة، 1961.
- ــــــ، **شخصيات ومذاهب فلسفية**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1945.
- ــــــ، **شيلر**، دار المعارف، القاهرة، 1958.
- ــــــ، **الفلسفة الرواقية**، ط 2 مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958.
- ــــــ، **في الفلسفة والشعر**، لمارتن هيوغر، الدار القومية، القاهرة، 1963.
- ــــــ، «الفيلسوف يوسف كرم»، **الاهرام**، القاهرة، عدد 8 حزيران، 1959.
- ــــــ، **محاولات فلسفية**، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1952.
- ــــــ، **مستقبل الانسانية**، لكارل ياسبرز، الدار القومية، القاهرة، 1963.
- ــــــ، **نداءات الى الأمة الالمانية**، **تراث الانسانية**، القاهرة، مج 2، العدد 3، 1964.
- ــــــ، **نقد العقل الخالص لكانط**، **تراث الانسانية**، القاهرة، مج 1، العدد 12، 1963.
- بدوي، عبدالرحمن، **الزمان الوجودي**، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955.
- الحبابي، محمد عزيز، **الشخصانية الاسلامية**، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- زيعور، علي، **التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة**، دار الاندلس، بيروت، 1984.
- ــــــ، **العقلية الصوفية ونفسانية التصوف**، دار الطليعة، بيروت، 1979.
- عبدالناصر، جمال، **فلسفة الثورة**، القاهرة، طبعات عديدة.
- عبده، محمد، **الاعمال الكاملة**، ج 4 وج 5 (في تفسير **القرآن**)، إعداد محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، القاهرة، 4 اجزاء، مكتبة الحلبي، 1364-1352 (1933).
- ــــــ، **مشكاة الأنوار**، نشرة عفيفي، الدار القومية، القاهرة، 1964.

علي زيعور

الحتمية

Determinism
Déterminisme
Determinismus

في تناولنا لمذهب الحتمية، سنركز على مسائل ثلاث: (1) معنى الحتمية، و (2) الفرق بين الحتمية والجبرية و (3) الحجج التي يمكن اللجوء إليها لتسويغ النظرة الحتمية.

لسنا معنيين هنا بالحتمية من حيث هي نظرة تتعلق بنوع معين من الظواهر، كالحتمية الاقتصادية، مثلاً، أو الحتمية النفسية أو الاجتماعية وما أشبه ذلك. فيا يعنينا هو الحتمية باعتبارها نظرة شاملة لكل أنواع الظواهر أو الحوادث في الكون. والحتمية، بهذا المعنى هي نظرة تقول بأن كل ما يحدث في الكون على الاطلاق يخضع لقانون سببي ما، قد يكون الحتمي، واحدياً، كاسبينوزا، مثلاً، (أي لا يؤمن سوى بوجود جوهر واحد مطلق يكون كل ما هو موجود مظهراً أو حالاً له) أو قد يكون تعددياً (أي يؤمن بتعدد الجواهر)، أو ثنائياً، قد يكون مؤمناً أو ملحداً، تجريبياً أو عقلياً، مادياً أو مثالياً. ما يجعله حتمياً ليس كونه واحدي النظرة أو تعددي النظرة، ليس كونه تجريبياً أو عقلياً، مادياً أو مثالياً بل اعتقاده بأن لا شيء يحدث أو يمكن أن يحدث في هذا الكون إلّا إذا كان حدوثه خاضعاً لقانون سببي. هذا الاعتقاد هو العنصر المشترك بين كل الحتميين، كائنة ما كانت مواقفهم الفلسفية الأخرى.

ولكن ما هو المقصود هنا بالنظر إلى ما يحدث على أنه يخضع لقانون سببي؟ المقصود باختصار، أن ما يحدث ـ ولنسمه (ب) ـ يمكن استنباط حدوثه من قانون كلي يقول ما معناه أنه كلما حدث شيء من نوع (أ)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ب)، ومعرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوثه هي من نوع (أ). والقانون الكلي المشار إليه هنا هو بالطبع من النوع السببي. إنه يقول إن شروطاً من نوع معين هي شروط كافية سبباً لحدوث شيء من نوع معين.

لا بد عند هذه النقطة من توضيح مفهوم الشرط الكافي والتمييز بين الشروط الضرورية والشروط الكافية. أن نقول إن حدوث (أو وجود) شيء ما (أ) هو شرط كاف لحدوث شيء آخر (ب) يعني أنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا حدث شيء من نوع (أ) يجب أن يحدث شيء من نوع (ب). إن قطع رأس انسان هو حتماً شرط كاف سبباً لموته، لأنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا قطع رأس إنسان فلا مهرب من موت هذا الانسان. كذلك فإن ازدياد حرارة معدن هو شرط كاف سبباً لتمدد هذا المعدن. فكائنة ما كانت الظروف الزمانية والمكانية، إذا ازدادت حرارة معدن، إذن لا مهرب من تمدده.

لننتقل الآن إلى توضيح مفهوم الشرط الضروري. أن نقول إن حدوث (أو وجود) شيء ما (أ) هو شرط ضروري لحدوث شيء آخر (ب) هو أن نقول إنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا لم يحدث (أو يوجد) شيء من نوع (أ) لا يمكن أن يحدث شيء من نوع (ب). فالأكسيجين، مثلاً، شرط ضروري للإحتراق، لأن في غياب الأكسيجين، لا احتراق، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، ولكن، لحسن حظنا، ليس الاكسيجين شرطاً كافياً سبباً للاحتراق، وإلّا لكان كل شيء يحترق باستمرار ما دام الاكسيجين موجوداً. وكما أن الشرط الضروري قد لا يكون كافياً، كذلك الشرط الكافي قد لا يكون ضرورياً. فقطع رأس انسان، كما رأينا، كاف سبباً لموته، ولكنه حتماً ليس شرطاً ضرورياً لموته،

بدليل أن الانسان قد يموت لاسباب غير قطع رأسه. يوجد بعض الحالات بالطبع يكون فيها نفس الشرط ضرورياً وكافياً سببياً لحدوث أو عدم حدوث شيء ما. إن تسخين الماء إلى درجة مئة فوق الصفر على الأقل، مثلاً، هو شرط ضروري وكافٍ على مستوى سطح البحر لغليان الماء. إنه شرط ضروري، لأن لا غليان للماء على مستوى سطح البحر إذا لم تصل حرارته إلى درجة المئة فوق الصفر، وكافٍ لأنه إذا وصلت حرارة الماء إلى هذه الدرجة على مستوى سطح البحر فلا مهرب من غليانه.

إذا عدنا الآن إلى تعريفنا لمذهب الحتمية، نجد، في ضوء تمييزنا بين الشروط الضرورية والكافية، إنه يمكن أن يصاغ على النحو التالي: كل ما يحدث في الكون يوجد شرط كافٍ لحدوثه. في الواقع لا يوجد فرق على الاطلاق، من الوجهة الدلالية، بين الصيغة الأخيرة لتعريفنا لمذهب الحتمية والصيغة السابقة التي تقول ما معناه إن كل ما يحدث في الكون يخضع لقانون سببي ما. فالقانون السببي، لأغراض بحثنا، يتخذ الصورة: إذا حدث شيء من نوع (أ)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ب)، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية. ولكن هذه الصورة هي أيضاً الصورة المناسبة للتعبير عن فكرة كون (أ) شرطاً كافياً سببياً لحدوث (ب)، ولذلك فإن تعريفنا لمذهب الحتمية بأنه يقول بخضوع كل ما يحدث في الكون لقانون سببي ما هو الا بمثابة تعريف يقول بوجود سبب كاف لكل ما يحدث في الكون.

الاشارة في تعريفنا الأخير إلى الأسباب الكافية وحدها لا يجوز أن تقودنا إلى الاستنتاج بأن الحتمي لا يولي الشروط الضرورية أهمية أو لا يعترف بوجود شروط ضرورية لما يحدث. فمن جهة، إن الحتمي، بإصراره على وجود شروط كافية لكل ما يحدث، يلزم نفسه منطقياً بالاعتراف بوجود شروط ضرورية لكل ما يحدث، لأن هذا يلزمه بأن يقول إنه إذا لم يحدث شيء ما (أ)، إذن لم يحدث أي شرط من شروط (أ) الكافية. وهذا أمر واضح من تعريف الشرط الكافي. فلو حدث أي شرط من الشروط الكافية لحدوث (أ)، لحدث (أ) لا محالة. إذن إذا لم يحدث (أ)، علينا أن نستنتج أنه لا شرط من الشروط الكافية لحدوث (أ). حدث بالفعل، وهذا بدوره يعني أن حدوث شرط واحد، على الأقل، من الشروط الكافية لحدوث (أ) هو حتماً شرط ضروري لحدوث (أ). ومن جهة ثانية، فإن مسألة وجود شروط ضرورية لما يحدث، بالإضافة إلى كونها لا تشكل مدار جدل بين الفلاسفة، ليست ذات أهمية بالنسبة لمسألتي التفسير والتنبّؤ، والحتمي يهمه، في نهاية المطاف، أن يركز على كون كل ما يحدث في الكون قابلاً للتفسير والتنبؤ، على الأقل من حيث المبدأ.

لنفهم الفكرة الأخيرة جيداً، علينا أن نميز، أولاً، بين القابلية للتفسير والتنبؤ عملياً والقابلية للتنبؤ والتفسير نظرياً (من حيث المبدأ). إن القابلية للتنبؤ والتفسير عملياً تنطبق على الحالات التي تكون لدينا فيها معرفة بالقانون الذي يخضع له الحادث، موضوع التفسير أو التنبؤ، وتكون لدينا فيها كل الوسائل المطلوبة للتأكد مما إذا كانت الشروط السابقة لحدوث الحادث المعني هي من النوع الذي يمكن حسبانه بموجب القانون المشار إليه مجموعة الشروط الكافية لحدوث هذا الحادث. بهذا المعنى يمكننا أن نفسر عملياً الخسوف والكسوف وأن نتنبأ بهما. يجب أن نفترض، إذن، بالنسبة للتفسير والتنبؤ بالمعنى العملي، ان ما يراد تفسيره أو التنبؤ به، يخضع لقانون سببي ما واننا نعرف ما هو هذا القانون وإن لدينا كل الوسائل اللازمة لمعرفة نوع الشروط السابقة على حدوث الحادث المقصود من التفسير أو التنبؤ. من الواضح أن القدرة على التفسير أو التنبؤ عملياً مرتبطة بالضرورة بوضعنا المعرفيّ، أي بما إذا كنا نعرف بالفعل القانوني السببي المطلوب.

إذا انتقلنا الآن إلى القدرة على التفسير والتنبؤ نظرياً، نجد أنها لا ترتبط مطلقاً بوضعنا المعرفي، فالشرط الوحيد المطلوب لحيازتنا على هذه القدرة هو أن يخضع الحادث الذي يراد تفسيره أو التنبؤ به لقانون سببي ما قابل لأن يعرف. قد توجد شتى الموانع العملية التي تحول بيننا وبين معرفة هذا القانون، ولكن المهم ألّا تكون هناك موانع نظرية أو منطقية، تتعلق بطبيعة القانون نفسه، أن نقول، إذن، إن لدينا القدرة من حيث المبدأ (نظرياً) على تفسير حادث ما أو التنبؤ به هو أن نقول إن هناك قانوناً سببياً يخضع له الحادث المعني وإن هذا القانون قابل لأن يعرف من قبلنا، فعلى افتراض أننا ما زلنا لا نعرف ما هو هذا القانون، بامكاننا أن نقول إننا لو كنا نعرف ما هو هذا القانون، لكان بامكاننا أن نفسر الحادث المعني أو تنبئنا به عملياً. إننا نفترض، مثلاً «إنه بامكاننا أن نفسر السرطان أو أن نتنبأ بالإصابة به، على الأقل من حيث المبدأ. وما نعنيه هو أن هناك قانوناً سببياً يخضع له حدوثه وان هذا القانون قابل لأن يعرف. لو كنا نعرف ما هو هذا القانون لكان بإمكاننا، بالطبع، أن نفسّر عملياً ظاهرة حدوث السرطان وكذلك ان نتنبأ عملياً بها.

نعود هنا فنكرر أن ما يهم الحتمي، في نهاية التحليل، هو أن كل ما يحدث في الكون قابل للتفسير والتنبؤ من حيث المبدأ. وواضح هنا أن وجود ظواهر كثيرة لا يمكننا أن نفسرها

أو نتنبأ بها أمر لا يتعارض مطلقاً مع موقف الحتمي، ما دام بإمكاننا أن نعزو عدم قدرتنا على تفسيرها أو التنبؤ بها إلى وجود موانع عملية وليس موانع نظرية. وبإمكاننا الآن، في ضوء التحليل السابق، أن نصوغ موقف الحتمي على النحو التالي: كل حادث في الكون يخضع لقانون سببي واحد على الأقل بحيث أننا إذا حزنا على معرفة هذا القانون والشروط السابقة لحدوث الحادث المعني، يكون بإمكاننا أن نفسّر عملياً حدوث هذا الحادث وكذلك أن نتنبأ به عملياً. وهذا تماماً ما نفهمه من إعلان المفكر الرياضي الفرنسي بيير سيمون دي لابلاس 1749-1827 بأن من يحوز على معرفة الماضي والحاضر، بإمكانه، من حيث المبدأ، أن يتنبأ بالمستقبل بكل تفاصيله. إن هذا الموقف يفترض وجود قوانين سببية تتحكم بما يحدث، كائناً ما كان، وأن من يعرف ما حدث حتى الآن لا يبقى أمامه سوى أن يعرف هذه القوانين السببية حتى يتنبأ بكل حوادث المستقبل بكل تفاصيلها ودقائقها.

توجد مسألة مرتبطة بالتحليل السابق يجب تناولها قبل الانتقال إلى التمييز بين الحتمية والجبرية. فإن تحليلنا السابق يوحي بأن الحتمي ملزم بحسبان كل ما يحدث، ليس فقط قابلاً للتفسير من حيث المبدأ، بل أيضاً قابلاً للتنبؤ من حيث المبدأ. إنه، حسب هذا التحليل، يفترض أن هناك تناظراً منطقياً تاماً بين التفسير والتنبؤ، بمعنى أن البنية المنطقية لعملية التنبؤ هي ذاتها البنية المنطقية لعملية التفسير. فكما أن التفسير يتخذ نمطاً استنباطياً، كما رأينا في البداية، كذلك هي الحال، بناء على التحليل السابق، بالنسبة لعملية التنبؤ. فالتفسير السببي، كما رأينا، يعني استنباط ما يراد تفسيره من قانون سببي ما ومن معرفتنا لكون الشروط السابقة لحدوث ما يراد تفسيره هي من النوع الذي ينص عليه القانون.

ولكن هذا تماماً ما تعنيه عملية التنبؤ. فإن أتنبأ، مثلاً، بأن سعيداً الذي تناول كمية كبيرة من السم مع وجبة غذائه سيموت خلال فترة قصيرة هو أن استنبط حادث موته المقبل من القانون السببي القائل إنه كلما تناول شخص كمية كبيرة من السم، لا بد له من أن يفارق الحياة في فترة وجيزة ومن معرفتي لكون الشروط السابقة لحادث موته المتوقع تتضمن تناوله كمية كبيرة من السم. إذا ركّزنا الآن على هذا المثال، نجد أن الفرق الوحيد بين التفسير والتنبؤ ينحصر في كون التنبؤ عملية نقوم بها قبل حدوث الحادث، موضوع التنبؤ، بينما التفسير هو لشيء حدث. ولكن في كلا الحالتين، كما هو واضح من مثالنا، ما نفعله هو استنباط الحادث الذي يشكل موضوع التفسير أو التنبؤ من القانون السببي المشار إليه ومن معرفتنا لنوع الشروط السابقة.

لا يقبل كل الحتميين وصفنا السابق للحتمية بأنها نظرة تقول بامكان تفسير كل ما يحدث في الكون وكذلك بإمكان التنبؤ به قبل حدوثه. إن بعض الحتمين يقبل الشق الأول من وصفنا، أي الشق الذي يشير إلى إمكان تفسير كل ما يحدث، ولكنه يرفض الشق الثاني. من المهم أن ننبه القارىء هنا إلى أن هذا البعض من الحتميين لا يرفض القول بإمكان التنبؤ الرجعي Retroaction لكل ما يحدث. ولكن فكرة التنبؤ الرجعي لا تختلف في شيء عن فكرة التفسير بما هو عملية تتخذ النمط الاستنباطي - السببي الذي أشرنا إليه سابقاً.

فإذا عدنا إلى مثالنا السابق، فأن نتنبأ رجعياً بموت سعيد هو أن نقول لم يكن لسعيد مفرّ من الموت على أساس معرفتنا لكون سعيد تناول كمية كبيرة من السم ولكون من يتناول هذه الكمية من السم، لا مفر له من الموت.

من الواضح من هذا التحليل أن التنبؤ الرجعي لا يختلف في شيء مطلقاً عن التفسير. إنه، كالتفسير، يتضمن استنباط ما حدث من الشروط السابقة لحدوثه ومن القانون السببي المناسب.

ولكن السؤال الذي لا بد من أن نواجهه الآن هو السؤال التالي: ما هي الأسباب التي تدعو بعض الحتميين إلى تبني الموقف القائل بأن كل ما يحدث في الكون قابل للتفسير، ولكن ليس قابلاً للتنبؤ بالضرورة؟

يوجد سببان رئيسيان لتبنيهم هذا الموقف. الأول: هو أن هناك ظواهر أو حوادث من النوع الذي لا يمكن التنبؤ به، لأن التنبؤ به يفترض حدوثه إما قبل قيامنا بالتنبؤ به أو بصورة متزامنة مع تنبؤنا به، مما يبطل كونه تنبؤاً. فلا يمكن، مثلاً، التنبؤ بنظرية علمية، لأن التنبؤ بها يعني إبداعها قبل أوانها، مما يعني انها موجودة في أدمغتنا قبل التنبؤ بها، أو على الأقل بصورة متزامنة مع عملية تنبئنا بها. هذا ينطبق، لا شك، على كل عمل إبداعي. هل كان بامكاننا مثلاً، أن نتنبأ بقصيدة «الفراغ» لأدونيس كما هي بكل تفاصيلها؟ بمعنى آخر، هل كان بإمكاننا أن نقول سنة 1950، مثلاً، أو في أي وقت آخر سابق على إبداع أدونيس للقصيدة، أن أدونيس سيبدع سنة 1954 قصيدة تقول:

حطام الفراغ على جبهتي
يمد المدى ويهيل الترابا... الخ

إلّا إذا ابدعنا القصيدة أنفسنا؟ ولكن إذا ابدعنا القصيدة أنفسنا، فإن ظهورها هو في سنة 1950 وليس في سنة 1954، وما نتنبأ به، إذن، هو شيء حاصل قبل الموعد الذي يفترض

تنبؤنا حصوله فيه، مما يجعل من الخارق القول بتنبؤنا به.

السبب الثاني الذي يدعو بعض الحتميين إلى تبني الموقف، الذي نعالجه هو أن عملية التنبؤ ذاتها تشكل، في ظل بعض الظروف، عاملاً مؤثراً على ما سيحدث، مما يبطل عملية التنبؤ ويحولها إلى عملية تقدير أو تخمين. لنفترض أن سعيداً من النوع الذي يتصرف بصورة عصبية إذا عورضت وجهة نظره وكنت على وشك أن أعارض وجهة نظره فقلت قبل إبداء معارضتي: «ستغضب مني بعد قليل يا سعيد»، فهل يمكنني، في هذه الحالة، أن أضمن أن معارضتي لوجهة نظره ستقوده إلى التصرف بصورة عصبية؟ بالطبع لا. فإن قولي له (تنبؤي أمامه) بأنه سيغضب مني بعد قليل هو عامل اضافي قد يؤثر على سلوكه على نحو يجعل هذا السلوك مغايراً لما اتوقعه. في ظل هذ المتغير الاضافي، لا يعود قولي: «ستغضب مني بعد قليل يا سعيد» يشكل تنبؤاً بالمعنى العلمي ـ الاستنباطي الذي يهمنا هنا. إن هذا المتغير الاضافي يبطل التنبؤ، ليس بمعنى أنه يجعله كاذباً، بل بمعنى أنه يجعل صدقه غير مضمون. في حالات من هذا النوع قد يصدق ما نتوقعه ولكن المسألة الأساسية هنا هي أننا لسنا في وضع دليلي يسمح لنا بأن نقول بأنه سيصدق. إن طبيعة هذه الحالات تجعل من المستحيل علينا أن نعرف ما نتوقعه سيحدث بالفعل، لأنه يوجد احتمال، ولو ضئيل، أن تنبؤنا العلني سيجعل هذا الشخص يتصرف على غير النحو الذي نتوقعه. وما دام الأمر كذلك في حالة من هذا النوع، إذن فإن حالة هذا النوع هي حالة لا تسمح بالتنبؤ الاستنباطي حتى من حيث المبدأ.

الحتميون الذين يتبنون الموقف الذي نعالجه يصرّون، كما رأينا، على إمكان التنبؤ الرجعي (أي إمكان التفسير) في كل الحالات بما في ذلك الحالات التي رأينا سابقاً انه يستحيل التنبؤ بها. فقد لا نستطيع في رأي بعض الحتميين، كما رأينا، أن نتنبأ بصورة علنية ان سعيداً سيقوم بفعل من نوع معين، ولكن لو قام سعيد بهذا الفعل لن يوجد شيء يمنعنا، من حيث المبدأ، أن نفسر قيامه به. كذلك لا معنى لأن نقول إنه كان بإمكاننا أن نتنبأ بقصيدة (الفراغ) لأدونيس، ولكن لا شيء الآن يمنعنا، نظرياً، بعد أن كتبت القصيدة، أن نفسّر، في ضوء قوانين سيكولوجية معيّنة وفي ضوء ما نعرفه عن أدونيس، لماذا استعمل أدونيس ما استعمله من ألفاظ وصور وتشابيه ورموز على النحو الذي نجده في القصيدة المعنية. قد لا نعرف كل القوانين السيكولوجية المطلوبة هنا، وكذلك قد لا نعرف بما فيه الكفاية عن شخصية أدونيس، ولكن جهلنا بهذين الأمرين، على افتراض انه أمر حاصل، هو شأن عملي، وليس شأناً نظرياً، بمعنى أن العوامل التي تحول بيننا وبين معرفة هذه الأمور أو بعضها هي، على الأكثر، موانع عملية وليست نظرية.

بامكاننا الآن أن نستنتج، في ضوء تحليلنا السابق، ان ما يلتزم به الحتمي، على الأقل وليس على الأكثر، هو الاعتقاد بأن كل ما يحدث في الكون قابل لأن يفسّر سببياً من حيث المبدأ. ولكن هل الحتمية بهذا المعنى، نظرة جبرية؟ الجواب هو بالنفي، حتى الحتمية بالمعنى الأوسع الذي تناولناه في البداية، أي المعنى الذي يستلزم من الحتمي الاعتقاد بأن كل ما يحدث قابل، من حيث المبدأ، ليس فقط للتفسير، بل والتنبؤ أيضاً، حتى الحتمية بهذا المعنى الأوسع ليست بالضرورة، نظرة جبرية.

حتى نفهم السبب لقولنا هذا، لنشرح باختصار ما هي الجبرية.

الجبرية، بمعناها الأوسع، هي نظرة تقول بأن كل ما يحدث في الكون تقرر حدوثه سلفاً.

وهذا يعني، على وجه التحديد، أن كل ما حدث أو سيحدث، حدث أو سيحدث بغض النظر عن رغبات البشر وميولهم واختياراتهم وأفعالهم. فعلى سبيل المثال، إذا تزوج سعيد من خولة الساعة الخامسة يوم الأربعاء من سنة 1975، فقد كان مقرراً قبل الموعد بزمان أن يحدث زواج سعيد من خولة على النحو وفي الوقت المشار إليهما. وهذا يعني أنه لم تكن هناك قوة، قبل الموعد المشار إليه، تستطيع أن تمنع حدوث هذا الزواج. هذا الزواج حدث، إذن وما كان إلاّ ليحدث، بغض النظر عن أي شيء آخر حدث أو كان ممكناً أن يحدث قبل حدوث هذا الزواج. فلا معنى لأن نقول هنا، مثلاً، أنه كان ممكناً ألاّ يحدث هذا الزواج على اساس انه كان ممكناً أن تغير خولة رأيها وترفض الزواج من سعيد. فإذا كان مقدراً لها أن تتزوج من سعيد في الموعد المشار إليه، فإن هذا الأمر سيحدث في ذلك الموعد بغض النظر عن رغباتها.

الجبرية، بالمعنى الأضيق، لا تعد كل ما يحدث أمراً مقرراً (أو مقدراً) بصورة سابقة، بل تحصر الحوادث المقررة سابقاً في الحوادث الهامة في حياة البشر، مثل الولادة والموت والزواج وما أشبه ذلك.

والمهم بالنسبة لبحثنا هنا هو أن نبين ان الحتمية غير ملتزمة، بالضرورة، بأي نوع من أنواع الجبرية. فالحتمي ليس ملزماً بالقول بأن ما يحدث كله أو بعضه تقرر سلفاً أو كتب لنا وما أشبه ذلك. أنه ملزم بأن يقول، على الأقل، بأن لكل

حادث تفسيراً سببياً، أي لكل حادث أسباباً ضرورية وكافية تفسّر حدوثه.

ولا شيء من هذا يلزمه بأن يقول بأن ما يحدث، يحدث بغض النظر عن رغباتنا واختياراتنا وأفعالنا، لأن قد تكون الأخيرة، من منظور الحتمي، بين الأسباب الضرورية والكافية لما يحدث، إذا عدنا إلى مثالنا السابق، نجد أن الحتمي غير ملزم، بوصفه حتمياً، أن يقول سوى أن زواج سعيد من خولة حادث يمكن تفسيره سببياً، وربما ذهب الحتمي إلى أبعد من ذلك وقال إنه كان بإمكاننا أن نتنبأ بهذا الحادث قبل حدوثه. ولكن ليس في هذا ما يلزمه بأن يقول بأن ما يفسّر هذا الحادث هو شيء مستقل كلياً عن رغبات واختيارات وافعال سعيد أو خولة. فمسألة وجود دور سببي في تفسير الزواج المعني لاختيارات ورغبات وأفعال كل من سعيد وهولة هي مسألة مفتوحة من منظور حتمي صرف.

لننتقل الآن إلى المسألة الثالثة والأخيرة، أي المسألة المتعلقة بالحجة أو الحجج التي يمكن اللجوء إليها لدعم مذهب الحتمية. من الأمور التي يجب أن تتوضح في معالجتنا لهذه المسألة أن نوع الحجج التي يمكن اللجوء إليها لدعم مذهب الحتمية يتوقف على كيفية فهم الفيلسوف، صاحب هذه الحجج، لطبيعة مبدأ السببية. فإن فيلسوفاً عقلياً كسبينوزا Spinoza 1632-1677، مثلاً، ينظر إلى مبدأ السببية على أنه تعبير عن حقيقة ضرورية منطقياً، بينما فيلسوف تجريبي كديفيد هيوم David Hume 1711-1776، لا يرى في هذا المبدأ سوى تعبير عن تعميم تجريبي. ومن الواضح هنا أن من ينظر إلى مبدأ السببية نظرة سبينوزا إليه، سيلجأ لا محالة إلى حجج قبْلية لدعم مذهب الحتمية، بينما من ينظر إليه نظرة هيوم لن يحاول أن يجد دعماً لمذهب الحتمية سوى في حجج استقرائية بَعْدية.

حتى تتوضح الأمور أكثر، لنتناول بصورة أكثر تفصيلاً كيفية ارتباط طريقة تسويغ مذهب الحتمية بنظرة الحتمي لمبدأ السببية.

توجد ثلاثة مواقف أساسية من مبدأ السببية: الموقف العقلي والموقف التجريبي والموقف التوفيقي (موقف عمانوئيل كانط). لنتناول الآن كل موقف من هذه المواقف ولنحاول أن نبين كيف يقرر هذا الموقف الطريقة التي يُركن إليها لتسويغ مذهب الحتمية.

لنبدأ بموقف العقلي. إن الفيلسوف العقلي، انطلاقاً من اعتقاده بوجوب تأسيس المعرفة على أسس قبْلية، لا يمكنه أن يؤوِّل مبدأ السببية، بما هو مبدأ أساسي من مبادىء المعرفة الانسانية، إلاّ على أنه مبدأ قبْلي. ان نقول إنه مبدأ قبلي هو أن نقول إننا نعرف صدقه باستقلال عن التجربة الحسية، مثله في ذلك مثل المبادىء الرياضية.

إن سبينوزا، في الواقع، ذهب إلى حد الاعتقاد بأن العلاقات السببية يمكن ردها إلى علاقات منطقية خالصة، بمعنى أن قولنا إن شيئاً ما (أ) هو سبب (ب) لا يمكن أن يكون صادقاً إلاّ إذا كان صادقاً بالضرورة المنطقية، وهذا بدوره، يعني أنه إذا كان صادقاً، فإن نفيه يؤدي إلى تناقض منطقي. من الواضح من تحليل سبينوزا أن النسق السببي ينحل إلى نسق منطقي وأن معرفة العلاقات السببية، بالتالي، هي شأن قبْلي، مثلها في ذلك مثل معرفة العلاقات المنطقية، عامة.

إن فيلسوفاً، كسبينوزا، يفهم العلاقة السببية على هذا النحو، لابد له، بوصفه حتمياً، أن ينظر إلى الوجود، بما هو نسق سببي، على انه نسق ضروري بالمعنى المنطقي أو بمعنى شبيه بالمعنى المنطقي. هنا كل حادثة أو حالة من حوادث أو حالات الوجود ترتبط بما سبقها وكذلك بما يتبعها في النسق السببي برابطة الضرورة المنطقية. الموقف الحتمي ينحل هنا إلى موقف يقول ما معناه: كل حادثة في الكون وكذلك كل حالة من حالات الكون متضمنة منطقياً فيما سبقها من حوادث وحالات.

إذا كان الموقف الحتمي هو من النوع الذي نجده في فلسفة سبينوزا، إذن فإن البرهنة على صدقه تحتاج إلى أكثر بكثير من اللجوء إلى الملاحظة التجريبية. فالحجج المطلوبة هنا لتسويغ الموقف الحتمي يجب أن تكون من النوع القبْلي الذي يحاول استنباط فكرة كون الوجود ينحل إلى نسق سببي كامل من أفكار أخرى يفترض أن تكون بديهية قبْلياً، وإلاّ علينا أن ننظر إلى الفكرة السابقة على أنها هي نفسها بديهية قبْلياً ولا تحتاج بالتالي، إلى برهان. هنا إما نعامل مبدأ السببية الشاملة كما نعامل المبرهنات الرياضية أو نعامله كما نعامل مصادرات أو بديهيات نسق رياضي ما.

يتخذ الفيلسوف التجريبي موقفاً مغايراً تماماً لموقف فيلسوف عقلي، كسبينوزا، من طبيعة مبدأ السببية الشاملة. فإن فيلسوفاً تجريبياً كديفيد هيوم، مثلاً، ينظر إلى مبدأ السببية على أنه تعميم استقرائي، ليس الا. فإنه يستحيل، من زاوية نظر هيوم، حسبان مبدأ السببية أكثر من تعميم استقرائي، لأن ينظر إلى العلاقة السببية، أصلاً، على أنها ذات طبيعة جائزة Contingent وليست ضرورية. وأن نقول إن العلاقة السببية ذات طبيعة جائزة هو أن نقول إنه يستحيل أن نكتشف قبْلياً، أي بواسطة تفكير متحلل من تأثرات

التجربة والملاحظة، أية علاقة سببية في العالم. فبدون أن نلاحظ، مثلاً، بصورة متكررة ازدياد حجم غاز معين على اثر ازدياد حرارته، لا يمكننا أن نحكم بأن هناك علاقة سببية بين ازدياد حجم الغاز وازدياد حرارته. ولكن إذا كانت العلاقات السببية لا تكتشف إلا بواسطة الملاحظة والتجربة، إذن لا يمكن قبول موقف سبينوزا بأن السبب يتضمن نتيجته بصورة منطقية. وهذا بدوره يعني أنه لا يمكننا النظر إلى العلاقات السببية على أنها ضرورية منطقياً، بل على أنها، في أفضل حال، علاقات جائزة.

إن موقف هيوم من طبيعة العلاقات السببية، الذي صار من مسلمات الفلسفة التجريبية، قاده إلى النظر إلى مبدأ السببية الشاملة على أنه مجرد تعميم استقرائي. فإذا كانت العلاقة بين السبب ونتيجته لا تتجاوز كونها علاقة جائزة، إذن لا تناقض منطقياً في تصورنا لوضع فصل يكون فيه السبب موجوداً بدون المسبّب. لا تناقض منطقياً، مثلاً، من زاوية النظر هذه، في تصورنا لغاز ازدادت درجة حرارته ولم يزدد حجمه أو في تصورنا لمعدن ازدادت حرارته ولم يتمدد أو في تصورنا لانسان فصل رأسه عن جسده، وظل حياً. بل لا تناقض منطقياً، من زاوية النظر هذه، في تصورنا غياب العلاقات السببية من العالم أو في افتراضنا، على الأقل، صدق النظرة اللاحتمية. فإذا كنا، أصلاً، لا نكتشف العلاقات السببية، على افتراض انها موجودة بين احداث وحالات العالم، إلاّ بواسطة الملاحظة التجريبية، إذن فإن وجود هذه العلاقات أو وجود علاقات أخرى من نوعها بين أحداث وحالات العالم لا يمكن أن يكون أمراً ضرورياً منطقياً. ولذلك فإن مبدأ السببية الشاملة لا يمكن أن يتجاوز كونه تعميماً استقرائياً، بخلاف ما قال به فلاسفة عقليون كـ سبينوزا.

إذا كان مبدأ السببية الشاملة هو بالفعل مجرد تعميم استقرائي، إذن فلا يمكن البرهنة على موقف الحتمي بواسطة حجج قَبْلية، الا وان هذا الموقف يجد فحواه الأخير في مبدأ السببية الشاملة.

ولكن ما هي الحجج البَعْدية التي يمكن اللجوء إليها هنا لتسويغ موقف الحتمي؟

إن مبدأ السببية الشاملة، بوصفه تعميماً استقرائياً، يفترض فيه أن يقول شيئاً عن الواقع يمكن التحقق من صدقه بواسطة الملاحظة التجريبية. والسؤال الأساسي امامنا الآن هو السؤال التالي: ما الذي يقوله هذا المبدأ عن الواقع وكيف يمكن التحقق منه عن طريق الملاحظة التجريبية، وهل لدينا بالفعل من الأدلة ما يشكل تسويغاً معقولاً له؟ ما يقوله هذا المبدأ هو ما يشكل الفحوى الأخير للمذهب الحتمي والذي رأينا أنه يتلخص في القول إن لكل حادث، أو حالة، من حوادث، أو حالات، الكون أسباباً كافية.

وما يعنيه القول الأخير، كما رأينا، هو أن كل حادث من حوادث الكون (حـ) يرتبط ببعض ما سبقه من حوادث على نحو ما، بحيث انه كلما حدث شيء من نوع ما سبقه، يتبع ذلك حدوث شيء من نوع (حـ). من الواضح من تحليلنا هذا أن مبدأ السببية، بوصفه تعميماً استقرائياً، أكثر تعقيداً بكثير من التعميمات الاستقرائية العادية، لأنه تعميم استقرائي ينطوي على عدد لا حصر له من التعميمات الاستقرائية سواه. إنه يقول إن كل ما يحدث يرتبط بما سبقه بعلاقات سببية من نوع ما، ولكن لا يمكن أن نتحقق بالنسبة لأي حادث (حـ) من وجود علاقة سببية تربطه بما سبقه، إلاّ إذا تحققنا من التعميم الاستقرائي الذي مفاده أنه كلما حدث شيء من نوع الحوادث السابقة لـ (حـ) يتبع ذلك حدوث (حـ). ولذلك فحتى نتحقق من التعميم الاستقرائي «لكل ما يحدث اسباب كافية» علينا أن نرده إلى صورته الأكثر تحديداً والتي مؤداها أنه بالنسبة لأي حادث (حـ) على الاطلاق، إن (حـ) يرتبط بما سبقه على نحو ما بحيث أنه كلما حدث شيء من نوع ما سبقه، يتبع ذلك حدوث شيء من نوع (حـ)، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية.

من الواضح هنا أن التعميم الأخير ينطوي على عدد لا متناهٍ من التعميمات التجريبية، أي لا حصر لعدد التعميمات التجريبية التي يمكن استنباطها منه. ولذلك فحتى نتحقق من صدق هذا التعميم، علينا أن نتحقق أولاً من صدق التعميمات التجريبية المتضمنة منطقياً فيه، أي علينا أن نجيب عن أسئلة كهذه: هل حدوث (حـ 1) يرتبط بما سبقه على نحو بحيث انه كلما حدث شيء من نوع ما سبقه، يتبع ذلك حدوث شيء من نوع (حـ 1)؟ وهل حدوث (حـ 2) يرتبط بما سبقه على نحو مماثل؟ وماذا عن (حـ 3) و (حـ 4)؟ الخ.

لا شك أن هناك عدداً كبيراً من التعميمات التجريبية التي هي من النوع الأخير تحققنا من صدقه، ولكن يستحيل منطقياً التحقق منها كلها، لأنها، كما رأينا، تشكل فئة لامتناهية. ولذلك أقصى ما نطمح إليه، في نظرالتجريبي، هو أن نتحقق من عدد كاف منها لإعطاء دعم استقرائي معقول لمبدأ الحتمية. والسؤال الآن هو التالي: هل تحققنا من عدد كاف من هذه التعميمات التجريبية، أي هل لدينا دعم استقرائي معقول لمبدأ الحتمية؟ إن جواب الفلاسفة التجريبيين هو بالإيجاب. إن هذا الدعم، في نظرهم، تزودنا به خبراتنا

اليومية والعلمية على حد سواء، وهو يزداد قوة باستمرار عن طريق النجاح المطرد للعلم في حقليّ التفسير والتنبؤ. أن نتكلم هنا عن النجاح المطرد للعلم في حقليّ التفسير والتنبؤ هو أن نتكلم، في المقام الأول، على نجاحه المطرد في اكتشاف القوانين السببية التي تخضع لها حوادث العالم (أي اكتشاف اسبابها الكافية) لأن التفسير والتنبؤ، كما رأينا، غير ممكنين، علمياً، إلّا عن طريق معرفة الأسباب الكافية. ولذلك فبمقدار ما تزداد قدرتنا على التفسير والتنبؤ، بمقدار ما تزداد قوة الدعم الاستقرائي لمبدأ الحتمية.

قد يعترض البعض على الحجة الأخيرة على أساس أن خبراتنا، في مجملها، تؤيد موقف اللاحتمي، لاموقف الحتمي، كما يتصور أصحاب الحجة الأخيرة. فحتى الفيزياء الحديثة، في نظر هذا البعض من المفكرين، ابتدأت تتجه اتجاهاً لاحتمياً تحت تأثير هايزنبرغ. لن نتناول وجهة النظر هذه إلى حين معالجتنا موضوع اللاحتمية في مكان آخر من هذا الجزء من الموسوعة. ولذلك فلننتقل الآن إلى معالجة كيفية تناول فيلسوف توفيقي **ككانط** لمسألة تسويغ مذهب الحتمية.

كانط **Kant 1724-1804** يعتقد، مع التجريبي، ان مبدأ السببية الشاملة أو مبدأ الحتمية ذو مدلول تجريبي وان خبراتنا اليومية والعلمية على حد سواء مؤيدة لهذا المبدأ. ولكن كانط يذهب إلى أبعد بكثير مما ذهب إليه التجريبي، إذ إنه يصرّ على أن مبدأ الحتمية غير قابل للدحض، مما يعني أن خبراتنا العادية والعلمية على حد سواء لا يمكن، من حيث المبدأ، إلّا أن تكون مؤيدة لمبدأ الحتمية. إن القول الأخير يدفع كانط في اتجاه عقلي، إذ إنه يفترض منطقياً بصورة سابقة حسبان مبدأ الحتمية مبدأ قبْلياً.

ومع ذلك، فإن كانط لا يذهب إلى الحد الذي ذهب إليه سبينوزا، أي إلى حد حسبان العلاقات السببية فئة فرعية للعلاقات المنطقة. إن مبدأ السببية أو الحتمية، في نظره، هو مبدأ تركيبي ـ قبْلي. في الواقع، إن نظرته إلى هذا المبدأ على هذا النحو هو في صميم موقفه المستهدف للتوفيق بين الفلسفة العقلية والفلسفة التجريبية.

لا يمكننا فهم وجهة نظر كانط التوفيقية هذه إلّا في ضوء تقسيمه للقضايا القبْلية إلى فئتين، فئة القضايا القبْلية التحليلية وفئة القضايا القبْلية التركيبية. فالقضية التي تنتمي إلى الفئة الفرعية الأولى (فئة القضايا القبْلية ـ التحليلية) ليست فقط قضية يمكن التحقق من صدقها بدون اللجوء إلى أدلة تجريبية، بل إنها من النوع الذي يؤدي نفيه إلى تناقض منطقي. إن قضية مثل «الأرملة انثى» هي من هذا النوع. فنحن حتماً نعرف قبْلياً أن الأرملة انثى، وكذلك أنها قضية يؤدي نفيها إلى تناقض منطقي، لأن موضوعها، في لغة كانط، يتضمن محمولها. فالأرملة انثى، بالتعريف، ولذلك فلا يمكننا أن ننفي أن تكون الأرملة أنثى دون أن نناقض أنفسنا. أما القضية التي تنتمي إلى الفئة الفرعية الثانية، أي القضية التركيبية ـ القبْلية، فهي، كالقضية التي تنتمي إلى الفئة الأولى، قضية يمكن التحقق من صدقها بدون اللجوء إلى وقائع العالم التجريبي. ولكنها تختلف عن السابقة في كونها ليست صادقة بالضرورة المنطقية، أي أن نفيها لا يؤدي إلى تناقض منطقي. فهي تركيبية بمعنى ان موضوعها لا يتضمن محمولها (أي انها ليست صادقة بالتعريف). فهي، إذن، ذات مدلول واقعي أو تجريبي، ولكن، مع ذلك، نحن نعرف صدقها باستقلال عما نكتشفه تجريبياً عن عالم الواقع، ولذلك فهي قبْلية إلى جانب كونها تركيبية (غير تحليلية).

اعتقد كانط أن قضايا الحساب والهندسة والفيزياء هي من هذا النوع. وكذلك اعتقد، كما مر معنا، أن مبدأ السببية مشمول بهذه الفئة من القضايا. إن القضية التي تعبر عن مبدأ السببية أو الحتمية هي، في نظر كانط، كقضايا الحساب والهندسة، ذات مضمون واقعي أو تجريبي ولكنها، مع ذلك، لا تحتاج إلى دعم تجريبي لأننا نعرف قبْلياً أن وقائع العالم التجريبي لا يمكن إلّا أن تؤيد صدقها.

إن توصل كانط إلى النظر إلى مبدأ السببية على أنه قبْلي يتوقف على نظره إليه على أنه ضروري للمعرفة التجريبية. فمن الواضح هنا أنه إذا كانت المعرفة التجريبية غير ممكنة في غياب مبدأ السببية أو الحتمية، إذن لا يمكن أن تكون معرفتنا لهذا المبدأ مستمدة مما نعرفه تجريبياً. فنحن لا يسعنا سوى أن ننظم معطيات الحواس في نسق سببي حتى نحولها إلى موضوعات للمعرفة التجريبية، بعامة، والعلمية، بخاصة، ولذلك فإن لجوءنا إلى الأدلة التجريبية لدعم الموقف الحتمي هو مصادرة على المطلوب الأول، لأنه يفترض سلفاً صدق مبدأ الحتمية.

من الأمور التي صار من السهل توضيحها الآن هو اصرار كانط على أن مبدأ الحتمية غير قابل للدحض. فإذا كان هذا المبدأ، كما يدعي كانط، ضرورياً للمعرفة التجريبية، إذن يستحيل حدسياً، في لغة كانط، أن يحدث شيء بدون سبب، بمعنى أن حدوث شيء بدون سبب هو أمر لا يمكن أن يقع ضمن إطار معرفتنا التجريبية، وأنه، بالضرورة، لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن يحدث أي شيء، على صعيد عالم الظواهر، يتعارض مع مبدأ الحتمية. ولكن هذا لا يعني أن

نفي هذا المبدأ متناقض منطقياً، كما اعتقد سبينوزا، لأن كانط، كما يعرف أي دارس مبتدىء للفلسفة، ميّز بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها. ولذلك فإن قوله بأن لا شيء يحدث على صعيد عالم الظواهر يمكن أن يتعارض مع مبدأ الحتمية لا يعني أن نفي هذا المبدأ مستحيل منطقياً، ما دام نقيضه قد يجد تطبيقاً له في عالم الأشياء في ذاتها.

يعترض بعض الفلاسفة على وجهة نظر كانط على أساس أن الفيزياء الحديثة - ميكانيكا الكم بصورة خاصة - برهنت على أن مصادرة الحتمية ليست ضرورية للمعرفة العلمية. ليس هذا فحسب، بل إن الفيزياء الحديثة، بالنسبة لهؤلاء المفكرين، كشفت عن حقيقة جد هامة، ألّا وهي حقيقة كون الجسيمات الدقيقة لا تخضع لقوانين حتمية صارمة. وإذا صح هذا، إذن فإن الفيزياء الحديثة تقدم دحضاً لمبدأ الحتمية، ولا معنى بالتالي لإصرار كانط على كون هذا المبدأ غير قابل للدحض، تجريبياً. بالإضافة إلى هذا، فإن بعض الفلاسفة يعترض على موقف كانط على أساس أنه يقوم على تمييز لا مسوغ له بين عالم الظواهر والأشياء في ذاتها. وفي غياب هذا لتمييز، يصير قول كانط أنه لا يمكن دحض مبدأ الحتمية قولاً يجرد مبدأ الحتمية من مدلوله التجريبي ويجعله أقرب إلى المبادىء التحليلية منه إلى المبادىء التركيبية.

فإذا كان عالم الظواهر يستنفد كل حوادث وحالات العالم، الفعلية والممكنة، أي كل ما هو موجود وما قد يوجد في هذا العالم، إذن أن نقول لا يمكن أن يحدث شيء على صعيد عالم الظواهر يدحض مبدأ الحتمية لا يمكن أن يعني في هذه الحالة سوى انه لا يمكن، حتى منطقياً، دحض هذا المبدأ.

مصادر ومراجع

— Berlin, I., *Historical Inevitability*, Oxford University Press, London, 1954.
— Born, M., *The Natural Philosophy of Cause and Chance, Oxford, 1949.*
— Bunge, M., Causality: *The Place of Causal principles in Modern Science*, Cambridge, 1959.
— ——————, *Metascientific Queries, Springfield, Mss., 1958.*
— Dear, G. F., « Determinism in Classical Physics» *British, Journal for the Philosophy of Science*, 1961.
— Eddington, A., *Nature of the Physical World*, New York, 1958.
— Ewing, A. C., *The Fundamental Questions of Philosoph*, New York, 1951.
— Frank, P., *Philosophy of Science*, New York, 1957.
— Gruenbaum, A., « Causality and the Science of Human Behavior », in Feigl and Brodbeck eds, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, 1953.
— Hinshaw, V., «Determinism Versus Continuity», *Philosophy of Science*, 1959.
— Holbach, Baron, *System of Nature*, trans. by H. D. Robinson, Boston, 1853.
— Hook, Sidney ed., *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, New York Press, 1958.
— Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sec. 7, 8.
— Margenau, H., *The Nature of Physical Reality*, New York, 1950.
— Nagel, E., « Th Causal Character of Modern Physical Theory », in Feigl and Brodbeck eds, *Readings in the Philosophy of Science*, New York, 1953.
— *The Structure of Science, Harcourt Brace and World, Inc,* New York,1961.
— Nieslsen, Kai, *Reason and Practive, Harper and Row*, New York, 1971.
— O'Connor, D. J., « Determinism and Predictability,» *British Journal of the Philosophy of Science*, 1957.
— Peters, R. S., *The Concept of Motivation*, London Routledge, 1958.
— Reichenbach, H., *The Rise of Scientific Pnilosophy*, Berkeley, Calif, 1951.
— Schlick, M., « Causality in Everyday Life and in Recent Science », in Feigl and sellars, eds, *Redings in Philosophical Analysis*, New York, 1949.
— Skinner B. F., *Science and Human Behavior*, New York, 1953.
— Taylor, Charles, *The Explanation of Behavior*, Routledge, London, 1964.
— Warnock, G. J., « Every Event Has a Cause », in A. Flew ed., *Logic and Logic*, Oxford, 1955.

عادل ضاهر

الحدسية (المذهب الحدسي)

Intuitionism
Intuitionisme
Intuitionismus

تنطوي كلمة الحدس وكافة الصيغ المشتقة منها على غموض والتباس كبيرين. وعلى كل حال، فإنه لا بد من القول إن المذهب الحدسي ليس هو ذلك المذهب الذي يقول بأن الحدس أداة للمعرفة، لكنه القائل بأن الحدس هو الأداة الوحيدة للمعرفة اليقينية. وبهذا فإن الحدسيين يعترفون بالحس والعقل كأداتين للمعرفة لكنهم يعطونهما منزلة ثانوية فحسب. إن المذهب الحدسي في الحقيقة نظرية فلسفية تلح على أن الحقائق الأساسية، سواء في مجال الرياضيات أم الميتافيزيقا أم الأخلاق أم الاستطيقا، هي حقائق مدركة بطريق الحدس.

تاريخ المذهب الحدسي

علينا ـ إنصافاً للحقيقة التاريخية ـ أن نميز في التاريخ العام للمذهب الحدسي بين تاريخ المذهب الحدسي في الفكر العربي الإسلامي وتاريخ المذهب الحدسي الغربي، وإن تكن جميع الدراسات قد تجاهلت هذا الامر كلية.

أ ـ المذهب الحدسي في الفكر العربي الإسلامي:

ليس افتئاتاً على الحقيقة أن نقول: إن الاتجاهات المعرفية في الفكر العربي ـ الإسلامي لم تحظ بعد باهتمام الباحثين بحيث تكون موضوعاً لدراسات جادة وعميقة وعصرية. ومن هنا فإن الحديث عن الاتجاه الحدسي يتطلب دراسة متعمقة للحقول المختلفة في التراث. ولعل في وسعنا أن نمهد لهذا بإشارات موجزة إلى حقول الفلسفة والتصوف، مع محاولة تعمق بعض الكتابات في هذين الحقلين للكشف عن طبيعة المعرفة الحدسية وموضوعها.

1 ـ الحدسية الفلسفية:

نظر أصحاب النزعة الحدسية في الفكر العربي ـ الإسلامي إلى الحدس باعتباره ملكة تمكننا من إدراك كيفيات غير طبيعية، وتكوين أحكام خاصة بالأفعال الجزئية، وفئات الأفعال، إضافة إلى معرفة المبادىء الكلية. ومن ثم فإن لنا أن نصنف هذه النزعة في ثلاثة اتجاهات أو صيغ فرعية تبعاً للشيء الذي يقال إنه يؤلف موضوع معرفتنا الحدسية، مع التنبيه على أن أصحاب النزعة الحدسية قد قالوا بهذه الصيغ أو الاتجاهات الثلاثة في آن واحد.

2 ـ الحدسية الحسية:

تحدث الفلاسفة في الإسلام عن حواس ظاهرة وأخرى باطنة. وقالوا إن من بين الحواس الباطنة ما يسمى بـ«القوة الوهمية». وقد استدلوا على وجودها عبر تحليلهم للأنواع المختلفة من الأحكام. إننا ـ كما يقول ابن سينا ـ «نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسها». وهذه المعاني أو الكيفيات غير محسوسة لسببين: الأول «أن تكون محسوسة لكنّنا لانحسها وقت الحكم»، والثاني «أن لا تكون في طبائعها محسوسة البتة». (**النجاة**). وهكذا أثبت وجود كيفيات غير طبيعية.

لقد قال الفلاسفة من قبل: «إنه لا بد من قوة مدركة للمعاني الجزئية. وتلك القوة غير الحواس الظاهرة، إذ المعاني هي ما لاتدرك بإحدى الحواس الظاهرة. وكذا غير الحس المشترك والخيال، لأنه لايرتسم فيهما إلا ما يتأدى إليهما من الحواس الظاهرة، وتلك المعاني لم تتأد منها إليهما». (التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**).

وافق ابن رشد حين تناول وجهة النظر السابقة بالتحليل على أن الأحكام ذات المحمولات غير الحسية هي من صنع القوة الوهمية. لكنه قال إن مصدر هذه الكيفيات هو الحس على أي حال. إن الحس والتخيل مصدران لجميع المعقولات، سواء تلك التي نشعر بحصولها فينا أو التي لاندري كيف حصلت ومتى. والدليل على هذا أن «ابتداء التوهم هو الحس، فحيث لا يوجد الحس لا يوجد الوهم». و«الأشياء التي لا تحس لا تتوهم ولا يفكر فيها». و«الحس يأخذ أوائل علمه من الحواس». (**تلخيص كتاب النفس**).

وهكذا يرى ابن رشد أن الكيفيات التي قيل إنها غير حسية، مستمدة بالتحليل الأخير من الحواس، فالحدوس حسية بالضرورة. لكنه يعترف إلى جانب هذا بوجود حدوس غير حسية تظهر بعد تعطل الأفعال الطبيعية. ومعنى هذا أنه يعترف في الواقع بوجود حدس فوق عقلي، وصفه بأنه «بالجملة موهبة إلهية».

يتبين مما سبق أن المفكرين في الإسلام قد قبلوا في النهاية كون الكيفيات غير الطبيعية الخاصة بفعل جزئي غير مستمدة من مادة الحس، إما لأنها لا تدرك بها أو لأنه يمكن أن تدرك بغيرها، أي بالحدس.

لقد قيل إن الإدراك الحدسي ليس على مستوى واحد ـ فيما يقول الفارابي مثلاً ـ فنحن نلاحظ أن بعض إدراكاتنا الحدسية قوية وواضحة، وبعضها الآخر ضعيف ومبهم. ومن ثم فإن الحدوس الجزئية تنقسم إلى قسمين: الأول يقيني، والثاني احتمالي. «فإن كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين (فإن القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس) تعد من القطعيات، كعلم الصانع لإتقان فعله. فإنّا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم حكماً حدسياً... وإن لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي (فإن تلك الأحكام) تعد من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف». (التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**).

لكن فيلسوفاً آخر كابن سينا لا يرى الحدس احتمالياً من جهة صدقه. إن الحدوس الاحتمالية ليست حدوساً حقيقية. الحدس صادق بالضرورة. وحدوس الأفراد تتفاوت فقط «بالكم والكيف. أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس.. وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان

حدس» (النجاة). وقد يكون هناك فرد «مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء» فيصير له عندئذٍ «حدس في كل المطلوبات أو أكثرها.. في أسرع وقت وأقصره». (النجاة) بل يبدو «كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى.. عقلاً قدسياً. . ولا يبعد أن تفيض هذه.. لقوتها.. على المتخيلة، فتحاكيها المخيلة أيضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام». (النجاة). ولا يبدو من خلال هذه النصوص أن هناك اختلافاً جدياً بين الفيلسوفين.

لقد ذهب الفارابي إلى أن الحدوس، باعتبارها فيضاً من الله إلى العقل الفعال، قد تتجه نحو العقل المنفعل أو نحو المخيلة. ويكون الفرد بما يفيض «إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً.. وبما يفيض.. إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات». وتبدو الحدوس الحسية أو الجزئية ـ في ظل الرأي السابق ـ أعلى مكانة من الحدوس العامة أو الكلية، لأنها أوضح وأدق. ومن هنا كانت مكانة صاحب الحدوس الجزئية (النبي) فوق مكانة صاحب الحدوس العامة أو الكلية (الفيلسوف). ولكن «لايمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة.. ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة». (آراء أهل المدينة الفاضلة).

3 ـ الحدسية العامة:

نجد في كتاب الفارابي **فصول يحتاج اليها في صناعة المنطق**. نصاً هاماً يحدد أنواع وموضوعات المعرفة الحدسية. إن المعرفة بعامة إما أن تكون تصديقاً، أي استنباطاً، أو تصوراً، أي إدراكاً حدسياً مباشراً. وتضم المعرفة الحدسية في نظر الفارابي ما يسمى بالمقبولات (وهي الأحكام «التي نقبلها عن شخص نثق به أو عن أكثر من شخص») والمشهورات («وهي الآراء الذائعة عند جميع الناس أو عند أكثرهم أو عند علمائهم دون أن يخالفهم فيها غيرهم، مثل أن برّ الوالدين واجب، وشكر المنعم حسن، وكفره قبيح»)، والمحسوسات (وهي المدركة بإحدى الحواس الخمس، مثل أن زيداً هذا جالس، وأن هذا الوقت نهار)، والمعقولات الأول وهي التي نجد أنفسنا كأنها فطرت على معرفتها عند أول الأمر، وجبلت على اليقين بها، وعلى العلم بأنه لا يمكن ولا يجوز غيرها أصلاً، من غير أن ندري من أول الأمر كيف حصلت لها هذه، مثل أن كل ثلاثة فهو عدد فرد.. وكل ما هو جزء الشيء فهو أصغر من ذلك الشيء: وكل مقدار مساوٍ لمقدار آخر فذانك المقداران متساويان».

إذا نحن دققنا النظر في المعارف الحدسية المشار إليها أعلاه وجدناها تندرج تحت ثلاث فئات: الحدوس الحسية، والحدوس العامة، وهي معرفة بكيفية غير طبيعية تخص فئة من الأشياء أو الأفعال، كالعلم بوجوب برّ الوالدين، وأن شكر المنعم خير، والحدوس الكلية وهي معرفة بمبادىء شاملة هي المعقولات الأول.

4 ـ الحدسية الكلية:

حدد الفارابي موضوع الحدس الكلي بأنه «المعقولات الأول». وقد أوضح ابن سينا هذه بالقول: «أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق، لاباكتساب، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية». (النجاة).

أما أصناف المعقولات الأولى ـ عند الفارابي ـ فثلاثة: «صنف أوائل للهندسة العلمية، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح.. وصنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يعقلها الإنسان ومباديها ومراتبها، مثل السموات والسبب الأول». (آراء أهل المدينة الفاضلة). ويذهب ابن سينا في **الإشارات والتنبيهات والنجاة** في ذات الاتجاه حين يقول إن السبب أو المبدأ.. «يحصل بضربين.. فتارةً يحصل بالحدس.. وتارةً يحصل بالتعليم. ومبادىء التعليم الحدس. فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين». والخلاصة أن الحدوس الكلية تزودنا بالمبادىء الشاملة التي تتأسس عليها المعرفة النظرية والأخلاق.

لعلنا نلاحظ ـ في ضوء ما سبق ـ جملة من الحقائق. (1) إن المذهب الحدسي يفترض أن الحقيقة قائمة ومختبئة في مكان ما، وكل ما يلزم لمعرفتها هو أن ترى. (2) إن إدراك الحقيقة يتم بفعل عقلي خالص لا عبر التجربة. (3) إن الحقيقة تامة ولا تبنى أو تتكامل تدريجياً عبر الزمان. (4) إن التغير الكوني لا يكشف بالتالي عن جديد بمعنى الكلمة، إنه يعرض عبر الزمان ما هو محدد في الذهن الإلهي مسبقاً ومن قبل. (5) إن صدق ويقين وضرورة فكرة ما يتوقف على كوننا قد رأيناها حقاً

وبوضوح. ولاحتمال الخلط بين الرؤية العقلية الواضحة من جهة والرؤية المتوهمة من جهة أخرى، فإن معيار الرؤية والوضوح قد انتقل من فعل الإدراك إلى خيرية الله. فالرؤية الفعلية هي «فيض» أو«إلهام» أو«هبة إلهية». ولكون الله خيراً فإن من الممتنع أن تكون الهبة «مغشوشة». إن المعرفة الحدسية لا تفسر لنا المسلمات القصوى للفكرين الرياضي والأخلاقي فحسب بل والعلل الأولى أو المبادىء القصوى للكون. (7) إن المعرفة الحدسية ليست معرفة لا عقلية، أعني أنها لا تنتهك قوانين العقل، لكنها غير عقلية، أي فائقة العقل. (8) ومن هنا فإنه إذا كانت النبوة حدساً فهذا لا يعني تعارضها مع العقل. وبهذا نرى أن أحد الأهداف الأساسية للحدسية الإسلامية عقلنة النبوة والدين.

5 ـ الحدسية الصوفية:

إذا كان الحدس عند الفلاسفة هو الذي يزودنا بمقدمات الاستدلال فإن العقل عند المتصوفة عقبة تعترض طريق إدراكنا للحقيقة المطلقة. وقد نظر الصوفية إلى الحدس دوماً باعتباره «نور يقذفه الله في القلب». (**المنقذ من الضلال**). وهو نور مخلوق «من نور الكمال الإلهي». (**كشاف اصطلاحات الفنون**). إن العقل فعالية إنسانية بينما الحدس فعالية إلهية في صميمها. ولهذا نظر المتصوفة إلى المعرفة العقلية نظرة مفعمة بعدم الثقة. وقد عبر فريد الدين العطار عن هذا الموقف بقولة: إن «العقل لا يجدي عليك، إنما يأتي إليك بما يأتي إليه غربال من بئر. إنما يحاول العقل أن يدرك في هذا العالم. ولكن هذا العقل.. لا يقوى على المعرفة الإلهية». (مختار نامة، نقلاً عن عبد الوهاب عزام، **التصوف وفريد الدين العطار**).

بغض النظر عما يثيره هذا الموقف إزاء المعرفتين العقلية والحدسية من تساؤل عن صلته أو شبهه بمواقف كانط أو الحدسيين الغربيين، وهو شبه كبير وإن لم تقم دراسات كافية لتبين طبيعية أو مصدر هذا الشبه، فإن المعرفة الصوفية الحدسية تقوم على التسليم بواقعية الحقيقة المطلقة. ولهذا صار مدار نظرية المعرفة سؤالين: أين توجد هذه الحقيقة؟ وما أداة إدراكها؟ وقد أجيب على السؤال الأول بصورة موحدة: «إن القلب محل المعارف». (**الرسالة القشيرية**). وما دامت الحقيقة موجودة في الداخل لا في الخارج، فإنه لادور للحواس أو العقل في إدراكها. إنها موضوع للإدراك المباشر.

إن وجود الحقيقة في القلب لايعني أنها مرئية دائماً. إن الكشف عنها أو رؤيتها باطنياً لا يتم إلا بعد أن يعد الإنسان نفسه لرؤيتها عبر العزلة والزهد وتطهير القلب وتزكيته. فهذا «يجلو مرآة القلب ويصفيه وينوره.. فيصير القلب كالكوكب الدري والمرآة المجلوة، فيلوح فيه جمال الحق». (**إحياء علوم الدين**). وحين يصير القلب طاهراً إلى هذا الحد يكون محلاً مقبولاً وجديراً بأن تشرق فيه الأنوار الإلهية. وإذا وقع هذا «انكشف له سر الملكوت، وانقشع عن القلب حجاب الغرة» بما ينعكس على صفحته من حقائق اللوح المحفوظ.

إن حقائق اللوح المحفوظ عند المتصوفة بمنزلة المثل الأفلاطونية، ومن ثم فإن الرؤية التي يتحدثون عنها غير بعيدة عن الحدس الأفلاطوني، فهي تطلع صاحبها على «أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة، غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية». (**إحياء علوم الدين**).

ومما يكشف الطابع الأفلاطوني للمعرفة الحدسية عند المتصوفية تسميتهم لها بـ «المكاشفة» و«علم الأسرار» (**ابن عربي**) و«العلم اللدني» أي الذي هو هبة من الله. إن هذه المعرفة فوق عقلية. يقول ابن عربي في **الإنسان الكامل**: «إعلم أن الله تعالى جعل الوهم مرآة نفسه ومجلى قدسه. ليس في العالم شيء أسرع إدراكاً منه. له التصرف في جميع الموجودات.. هو نور اليقين وأصل الاستيلاء والتمكين، من سخر له هذا النور وحكم عليه تصرف به في الوجود العلوي والسفلي، ومن حكم عليه سلطان الوهم لعب في أموره فَتَاهَ في ظلام الحيرة بنوره». (**كشاف اصطلاحات الفنون**).

المعرفة الصوفية الحدسية إذن قائمة على إمكانية وجود اتصال بين المطلق والفاني. إن الفحص عن واقعية هذه الإمكانية أمر آخر لا يتصل ببحثنا، لكنها كما نلاحظ مسلمة مقبولة في الفكر العربي الإسلامي، سواء في حقل الفلسفة أو التصوف.

ب ـ تاريخ المذهب الحدسي الغربي:

مر المذهب الحدسي، في محاولاته إثبات نفسه أمام الاتجاهات الفلسفية الأخرى، بمرحلتين: ففي القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر دخل الحدسيون في صراع مرير مع أنصار مذهبي المنفعة واللذة. لقد أنكروا أن تكون الأحكام الخلقية مستندة في التحليل الأخير إلى أي حساب للمنافع أو اللذات، وقالوا إن في داخلنا شيئاً قادراً على تزويدنا بمعيار مقدس لقيم الحقيقة والصواب والخير والوجوب والخطأ والشر.

أما اليوم فإن كفاح الحدسيين الرئيسي هو ضد المذهب التجريبي الذي لا يرد الحقائق الخلقية والدينية إلى الخبرات الفردية أو الجماعية فقط بل وإلى خبرات الجنس البشري المتمثلة، عبر التطور البيولوجي، في صورة غرائز وميول معينة للكائن الحي إزاء السلوك الصائب. وما يزال الحدسيون ينادون بوجود حقائق ضرورية في الأخلاقية والدين، وإن هذه الحقائق ليست ثمرة للتجربة بأي معنى. نعم إن التجارب تستثيرها فينا لكنها لاتوجدها. ومن هنا يقترب المذهب الحدسي من وجهة نظر القائلين بالأفكار الفطرية مع الاحتفاظ بالفارق بين المذهبين.

أخذ المذهب الحدسي مع إطلالة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يفقد كل سمعته الطيبة ونفوذه وانتشاره حتى لم يعد يجد أي مدافعين عن ادعائه بوجود حقائق ضرورية في الوعي الخلقي والديني تتولى التجربة استثارتها. لقد بدا كما لو أن التيار السائد صار معادياً لمثل هذا الرأي، فقد بينت الدراسات الأخلاقية المقارنة تباين المعايير الخلقية بتباين الجماعات (هوبز، **تطور العادات الخلقية**)، وتتبعت الدراسات الخلقية ذات النزعة التطورية نشأة قوانين الأخلاقية ابتداء من الحياة الحيوانية والقبلية وحتى أعلى أشكال الحياة الإنسانية. (سوزلاند، **أصل الغريزة الخلقية وتطورها**). وصار واضحاً لعدد من المفكرين أن دراسة الغرائز وتطورها قادر من خلال مفاهيم الكبت والإشباع على تقديم تفسير معقول للغاية لمحتوى الحياتين الخلقية والدينية. (مكدوجل، **مقدمة لعلم النفس الاجتماعي**). كما بين تارد (**قوانين المحاكاة**) كيف ارتبطت الإنسانية ببعضها بعضاً، وبكل قوة، من خلال قوانين التقليد والمحاكاة. وبين آخرون دور قوانين الإيحاء والوراثة الاجتماعية في نقل الأحكام الاجتماعية عبر الأجيال على نحو أكسبها سلطة قوة واقعة وراء نطاق الخبرة البشرية، وكيف أن تمحيص المعايير القبلية قد انتهى - تاريخياً - إلى ظهور معيار موحد بحيث بدت الأحكام الاجتماعية ضرورية وثابتة تماماً.

لقد اجتمعت تأثيرات العوامل السابقة لتكوِّن مناخاً خلقياً، وفكرياً، وعاطفياً، يعيش الفرد فيه حياته كلها، فصار طبيعياً أن يشارك في النظر إلى الضمير كضرب من الذاكرة الوراثية. وقد بدا أمام هذه التفسيرات الوضعية لما يسمى بالحدس أن المذهب الحدسي يعاني من آثار معاول هدم جبارة، فما يدعيه من حقائق ثابتة سرمدية، ضرورية ويقينية، قد ثبت الآن أنه مجرد تواضع انتقل عبر الأجيال وفق آلية معينة. وهكذا لم يتبق من الشكل القديم للمذهب الحدسي إلا القليل.

لقد أدى انتشار المفهوم التطوري للعالم والأخلاق والدين - وعلى عكس ما نتوقع - إلى بعث المذهب الحدسي في صورة جديدة مفعمة بالحياة، لا سيما بين الدارسين المحدثين لأصل الدين وتطوره ومعناه. وتتمثل نقطة الخلاف الأساسية بين الصورتين القديمة والحديثة للمذهب الحدسي في الانكباب على دراسة الغريزة والشعور، ووصف عمليات الوعي في علاقاتها التكوينية والتطورية، وتحليل طبيعة التفكير، والقول بأن الذكاء والعقل ليسا واقعتين أوليتين منظمتين للوعي، لكنهما وظيفتان ثانويتان لوعي فعال بصورة حيوية، وأنهما موجودتان بغرض مساعدته في الترقي والوصول إلى توافق أكمل.

1 - الأسس العميقة للمذهب الحدسي الغربي:

انتهى أنصار الاتجاه الحدسي الجديد من دراستهم للكائنات الحية إلى إعلان أن الوعي موجود في جميع الكائنات الحية، وأنه يأخذ في أبسطها (النباتات والحيوانات الدنيا) صورة نزوع مبهم نحو أفعال تعرب بشكل غامض عن وجود حاجات ورغبات. ثم يمضي مترقياً إلى أعلى أنواع العضويات (الإنسان) ليبدو في صورة حدس. إن ما يوجد لدى الكائن الأعلى لم يأت من عدم، بل هو مجرد صيغة مهذبة وراقية لعضو أو وظيفة قديمة. فالسلوك الواعي أو الأحكام المنطقية للإنسان مجرد صيغ معقولة جداً للاستجابات الفطرية أو التكيفات الغريزية للعضويات الدنيا. وبهذا أقيم ضرب من العلاقة بين الحدوس العليا للإنسان والحكمة الغريزية للحيوانات، مع الاعتراف بوجود فروق كمية. وكان الغرض من هذا تقديم أساس مقنع وكاف للثقة في أسس المذهب الحدسي الجديد.

لقد بين الحدسيون الجدد أن نزعاتنا وحكمتنا الدينية والخلقية ليست ثمرة الخبرة الإدراكية وحدها (الذكاء، الإدراك، الحكم). إن هذه الخبرة نفسها مجرد واحد من مصادر هذه الحكمة. وقد أثبتت دراسة الكائنات الحية في كل مستوى أن الحدس كان دائماً عنصراً فعالاً وناجحاً في توجيه العضوية نحو توافقات أعظم. كما بين علم الأجنة، والتشريح المقارن، وعلم النفس التكويني، أن العمليات «العقلية. ليست أولية في التطور الحيوي، بل هي نتاج جانبي لاحق له، أو هي صيغة متخصصة لأداء ما هو أساسي للعضوية - أعني السلوك. ومن هذا السلوك انبثق العقل بغرض تحسينه».

لم يكن العقل هو الذي يقوم بتفسير ملاءمة السلوك، أو التمييز بين سلوك خاطىء وآخر صائب، بل كان ذلك يتم عبر الحياة الوجدانية، أي بالحدس المباشر للملاءمة.

لقد تحسن أداء العقل خلال التاريخ البيولوجي عبر المخ واللحاء، كما تحسن أداء الحدس أو الشعور من خلال الجهاز العصبي السمبثاوي وعلاقته بالحواس والغدد وغيرها، فصار وسيلة للتقدير الفوري للخبرات العليا من جهة كونها خيرة أو شريرة، صائبة أو خاطئة. ومن هنا فإن كل تجاهل للحدس هو تجاهل للفعالية الأساسية في توجيه الكائن الحي.

أسفرت الدراسة المتعمقة للسلوك الحيواني عن وجود ضرب من العقل في الغريزة. ويبدو هذا العقل كحدس أكثر مما يبدو كإدراك. إن رد فعل الحيوان ينطوي على أو يفصح عن مقدار ضئيل من الوعي بقيمة الفعل للحيوان ومن القدرة على التحرك في اتجاه توكيد استجابات ذات قيمة دون سواها، مع الابتعاد عن الاستجابات المؤذية. وربما تكون هذه الكيفية القيمية للوعي الحيواني غريزة أولية تأخذ صورة الإحساس بالملاءمة، مع الوعي الغامض بالغايات التي يتجه إليها الفعل. إن لهذه الغريزة أو الحدس، وفي أدنى مستوياته، خاصية تنبؤية لا يمكن تجاهلها، فكيف يمكننا تجاهلها بعد أن تهذبت وصقلت في الإنسان؟

يضاف إلى ما سبق أن العمليات دون الشعورية قد تظهر في ساحة الوعي على هيئة نتاج مفاجيء، جديد، وغير متوقع. وقد تبين أن هذا النتاج مستمد من تلك العلاقات القائمة بين الغرائز والميول والتصورات غير المكتملة والتي يظهر تأثيرها المشترك كإلهام مفاجيء بفعل أو تصور سبق أن شعر به الفرد من قبل، ولكن بصورة مبهمة. ويثبت تحليل العمليات المتضمنة في الاختراع والاكتشاف أن إلهاماً من هذا النوع قد لعب دوراً في غاية الأهمية، رغم أن الوعي الواضح يكون في ذروته. مما يعني أن العمليات العقلية لاتبطل أو تلغي وجود العمليات الحدسية. ويشير عدد كبير جداً من الأدلة المستمدة من التجارب النفسية إلى أنه حين يوجد انطباعان حيان متزامنان تحت عتبة الشعور، فإنه سينشأ عنهما إدراك محدد إذا كان مجموعهما فوق عتبة الشعور. ولا يعني هذا الأمر الخطير أن أحكامنا الواعية مؤسسة فحسب على بنيات مشعور بها أكثر مما هي مدركة، بل وعلى أن معظم الفعالية العقلية سيظل تحت وفوق متناول الوصف والصياغة الدقيقين، وأن القيم الإنسانية مستمدة في معظمها من تلك الطبقة المظلمة والغامضة في الشخصية.

لقد قام العلماء والفلاسفة بتحليل أكثر صراحة لوقائع علم النفس المرضي والتجريبي والبيولوجيا وعلم الأجنة، وانتهوا إلى زيف حديث الحدسيين الجدد عن وجود خبرة خالصة متكونة عبر التطور بحيث يمكن ـ بتأثيرها ـ أن يتكون الوعي ابتداءً من ذكريات عضوية، كما بينوا أن مزج العناصر الأصلية للسلوك، والخالية من أية قدرة على القيام بتقدير قيمة أو مناسبة رد الفعل الناجم عنها، لا يسمح برد العقل إلى حكمة الغريزة.

2 ـ تصنيف الاتجاهات الحدسية:

اقترح الكتّابُ تصنيفات مختلفة للفلاسفة الحدسيين، فتارة يصنفونهم تبعاً لما يعدونه المصدر الرئيسي للحقيقة الخلقية والدينية، وتارة أخرى يصنفونهم تبعاً للطابع الأساسي الذي يُسِمُ المعرفة الحدسية عندهم، بل يتم التصنيف في حالات أخرى تبعاً لموضوع المعرفة الحدسية، هل هو موضوع غير حسي أم هو صدق القضايا، هل هو فعل فردي أم فئة من الأفعال أم مبادىء كلية.

وتبعاً للتصنيف الأول فإننا نميز بين (أ) الحدسيين الأسطوريين الذين نظروا إلى الضمير باعتباره صوت الحاكم الأسمى الذي يحكم حياة الفردية، و(ب) الحدسيين القانونيين الذين نظروا إلى الله كمبدع للقانون، و(جـ) الحدسيين الصوفيين الذين قالوا بوجود صلة ألفة بين الحياة الشخصية والذات الأعلى الذي يعقل كروح كامنة، و(د) الحدسيين العقلانيين الذين آمنوا بقدرة العقل على إدراك حقائق ثابتة وسرمدية في الحياة الخلقية، تماثل بديهيات الرياضيات في طبيعتها الأنطولوجية، وهي حقائق تامة، كاملة، لا يمكن أن تكون التجربة مصدراً لها، و(هـ)الحدسيين الانفعاليين كشافتسبري وهيتشنسون ممن سنعرض لهم لاحقاً، و(و) الحدسيين الحسيين ـ مثل بتلر ومارتينيه ـ الذين أقاموا تناظراً بين إدراك القيمة الخلقية للفعل وإدراك البصر للون واليد للامتداد والعقل للعلاقة بين الأشياء.

إن أي تصنيف هو في الواقع تصنيف محدود الانطباق، إذ يظل بعض الفلاسفة الحدسيين خارج فئاته. فلوك فيلسوف تجريبي لكنه قال في نفس الوقت بأن السببية والله والبديهيات أشياء أولية، مطلقة، وتدرك بالحدس. وديكارت فيلسوف عقلي وقد قبل مع ذلك الحدس ـ غير العقلي ـ كمعيار نهائي للحقيقة (**التأملات**). وهذا هو حال سبينوزا الذي قال بالحدس العلمي المدرك لماهيات الأشياء (**الأخلاق**). وإلى جانب الاتجاهات السابقة التي لا يمكن إدراجها في التصنيف المذكور من قبل، توجد اتجاهات أخرى كالأفلوطينية وهي حدسية سلبية، ومدرسة الحس المشترك.

3 ـ طبيعة المعرفة الحدسية:

إذا قصرنا اهتمامنا على الحدسية كنظرية في المعرفة فسيكون في وسعنا أن نقول إنها شكل من المعرفة المباشرة والفورية كما في الرؤية. وقد أوضح الحدسيون طبيعة هذه المعرفة بمقابلتها مع المعرفة العقلية الاستدلالية ثم القول: إن المعرفة الحدسية بموضوع ما ليست معرفة له من حيث هو نتيجة لمقدمات، إنها معرفة النتيجة دون معرفة مسبقة بالمقدمات. ومعنى هذا أن المعرفة الحدسية ليست أدنى مكانة من المعرفة الاستدلالية لأنها في ذات منزلتها إن لم تكن أسمى مكانة في كثير من الحالات.

إن هناك طريقتين للمعرفة: معرفة الشيء من الداخل بالنفاذ إلى باطنه، ومعرفته من الخارج من خلال تجميع بعض الإدراكات عنه. وتتسم المعرفة الخاصة بالطريق الأول بأنها مطلقة إذ لا تتوقف على المنظور الذي نتطلع منه. أما المعرفة المتحصل عليها بالطريق الثاني فنسبية بالضرورة لأنها تتوقف وتتغير بتغير المنظور الذي ندرك الشيء منه، كما أن الرموز المستخدمة في التعبير عنها تشوهها. وهكذا يمكن القول إن «الوصف والتحليل والتأريخ إنما هي محاولات خارجية لا تؤدي بنا إلا إلى معرفة نسبية. وأما إذا أردنا أن نصل إلى معرفة مطلقة فلا بد لنا من أن ننفذ إلى باطن ذلك الشخص. . وعندئذٍ نستطيع أن ندرك ما يكون صميم وجوده وعين ماهيته» (زكريا ابراهيم، **برغسون**).

إننا لا ننفذ إلى صميم الأشياء ـ كما يرى الحدسيون ـ إلا بالحدس الذي يضعنا في مواجهة الواقع دون توسط تصورات أو أوصاف أو ألفاظ قد تشوه حقيقته. إن ألفاظ اللغة ليست كلمات معقمة كما يظن، إنها تعبر في الحقيقة ودائماً عن تصورات نرى الواقع ونفهمه من خلالها. وحين نبحث عن الحقيقة فإننا لا نسعى إلى رؤيتها من خلال شيء يغيرها. لهذا يحط الحدسيون عموماً من قيمة اللغة في الإدراك، ويدعوننا إلى الاستغناء عنها وصولاً إلى الرؤية المباشرة للواقع. ومع كل هذا فإنهم يستخدمون اللغة في التعبير عن إدراكاتهم، الأمر الذي يضاعف من صعوبة فهم موقفهم وحقيقة إدراكاتهم الحدسية، في نفس الوقت الذي يعطي فيه هذا الموقف للحدسي عذراً يستخدمه وقتما يشاء لتبرير عدم دقة حدوسه أو حتى عدم وضوحها.

إن أحد شروط المعرفة الحدسية ـ وأحد مزاياها في نفس الوقت ـ التجاهل التام للتصورات والأفكار المسبقة عن الموضوع، والتوجه الحر لرؤية الموضوع كما هو لا كما نتوقع أو نفترض أن يكون، أعني رؤيته دون توسط أية تصورات قَبْلية، صريحة كانت أو ضمنية. وإذا كان هذا التوجه ممكناً فإنه يعطي للموقف الحدسي في المعرفة دوراً كبيراً في محاربة النزعات التقليدية وسيطرة أوهام الفكر الاجتماعي وضلالات الحياة العملية المبثوثة جميعها في ألفاظ اللغة وعباراتها، والتي كثيراً ما تقود الفيلسوف في غير طريق الحقيقة إذ تريه الشيء على غير واقعه. بل يبدو الموقف الحدسي هذا دعوة إلى تجاوز النزعات الشكية والنسبية حيثما تظهر، إذ يكفي ـ في نظر الحدسيين ـ أن يعود المرء إلى ذاته ليرى الحقيقة بعيداً عن تلك التهويشات التي تخلقها في نفوسنا البراهين المنطقية الصورية.

ليس في وسعنا أن نشك بسهولة في وجود الحدس كخبرة، فكثيراً ما ينتابنا شعور مفاجىء باليقين إزاء قضية ما. وفي هذه اللمحة نحس أن نوراً قد أضاء المسألة برمتها حتى صار الحقيقي أو الصادق مرئياً بكل وضوح. إن وجود هذه الخبرة ليس أمراً ذا أهمية للفلسفة فما يهمها هو ادعاء بعض الأفراد أن لهذه الخبرة قيمة معرفية. ومن ثم يتعين علينا أن نتحقق مما إذا كانت الحقيقة المعلنة قد تم الوصول إليها بالحدس بالفعل أم بطريق آخر واضح أو خفي وتم الخلط بينه وبين الحدس.

لعل الإحساس بالمعقولية الظاهرية للمذهب الحدسي آت من تلك القضايا غير القابلة للتحقق منها بالتجربة والتي تتناول موضوعات غير تجريبية. إن للتجربة والعقل حدوداً، كما أن لدى الإنسان ميلاً إلى معرفة المجهول، وبالتالي فإنه يميل إلى تصديق من يتحدث عما هو وراء حدود العقل والتجربة. فحين ميز كانط بين العالم في ذاته والعالم كظاهرة، وحصر المعرفة العقلية بالعالم كظاهرة جاء برغسون ليقول إن كانط بهذا قد «مهد الطريق أمام فلسفة جديدة قد تتخذ لنفسها مكاناً في مادة المعرفة الخارجة عن نطاق العقل، وذلك عن طريق مجهود حدسي رفيع». (**التطور الخالق**). وبهذا بدت المعرفة الحدسية كما لو أنها استكمال حقيقي وضروري لنظرية كانط في المعرفة.

إن المذهب الحدسي مذهب فوق عقلاني أو لاعقلاني من حيث يفسر الحدس باعتباره فعلاً أنطولوجيا يدرك به واقع لاعقلاني أو فوق عقلاني. إن حقيقة العالم في نظر الفيلسوف الحدسي لا تتمثل في جملة ظواهره المدركة بالحس أو العقل لكنها تتمثل في الديمومة الخالصة التي يبين عنها التغير. والحواس أو العقل لا يستطيعان إدراك هذه الديمومة. إن إدراكها ـ وهي حقيقة العالم ـ رهن بالحدس. وبهذا يقدم المذهب الحدسي نفسه باعتباره طريقة لتحصيل معرفة يقينية أعمق بالعالم.

أما السر في ميل الحدسيين إلى القول باستحالة التعبير عن

الرؤية الحدسية للعالم بالمنطق أو اللغة فهو أن مضمون هذه المعرفة «شيء بسيط، بسيط، بدرجة لامتناهية، بسيط بصورة غير عادية حتى أن الفيلسوف لا يتمكن أبداً من التعبير عنها. . إنه لا يستطيع أن يصوغ ما كان في ذهنه دون أن يشعر بأنه مضطر لتصحيح صيغته، ثم أن يصحح تصحيحه». (برغسون، **المؤلفات الكاملة**، نقلاً عن **تطور الفكر الفلسفي**). ليست هناك إذن إمكانية للتعبير النظري الدقيق عن الرؤية الحدسية سواء بالاستنباط أوالبرهان.

4 - موضوع المعرفة الحسية:

أياً تكن طبيعة المعرفة الحدسية فإن في وسعنا أن نميز فيها بين نوعين. الأول معرفة مباشرة وفورية أي غير استدلالية بصدق قضية ما. الثاني معرفة مباشرة بموضوع غير حسي. وقد قال الحدسيون بوجود أربعة أنواع من هذه الموضوعات. فهناك الكليات، واستعمال المفاهيم وتطبيقها على نحو صحيح دون المعرفة بقواعد استعمالها، والموضوعات الحسية، والموضوعات المفارقة غير القابلة للوصف كالديمومة البرغسونية والإدراك الإنساني للذات الإلهية كما في بعض التفسيرات الدينية والاتجاهات الصوفية.

إن المعرفة الحدسية، كما يصورها أصحابها، فوق المعرفة العقلية استدلالية كانت أو استقرائية. ذلك أن العقل حين ينجح في إدراك موضوع مفارق فإنه لا يدركه في ذاته لكنه يدركه من منظور عملي، فالإدراك العقلي يتحدد دائماً بتكوين العقل نفسه. إن إدراك الموضوع المفارق في واقعه وحقيقته أمر لا يمكن أن يتم بالحدس.

وأياً يكن موضوع المعرفة الحدسية فإنه إما أن يكون مدركاً في واقعه - وهنا تتعارض المعرفة الحدسية مع المعرفة المنطقية - أو أن يكون مدركاً في تعينه - وهنا تتعارض المعرفة الحدسية مع المعرفة المجردة. ويمكن القول، من الجهة الأولى، إن المعرفة الحدسية معرفة تخلق بالفعل موضوعها، ولهذا فإن نموذجها الأكمل هو معرفةاللّه بذاته وبالعالم. إن ذات اللّه كلية، وهو يدرك ذاته بصورة كلية حين ينظر في العالم الذي يفكر فيه ويخلقه. وحين ننسب للوعي الإنساني وبذات المعنى سمة حدسية فإن الأمر يتوقف على المعنى الذي نعطيه لهذا الوعي. لقد ذهب ابن رشد وكانط مثلاً إلى أن الحدس الإنساني لا يمكن إلا أن يكون حسياً، ولهذا فإن الأشياء لا تعطى للإنسان إلا عبر الحواس، بينما نسب الفارابي وابن سينا وفخته للنفس - بمعنى مختلف نسبياً - حدساً عقلياً. وواضح من هذا أن الفلاسفة غير متفقين حول المسألة، فقد رأى أفلاطون - قديماً - أن المثل ترى مباشرة، ومعنى هذا أن المفارق أيضاً موضوع للحدس، بينما ذهب الفارابي وابن سينا إلى اعتبار المبادىء الأولى للفكر، والمعايير الخلقية وقوانين الطبيعة، وطبيعة الموجود (المعري وأصحاب الاتجاه الفينومينولوجي) هي ما يؤلف موضوع المعرفة الحدسية التي أخذت تبدو عندئذٍ كشكل مبهم من الرؤية الروحية.

وإذا نظرنا إلى المعرفة الحدسية من جهة تعارضها مع المعرفة المجردة فإننا نلاحظ أن لفعل الحدس خاصية تضمن الكل من حيث يعطينا معرفة شاملة بموضوع محدد قبل أن يتفرق إلى أوجه متعددة بفعل الوظائف الإدراكية المختلفة كالتفكير والشعور والإدراك. وقد ذهب أحد أنصار هذا المفهوم للمعرفة الحدسية إلى أن العملية تتجاوز ما سبق، إن جوهرها هو إدراك الروحي في الحسي. لقد فرق كروتشه بين التصورات والحدوس التي هي أفعال يخلق بها العقل مادة التفكير، وأكمل صورة لها هي الإلهام الذي يخلق به الفنان مادة فنه. إن عقل الفنان لا يستمد مادته من العالم الخارجي بل هو يخلق إدراكاته الحدسية خلقاً. وفي عقب هذا الإدراك الحدسي يظهر الإدراك العقلي الذي يكشف ما بين الحدوس من عناصر عامة مشتركة أو نسب. إن الأفكار، كما يقول كروتشه، باطنة في الإدراكات الحدسية. وبدون الأفكار تكون الإدراكات الحدسية عمياء، كما أن الأفكار بلا إدراكات حدسية جوفاء.

5 - تقييم المعرفة الحدسية:

انتهى بعض النقاد - مثل برتلو - إلى أن المنهج الحدسي لا يخرج عن كونه «ضرباً من الحساسية الوجدانية التي تنأى بالفلسفة عن العقل، لكي تقترب بها من ملكة رومانتيكية هي أقرب ما تكون إلى الوجدان أو العاطفة». لكننا نلاحظ - من جهة أخرى - أن للحدس معنى آخر به يكون ضرورياً للتفكير الرياضي. فحين نستدل على قضية (ق) من قضية أخرى (ك)، فإن علينا أن نرى ودون برهان أن (ق تنتج من ك). فإذا كان البرهان ضرورياً، وكان في إمكاننا إثبات أن القضية القائلة (ق تنتج من ك) هي قضية يمكن الاستدلال عليها من قضية ثالثة (م)، فإن الحدس سيكون ضرورياً عندئذٍ لرؤية أن القضية (ق تلزم من ك هي قضية تلزم من م).

أما في مجال الفيزياء فإن تحليلات اينشتين (العالم كما أرى) قد كشفت عن حقيقة هامة وهي أن الواقع لا يزودنا أبداً بأي مسوغ للإنتقال من الملاحظات إلى القانون، علماً بأن الهدف

الرئيسي للعالم هو الوصول إلى هذه القوانين الكلية التي تمكنه من بناء العالم ابتداء منها وبطريق الاستنباط. إن الأداة الوحيدة التي تمكننا من عبور الهوة السابقة بين الملاحظات و«القانون» هي الحدس.

وقد لاحظ بعض الباحثين (زكريا ابراهيم، برغسون) أن المنهج الحدسي ليس سوى محاولة للرجوع إلى تلك التجربة الحية المباشرة التي يتم فيها التجاوب والتوافق بين العقل والواقع. أو هو. نزعة عقلية مفتوحة، فيها نجعل من الواقع معياراً للمعقولية بدلاً من أن نجعل العقل الإنساني هو وحده معيار كل معقولية، كما هو الحال في سائر النزعات العقلية المغلقة. غير أن في هذا القول وقوفاً عند مقدمات النظر الحدسي وتجاهلاً لدعاوي الحدسيين المعرفية.

المذهب الحدسي الرياضي

لا بد ـ عند عرض الموضوعات التي يبحثها هذا الاتجاه الرياضي ـ من التمييز بين المستويات المختلفة للتفكير الرياضي، أعني الرياضيات التطبيقية والرياضيات البحتة وفلسفة الرياضيات. فبينما تهتم الرياضيات التطبيقية ـ وحدها ـ بالقضية الرياضية من جهة صدقها وانطباقها على الواقع، فإن الرياضيات البحتة تهتم بصحة القضية الرياضية، أعني صحة الاستدلال على صيغة رياضية من صيغة أو صيغ أخرى مؤسسة على مجموعة من المفاهيم الأولية كالمسلمات أو البديهيات التي نفترض صدقها دون برهان. وبهذا، فإن الفحص عن سلامة الجانب الصوري من الاستدلال أو التفكير الرياضي هو ما يؤلف الموضوع الرئيسي للرياضيات البحتة.

إن التفكير الرياضي قد يأخذ إحدى الصورتين التاليتين: التركيب أو التحليل. وخير مثل على الصورة التركيبية الانتقال من الأعداد الصحيحة إلى الكسور والأعداد الحقيقية والمركبة، أو الانتقال من عمليات الجمع والطرح إلى عمليات التفاضل والتكامل، فبهذا يصل الرياضي إلى ما يسمى بالرياضيات العالية. أما الصورة الثانية فتتمثل في تحليل العملية الرياضية الاستدلالية بحثاً عن تلك المبادىء العامة التي يمكن بها تعريف المفاهيم الأولية التي انطلقنا منها. ويطلق على هذا النوع من الأبحاث الرياضية اسم فلسفة الرياضيات. وينبغي أن يكون واضحاً في الذهن أن غرض البحث في فلسفة الرياضيات لا يتوقف ـ على حد تعبير برتراند رسل *(Introduction to Mathematical Philosophy)* عند الكشف عن طبيعة المنهج الرياضي، وإيضاحها، أو زيادة فهمنا للتفكير الرياضي، بل إنه يتعدى هذا إلى تحقيق فهم واسع وعميق للمفاهيم الرياضية الأولية ذاتها، الأمر الذي يعطينا فرصة نادرة لاكتشاف موضوعات جديدة، وأشكال غير تقليدية للتفكير الرياضي، في نفس الوقت الذي يزودنا فيه بالقدرة اللازمة للقيام بهذا العمل.

إن المذهب الحدسي الرياضي هو أحد الاتجاهات الكبرى في فلسفة الرياضيات. ولهذا فإن تحديد موقعه من الاتجاهات الأخرى سيساعد في تكوين فكرة دقيقة وواضحة عن الاتجاه الحدسي نفسه.

لقد أثار البحث في طبيعة القضية الرياضية ومعنى الصدق، وطبيعة البرهان في الرياضيات جدلاً عنيفاً وواسعاً بين المدارس المختلفة. فقد حاول جون ستيوارت مل ـ والذي يعد أبرز أنصار الاتجاه التجريبي في الرياضيات ـ أن يفسر القضية الرياضية باعتبارها وصفاً على درجة كبيرة جداً من العموم. وقد أدى هذا الفهم إلى امحاء الفارق الجوهري بينها وبين قضايا العلم الطبيعي، إذ انقلب إلى مجرد فارق في درجة العموم والإثبات. إن القضية الرياضية إذن صيغة مستمدة من تعريفات، ومن ثم فإنها لا تزيد عن كونها تعميماً استقرائياً خاصاً بموضوع واقعي ما. *(Mill, J.S., A System of Logic. ch. v.)*.

لم يلغ تفسير مل للقضية الرياضية ـ في الحقيقة ـ سمة الضرورة التي تتصف بها، لكنه أعطى لهذه الضرورة ـ في الواقع ـ معنى جديداً هو أنها نتائج تلزم بالضرورة المنطقية عن التعريفات التي استنبطت منها. إننا لا نستطيع أن نقول إن صدق القضايا المستمدة بهذه الطريقة ضروري، لكننا نستطيع القول إن صحتها ضرورية. وقد بين مل أن الصدق الضروري للقضية الرياضية ليس مطلقاً بل هو شرطي في أساسه.

وإلى جانب الاتجاه السابق ظهر في فلسفة الرياضيات اتجاه آخر صوري يمثله رياضيون من أمثال كانتور وبيانو ورسل. لقد رأى هؤلاء أن رفض كل عنصر غريب عن اللغة الرياضية شرط ضروري لقيام إمكانية حقيقية للبحث الدقيق في الرياضيات والمنطق على حد سواء. وقد نجم عن هذه الصورية الخالصة امحاء الفارق الجوهري بين الرياضيات والمنطق من جهة وإبطال أساس دعوى استقلالها عن غيرهما.

إن تطرف أفكار هذه المدرسة قد حمل الرياضيين على توجيه انتقادات منهجية عنيفة دفعت بأحدهم (هلبرت) إلى تطوير الأسس القديمة وتأسيس حركة عرفت باسم المدرسة الصورية

الجديدة. وقد تمثلت مبادىء هذه المدرسة في عدم التسليم لأية رياضيات متعينة بالاستقلال عن اللغة في الوجود والصحة، مع التسليم بذلك لما وراء الرياضيات (اللغة الشارحة للرياضيات). أعني المعالجة العلمية للرموز الخاصة بلغة رياضية كاملة ولقواعد معالجة هذه الرموز.

رأى الفريق السابق أن الموضوع الرياضي كينونة أو كيان مستقل تماماً عن الرياضي الذي يفكر فيه. وعليه فإن الرياضيات بحث في العلاقات القائمة بين هذه الموضوعات وليست بحثاً في طبيعة هذه الموضوعات. ذلك أن طبيعة الموضوع الرياضي أمر لا أهمية له في الرياضيات كما قال هلبرت، إن الشيء الوحيد الهام هو تلك العلاقات. ومن ثم فإن من الضروري أن تتحرر الرياضيات من تأثير اللغة. وهذا أمر يتم من خلال تبني التحليل الصوري المجرد للموضوعات الرياضية. ومما هو جدير بالملاحظة أن الاتجاه الجديد قد تضمن، وبصورة عملية وأساسية، شكلاً من الاستعمال للحدس فيما يتعلق بالأعداد الطبيعية والاستقراء التام، كما اعترف أنصاره - وبصورة عامة - بوجود فارق جوهري بين المنطق والرياضيات، إضافة إلى إقرارهم استقلال المنطق وجزء من الرياضيات فحسب، بمعنى أن الأجزاء الأخرى من الرياضيات تابعة للمنطق والجزء المستقل من الرياضيات.

لقد انتهت فلسفة الرياضيات - بعد الاتجاهين السابقين - إلى الاعتراف لأجزاء من الحساب والجبر والنظرية الجوهرية في الأعداد الطبيعية ومبدأ الاستقراء التام، بالوجود والصدق المستقلين عن اللغة ودون برهان. أما فيما يتعلق بالكم المتصل فقد أهملت مسألة الوجود غير اللغوي، مع ظهور محاولة جديدة لإثباتها بطرق منطقية كمجموعة من الأعداد الحقيقية، إضافة إلى قبول مبادىء المنطق التقليدي كوسائل صحيحة وكافية لاستنباط الحقائق الدقيقة.

لقد أدى غلو الاتجاه التجريبي في فلسفة الرياضيات إلى ظهور اتجاه عقلي، مثالي، عرف فيما بعد باسم الاتجاه الحدسي. وقد رفض أصحاب هذا الاتجاه اعتبار الموضوع الرياضي واقعياً، أعني جزءاً من العالم. إنه في نظرهم، كينونة عقلية خالصة، وبالتالي فإن الحدس أو العيان المباشر هو الطريق الصحيح، والوحيد، لإدراك الحقائق الرياضية وطبيعتها. ورأى هؤلاء أن صدق القضية الرياضية مطلق خلافاً لدعوى مل. نعم إن القضايا الرياضية كقولنا 5 +7 = 12 فقضايا ضرورية دائماً، لأنها قضايا لا تقبل التعديل من حيث المبدأ.

إن في وسعنا أن نميز في تاريخ المذهب الحدسي الرياضي بين مرحلتين. المرحلة التقليدية ويمثلها ديكارت وكانط، والمرحلة المعاصرة ويمثلها بروور وهايتنج.

1 - المرحلة التقليدية:

لا شك أننا نعثر على بعض الأنظار الحدسية في الرياضيات عند فيثاغورس وأفلاطون واقليدس، مثلما نلمس هذا عند بعض الفلاسفة والرياضيين في الإسلام مثل الكندي والفارابي وبعض شارحي الفكر الرياضي. وإذا كانت أعمال هؤلاء لم تحظ بعد بالدراسة العلمية الجادة فإن الإشارة إليها كافية في هذا المقام. ومن ثم فإننا ننتقل إلى التراث الغربي حيث تبدو كتابات رياضي ممتاز وفيلسوف كبير مثل ديكارت خير مثل على الاتجاه الحدسي التقليدي في الرياضيات. إن هذا لا يعني أي تجاهل منا لكتابات فيلسوف ورياضي عظيم مثل لايبنتز.

ديكارت، سعى هذا الفيلسوف إلى توحيد المعرفة، وانتهى إلى أن توحيد المنهج هو الخطوة الأولى في هذا الاتجاه. وقد لاحظ أن النظام العقلي المتجسد في المعرفة اليقينية في الرياضيات هو نفسه النظام المبثوث في الكون. وعليه فإن الصور الرياضية والفلسفية والعلمية للتفكير لا تخرج عن كونها صوراً من التفكير الاستدلالي الذي يأخذ أوضح تجلياته في الرياضيات. وفي عبارة أخرى، فإن هذاالمنهج هو الذي سيمكننا من الوصول إلى الحقائق اليقينية في مجال الكون والإنسان معاً. ويترتب على هذا التصور أن الحقيقة لا تكتشف من خلال التجارب، ولكن بالعقل الذي هو هبة إلهية للإنسان، وليس قدرة تُكتسب وتُربى وتُصقل.

وهكذا رأى ديكارت في تحليل الرياضيات المدخل الأمثل للكشف عن الحقيقة. ويتفق الدارسون على أن كتابه**قواعد لتوجيه العقل** هو المشروع الأساسي الذي بنى عليه كتاب **مقال في المنهج**. ويبرز في **القواعد** تأثير الرياضيات على تفكيره، حيث يؤكد أن وسيلتي المعرفة اليقينية هما الحدس والاستنباط (= الاستدلال الرياضي).

يرجع هذا التوجه الكامل نحو الرياضيات إلى «ما في براهينها من اليقين والوضوح». (**مقال في المنهج**). فالتفكير الرياضي ينتقل من مقدمات واضحة بذاتها إلى نتائج مضمونة الصدق ما دامت العملية الاستدلالية صحيحة. وبهذا يصل التفكير الرياضي - رغم استقلاله عن الملاحظة والتجربة - إلى اليقين المطلق. وأي تفكير من هذا النوع قادر على حمل الآخرين على التسليم بصحته تسليماً عقلياً ما دام يتصف باليقين والوضوح. (**قواعد لتوجيه العقل**).

ومن هنا فقد جعل ديكارت الشرط الأول أو القاعدة الأولى لكون قضية ما صادقة يقيناً هو وضوحها الذاتي. فـ «لاأقبل شيئاً ما على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك، بمعنى.. ألا أدخل في أحكامي إلا ما يحضر أمام عقلي بوضوح وتميز». **(مقال في المنهج)**. وأنا «أسمي المعرفة واضحة إذا كانت حاضرة وظاهرة أمام ذهن متيقظ». **(مبادىء الفلسفة)**. إننا نعرف إذن أن قضية ما واضحة بذاتها إذا رأينا أنها كذلك، تماماً «كما يحدث في الرؤية البصرية، حيث نقول إننا نرى الأشياء بوضوح إذا أثرت فينا تأثيراً قوياً، وكان البصر مهيأ للنظر فيها». **(مبادىء الفلسفة)**. إن النموذج الحق للمعرفة إذن هو الإدراك الحدسي للحقيقة حيث تعتمد رؤيتها على النور الواضح للعقل وبعيداً عن التأثر بتشتيتات الحواس وأوهام المخيلة. وبعبارة ديكارت نفسه فإن الحدس العقلي المدرك للحقيقة «تصور يقيني لذهن يقظ صاف. وهو لا ينتج إلا من نور العقل الطبيعي». **(رسالة إلى مرسين في 1641/1/21)**.

يبدو الحدس الديكارتي، كما تكشف عنه النصوص السابقة شكلاً من الوعي العقلي البسيط والمتميز، ولهذا أطلق عليه أحياناً اسم نور العقل من جهة كونه رؤية مباشرة لبعض الحقائق كـ «الأفكار البسيطة، والحقائق الثابتة، والعلاقات القائمة بين قضية وأخرى». إن العلاقات الرياضية هي من بين هذه العلاقات بدليل قول ديكارت إن الإنسان يدرك بهذا الحدس «إن المثلث محاط بثلاثة أضلاع، وأن الكرة محدودة بسطح واحد» **(قواعد لتوجيه العقل)**، إذ ليست هذه الأشياء بالتصورات التي يمكن الوصول إليها ابتداء من مقارنتنا بين المعطيات الحسية. إنها طبائع بسيطة يدركها الحدس مباشرة ودفعة واحدة، أي دون استنباط. وهذا هو أحد الفوارق الرئيسية بين الحدس والاستنباط.

لقد قلنا إن ديكارت يرى أن الحدس والاستنباط هما وسيلتا المعرفة اليقينية. وهذا يعني إقامة شكل من العلاقة بين الحدس والاستنباط. إن الحدس هو الذي يزودنا بالمفاهيم البسيطة الواضحة بذاتها والتي تؤلف مطلق المسألة. أما الاستنباط فهو العملية التي نستخرج عن طريقها وبصورة قبْلية «جميع النتائج التي يمكن أن تنتج عن قضايا طرحناها من قبل. وهكذا، وبعد أن نستخرج بصورة حدسية تعريف المثلث وبعض البديهيات، وبعض المسلمات، فإننا نستطيع البرهنة على نظريات ما، كالنظرية القائلة إن مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين». (كريسون، **ديكارت**).

لا تتعارض المعرفة الحدسية، من كل وجه، مع الاستنباط. إنها ـ في الواقع ـ تلك المعرفة الضرورية لقيام الاستنباط ابتداءً منها. إن الاستنباط هو الحركة المتصلة والمستمرة للفكر الذي يدرك بالحدس كل حد من حدودها. **(القواعد)**. فإذا كنا ندرك المبادىء الأولى للعلم والفلسفة عن طريق الحدس، فإننا نقيم القضايا الأولى الناتجة عنها بالاستنباط.

تتمثل نقطة ارتكاز هذه النظرة للرياضيات والعلم والفلسفة في جعلها الفكرة الواضحة المتميزة نقطة البدء الموثوقة للبرهان. وفي هذه المسألة بالذات تكمن نقطة الضعف في تحليلات ديكارت كلها، ذلك أنها تمثل خلطاً بين اليقين المنطقي واليقين النفسي، وتتجاهل حقيقة أن كون الفكرة واضحة للعقل لايكفي في ذاته كضمان أو دليل على صدق أية قضية. وأكثر من هذا فإن التعمق الأكبر في تحليلات ديكارت سيكشف عن مسألة في غاية الأهمية وهي أن الحدس أو الوضوح الذاتي للقضية ليس هو ـ في نهاية التحليل ـ مصدر اليقين أو الضرورة اللذين يسمان القضية الرياضية. ذلك أن القضية الرياضية عند ديكارت تركيبية، أي أنها عرضة للكذب. لكن الله هو الموجود الكامل، وبالتالي فإنه لن يسمح بأن نخدع بقبول اعتقاد أساسي ما مع كونه خاطئاً، فهذا أمر يتعارض وخيريته. ومن جهة أخرى فإن ديكارت يقول بأن القضية الرياضية في نظر الله مجرد حالة ليس فيها ما يحتم صدقها. ويتمثل توفيقه بين التقريرات السابقة بجعل القضية الرياضية تجسيداً لاختيار إلهي. ومن ثم يصير الله هو الضامن ليقينها وضرورتها. ويصير النور الفطري الذي وهبه الله للإنسان كأداة لإدراك هذه القضايا وصدقها تعبيراً عن قيادة الله للعقل، وهي قيادة لا يمكن إلا أن تكون موثوقة.

في وسعنا أن نلاحظ ـ من زاوية تاريخية ـ أن حدسية ديكارت تبدو كتأكيد لوجود الفرد ومكانته أمام المجتمع (= الكنيسة)، وإعلان لحقوق العقل الفردي أمام التراث التاريخي. ولهذا فإن القيمة التاريخية لهذا الموقف أعظم من قيمته المعرفية وأجدر بالانتباه. كما نلاحظ تماثلاً ملفتاً للنظر بين تصور ديكارت السابق للحدس كأداة معرفة يضمنها الله وتصور الفارابي. ولا نستطيع في هذا المقال أن نبحث عن سبب هذاالتماثل أو دلالته.

لقد حاول كانط في مرحلة لاحقة أن يتعمّق التفسير الديكارتي للكينونة الرياضية، فميز بين القضايا التحليلية التي يكون محمولها متضمناً في موضوعها، والقضايا التركيبية التي يفيدنا محمولها علماً جديداً بموضوعها. إن القضايا التحليليه

«أولية» أما القضايا من النوع الثاني فيمكننا أن نميز فيها بين قضايا تركيبية قبْلية كالقضايا الرياضية، وقضايا تركيبية بعدية كقضايا العلوم التجريبية. وبلغة كانط في **نقد العقل الخالص** فإن «كل الأحكام الرياضية وبدون استثناء أحكام تركيبية» وأولية، لأن الضرورة التي تتسم بها عقلية خالصة وليست تجريبية. ولما كان محمول هذه القضايا من النوع الذي يضيف إلى مفهوم موضوعها شيئاً جديداً فمن الواضح إذن - فيما يرى كانط - أنها تركيبية. إن «الحدس» هو الذي يجعل هذا التركيب القبْلي ممكناً.

القضية الرياضية إذن قضية مؤلفة بالحدس، وواضحة بذاتها، ومن ثم فإنها غير قابلة للبرهان. ولكن إذا بدا هذا الرأي صحيحاً أو مقبولاً - كما يقول فريجة - فيما يتعلق بالأعداد الصغيرة كقولنا 2+3=5 فإنه لا يبدو كذلك فيما يتعلق بالأعداد الكبيرة. فقولي 135664+37863=173527 ليس قضية واضحة بذاتها. لقد كان انتفاء الوضوح الذاتي عن هذه القضية دليلاً - في رأي كانط - على أنها تركيبية. ولكن إذا صح هذا بطل ادعاؤه بأنها قضية واضحة بذاتها وغير قابلة للبرهان، وإلا فكيف يمكن أن تكون هذه القضية غير الواضحة بذاتها صادقة إن لم يكن البرهان هو الأداة التي تثبت صدقها؟

2 - المذهب الحدسي الرياضي المعاصر:

يطلق هذا الإسم على مدرسة في فلسفة الرياضيات أسسها الرياضي الهولندي بروور، وتمثلها طائفة من كبار الرياضيين مثل هيرامان وايل، وهانز فروديتال، وأرند هايتنج. كما يمكن أن ننظر إلى الرياضي ليبولد كرونيكر 1823 - 1891 كرائد لهذاالاتجاه في بعض القضايا.

إن نظرة نلقيها على المدارس الأخرى في فلسفة الرياضيات كفيلة بإقناعنا بأن أفكاراً كثيرة ترتبط - في العادة - بالمذهب الحدسي - وباستثناء رفض قانون الثالث المرفوع - هي أفكار قد عبر عنها كثير من الرياضيين المحدثين والمعاصرين من أمثال ج. ريتشارد، وسكولم، وأشباه الحدسيين من الفرنسيين - كما يسميهم هايتنج - مثل بوريل، وبايير، ولوسين الروسي الأصل، وذي الصلة الوثيقة بالمدرسة الفرنسية.

لقد ظهر نشاط بروور لتأسيس الرياضيات الحدسية مع بداية العقد الثالث من القرن العشرين. وقد رحب بعض الرياضيين - لاسيما الألمان منهم - بأفكاره، حتى أنه دعي إلى المشاركة في كتابة سلسلة من المقالات حول الموضوع. ثم قام في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية (1946-1951) بشرح أفكاره والترويج لها، حيث ألقى أكثر من سلسلة من المحاضرات في جامعة كمبردج، وقرر أن يجمع هذه في كتاب ليكون أول كتاب يعرض بطريقة منهجية للرياضيات الحدسية.

نظر بروور إلى الرياضيات الحدسية باعتبارها الرياضيات الوحيدة الصحيحة، فذهب إلى أن التحولات التدريجية في آلية التفكير الرياضي كانت نتيجة للتغيرات التي طرأت، عبر التاريخ، على الأفكار الفلسفية السائدة فيما يتعلق بأمرين: الأول - أصل اليقين الرياضي ومصدره. والثاني: موضوع العلم الرياضي وتحديده. وفيما يتصل بموضوع العلم الرياضي وطبيعته فإن بروور قد فصل الرياضيات فصلاً تاماً عن اللغة الرياضية مدركاً أن الرياضيات الحدسية وبصورة أساسية، فعالية غير لغوية للعقل. إن أصل هذ الفعالية ماثل في إدراكنا لحركة الزمان، وهو إدراك يمكن وصفه كانقسام لحظة حية إلى جزأين متميزين يتراجع أحدهما أمام الآخر في ذات الوقت الذي يُستبقى فيه الجزء المتراجع بالذاكرة. وإذا نحن جردنا هذه القسمة من كل كيفية فإنها تتحول بالطبع إلى صورة فارغة تخص الأساس المشترك لكل قسمة ثنائية. إن هذا الأساس المشترك أو الصورة الفارغة هو الحدس الأساسي للرياضيات.

إن للحدس السابق موضوعاً هو الكينونة الرياضية. ويسلم بروور بوجود طريقين لخلق الكينونات الرياضية. ويأخذ الطريق الأول شكل نشوء حر بدرجة ما لمتتاليات لانهائية من الكينونات الرياضية التي سبق اكتسابها، بحيث يسلم بوجود كسور عشرية لامتناهية من جهة، وليس لها قيم صحيحة أو أي ضمان بالحصول على قيم صحيحة من جهة ثانية. أما الطريق الثاني فيتمثل في ظهور أشكال رياضية كخواص متصورة لكينونات رياضية سبق اكتسابها وتستوفي في ذات الوقت الشرط القائل إنه إذا كانت هذه الخواص لازمة لكينونة رياضية معينة فإنها لازمة أيضاً لكل الكينونات الرياضية التي سبق أن عرفت بحيث تكون مكافئة لها. وعليه فإنه يجب أن تستوفي تعريفات التكافؤ شروط التماثل والانعكاس والتعدي.

لقد سلم بروور بوجود بعض المفاهيم الواضحة بذاتها والمدركة بالحدس المباشر، إلى جانب بعض العمليات العقلية الأساسية. وذهب إلى أن المفهوم الرياضي الصحيح هو ذلك الذي يمكننا من أن نبين بالفعل كيفية تركيبه من المفاهيم الواضحة بذاتها. إن بيان هذا التركيب هو مايهبه الصحة، إذ لايكفي لوصف المفهوم بالصحة أن يكون خالياً من التناقض الذاتي. إن هناك قضايا غير متناقضة ذاتياً - ومثلها بعض القضايا المتعلقة باللامتناهي - ونحن لا نستطيع مع خلوها من

التناقض أن نحكم بصحتها، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نطبق قانون الثالث المرفوع. ويعني هذا كله ضرورة تكوين منطق جديد، وهو الأمر الذي قام به تلميذه هايتنج.

أوضح هايتنج طبيعة الموضوع الرياضي بالقول: إن الحدسيين المعاصرين «لا ينسبون للأعداد الصحيحة أو لأية موضوعات رياضية أخرى وجوداً مستقلاً عن فكرنا، أي وجوداً ترانسندنتالياً»، فالموضوع الرياضي بطبيعته لا يوجد إلا بالفكر، وخواصه هي على نحو دقيق تلك الخواص المدركة بالفكر. إن الموضوعات الرياضية، كالأعداد أبنية عقلية، أي أنها نتاج عملياتنا العقلية، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تشتمل إلا على الخواص التي ندركها كنتيجة لعملياتنا العقلية نفسها، من حيث هي أشياء تشتمل عليها. إن طبيعة الموضوع الرياضي تعني أنه لا يشتمل على خواص يمكن ألا نكون قادرين على اكتشافها. وتبعاً لهذا الرأي فإن إدراك معنى القضية الرياضية هو معرفة البناء العقلي الذي يؤلف برهاناً عليها، والقضية صادقة إذا كان هناك مثل هذا البرهان.

يطابق براوور - في ضوء ما سبق - بين الصدق من جهة وكون الشيء معروفاً بأنه صادق، أي مثبت من جهة أخرى. ذلك أن الموضوع الرياضي في نظره لا يوجد إلا إذا أمكن تقديم برهان استدلالي على وجوده. ومن ثم فإن القضية الرياضية لا تكون صادقة إلا إذا كان هناك برهان عليها، كما أنها لا تكون كاذبة إلا إذا أمكن تقديم برهان على ضرورة رفضها وإنكارها. ويتضح من كل هذا أن ميول براوور المثالية قد أفضت به إلى وصف الرياضيات باعتبارها بحثاً في التراكيب والأبنية العقلية المثالية عند الرياضي.

ومن المسائل الأساسية في المذهب الحدسي الرياضي المعاصر الموقف من العلاقة بين الرياضيات والمنطق. وواضح أن هؤلاء الحدسيين حين أسسوا الموضوعات والبراهين الرياضية على الحدس إنما كانوا يقولون - ضمنياً - بأن الحدس هو مصدر الرياضيات وليس المنطق. فإذا فرضنا أن المنطق هو أساس الرياضيات فسيحتاج المنطق عندئذٍ - وعلى حد تعبير هايتنج - إلى أساس «يشتمل على مبادىء أكثر تعقيداً وأقل مباشرة من تلك المبادىء الخاصة بالرياضيات نفسها. إن البناء الرياضي يجب أن يكون أكثر مباشرة للذهن ونتائجه، وأكثر وضوحاً على وجه لا نكون معه في حاجة إلى أي مبدأ أياً كان. وينبغي أن نعرف جيداً أن التفكير يكون صحيحاً بدون استعمال المنطق، إذ إنه اكتفاءات شعورية علمية واضحة. . والنظرية المنطقية ليست إلا نظرية رياضية على درجة كبيرة من التعميم، أعني أن المنطق جزء من الرياضيات، ولا يمكن النظر إليه على أنه أساس لها».

إن الأساس العقلي الخالص هذا للرياضيات هو الذي مكَّن الحدسيين الجدد من تأسيس يقين القضايا الرياضية على الحدس من حيث هي قضايا واضحة بذاتها «ولا تحتاج إلى أي مبادىء منطقية، فهي بناءات ذهنية أكثر وضوحاً من المنطق، وأفعال شعورية بسيطة لاتحتاج إلى أي مبدأ تقوم عليه». (محمد مهران، في فلسفة الرياضيات).

لقد انتهى المذهب الحدسي السابق - باعتماده الكلي على الحدس الخاص بالتفكير المألوف والبداهة المباشرة للمفاهيم والاستدلالات الرياضية مع الإلحاح على البناء القابل للفهم بطريقة حدسية باعتباره المنهج الوحيد لوجود البراهين الرياضية - إلى رفض مناهج وافتراضات معينة في الرياضيات التقليدية، فكان لا بد لأصحابه من التخلي عن أجزاء معينة في الرياضيات التقليدية، وإعادة بناء أجزاء أخرى بطريقة مختلفة وأكثر تعقيداً في أحوال كثيرة.

لقد رفض هؤلاء الحدسيون وبصورة خاصة المبادىء والأفكار التالية: (1) استخدام التعريف غير التنبؤي. (2) الافتراض القائل إن كل ما يستوفي شرطاً معيناً يمكن إدراجه في فئة بحيث تعامل هذه الفئة بعدئذٍ كموضوع واحد. لقد رفضوا حتى الصيغة المعتدلة لهذا الافتراض، أعني المسلمة الخاصة ببنية الفئة الفرعية. (3) قانون النفي المزدوج الذي ينص على أن أية قضية تتضمن نفي نفيها، مثلما تكون، هي نفسها، متضمنة في نفي النفي هذا. لقد نُظر إلى هذا القانون أحياناً باعتباره قانوناً منطقياً يجمع بين (أ) قانون عدم التناقض (ليس ق ولا - ق معاً) و(ب) قانون الثالث المرفوع (إما ق أو لا - ق). ذلك أن في وسعنا وضع هذين القانونين في صورة اللزوم: (1) إذا ق إذن لا لا- ق (2) إذا لا لا - ق إذن ق. وينتهي بنا هذا كله إلى قانون النفي المزدوج: ق إذا وفقط إذا لا لا - ق. إن رفض الحدسيين قبول قانون النفي المزدوج كقانون صحيح داخل النسق راجع في الواقع إلى رفضهم لقانون الثالث المرفوع. (4) قانون الثالث المرفوع كما هو مطبق في القضايا التي يستلزم التعبير عنها سوراً يعطي للمتغير المتضمن فيها مجالاً غير محدد مثال ذلك القضية التالية: «إما أن كل عدد زوجي أكبر من العدد 2 هو عدد يمكن أن يعبر عنه كحاصل جمع عددين أوليين أو أن كل عدد زوجي أكبر من العدد 2 لايمكن التعبير عنه كحاصل جمع عددين زوجين». إن هذه قضية لا يمكن، من وجهة النظر الحدسية، قبولها لأن هناك وبصورة لامتناهية أعداداً زوجية تزيد على العدد 2، ومن

المستحيل أن نختبرها جميعاً، عدداً عدداً، لنقرر في النهاية، وبالنسبة لكل عدد، ما إذا كان حاصل جمع عددين أوليين أم لا. إن الرياضي الحدسي لايقبل القضية الفصلية إلا بعد تقديم برهان على إحدى القضيتين المفصولتين. ومن المشكوك فيه أن يتمكن إنسان من القيام بهذا العمل في ضوء الوضع الراهن للمعرفة الرياضية.

انتهت المواقف السابقة بالحدسيين إلى إعادة فحص المنطق المستخدم في التفكير الرياضي، ذلك أن المنطق التقليدي الذي يستخدم دوال الصدق مؤسس على افتراض مفاده أن كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة بالضرورة، سواء أكنا قادرين على معرفة هذا الصدق أم لم نكن. وهذا هو مبدأ ثنائية التكافؤ الذي تفترضه قوائم الصدق بصورة مسبقة. إن تعريف قائمة الصدق لأداة العطف «أو» مثلاً، يبين كيف أن قيمة صدق (ق أو ك) محددة بقيم صدق «ق» و«ك». ولما كان صدق القضية يكمن، بالنسبة للحدسي، في وجود برهان استدلالي عليها، . فإن تفسيره لمعنى «أو» مسبوق ببيان لما يعد برهاناً على (ق أو ك)، بافتراض أننا نعرف ما يعد برهاناً على «ق»، وما يعد برهاناً على «ك». وبهذا يكون برهان (ق أو ك) هو كل ما يؤلف برهاناً على ق أو ك. وقد قدم الحدسيون تفسيرات مماثلة لبقية الكلمات البنائية في المنطق. فإن يكون لدينا برهان على «لا ق» هو أن يكون لدينا إثبات على أن أي برهان على ق يمكن أن يتحول إلى برهان على شيء مستحيل (صفر = 1، مثلاً). فإذا أعطينا أية قضية «ق»، فليس من الضروري أن يكون لدينا أما برهان على ق أو دليل على أن كل برهان على ق يمكن أن يتحول إلى برهان يقرر أن صفر = 1. أعني أن من الممكن أن نفتقر إلى برهان على (ق أو لا ق) وعندئذٍ لا يمكن أن نقول إن القضية صادقة. ومن ثم فإنه لا يمكن تأكيد قانون الثالث المرفوع كقانون للمنطق الحدسي. إن رفض هذا القانون هو أكثر المسائل الأساسية المميزة للمذهب الحدسي المعاصر في الرياضيات.

واضح مما سبق أن رفض الحدسيين لمبدأ الثالث المرفوع يرتكز في الحقيقة على رفضهم لواقعية فئة معينة من القضايا، وبالتالي فإن من الممكن أن نفكر بتطبيق اعتبارات مماثلة لاعتباراتهم على حقول التفكير الأخرى، لاسيما التي يظن أن المعالجة غير الواقعية هي الأكثر مناسبة، كالحديث عن الفضائل والرذائل مثلاً. وبهذا يكتسب المنطق الحدسي شمولية أعظم إذ لا تكون ملاءمة مبادىء التفكير الحدسي للبحث مقتصرة على أسس الرياضيات.

إن من الضروري على كل حال ألا نفهم رفض الحدسيين السابق لقانون الثالث المرفوع. كإثبات لنفي هذا القانون، فقد أثبت بروور، وعلى العكس من هذا، نفي نفي قانون الثالث المرفوع، مثال ذلك: ـ ـ (ق ق). كما لا ينبغي أن نفهم رفضهم لهذا القانون كإثبات لوجود قيمة صدق ثالثة تتوسط بين الصدق والكذب.

ومما لا شك فيه أيضاً أن رفض قانون الثالث المرفوع يحمل معه ـ كما رأينا من قبل ـ رفضاً للقوانين الأخرى المختلفة والخاصة بحساب القضايا التقليدي، وحساب الدوال من الدرجة الأولى بما فيها قانون نفي النفي، ومن ثم منهج الاستدلال غير المباشر. وقد وصف بعض الباحثين هذا الرفض لمبدأ الثالث المرفوع بأنه «رفض دغماطيقي»، لأنه يبدو لمعظم الناس مبدأ واضحاً تماماً كمبدأ الاستقراء التام. ومن ثم فإنه ليس هناك ما يبرر قبول الحدسيين لمبدأ الاستقراء التام ورفضهم، في نفس الوقت، لمبدأ الثالث المرفوع.

إن في هذا الاتجاه غموضاً غير قليل، فقد أنكر هايتنج بكل وضوح أية إمكانية لوصف الحدس الرياضي الذي يقوم عليه هذا الاتجاه برمته. كما أن فحص أسس هذا الاتجاه يكشف عن وجود افتراضات ميتافيزيقية تنزع الرياضيات المعاصرة إلى التخلص منها، ومن ذلك وصفهم للحدس الرياضي «بأنه أولي وأنه مستقل عن اللغة، وموضوعي، بمعنى أنه واحد عند جميع الموجودات المفكرة». (محمد مهران، في**فلسفة الرياضيات**).

خلاصة القول في الحدسية الرياضية: إن التصورات الرياضية لا تعبر ـ كما قال هوسرل ـ عن شيء قابل للرؤية، ومن ثم فإن من الخطأ أن نسوي في فهمنا بين الحدس الحسي والحدس الرياضي. يضاف إلى هذا أن الحدس في الفلسفة يبدو دائماً كإدراك فردي، أما الحدس الرياضي فلا قيمة له إلا بعد أن يصير عاماً ومقبولاً من جملة ا لرياضيين. نعم إن بعض الحدوس الرياضية يؤدي إلى خلق مشكلات في الرياضيات، كما يوحي بعضها الآخر بحلول موفقة لمشكلات موجودة، لكن الحدس الرياضي لايقبل على كل حال لذاته، لكنه يقبل بعد أن يثبت نفسه من خلال البرهان. والبرهان مؤسس في النهاية على مفاهيم وأحكام حدسية ولا يعني هذا ـ كما في الحدسية الفلسفية ـ أن الحدوس هي الخطوة الأولى في المعرفة، إذ لا قيمة لهذه الحدوس إلا بعد أن تثبت نفسها. وفي عبارة موجزة فإنه إذا كانت النظريات الرياضية تبدو مؤسسة على حدوس، فإن هذه الحدوس إنما تقدم نفسها كأساس صالح للنظرية من خلال المعارف الرياضية الموجودة،

بحيث يكسب اتساع المعرفة الرياضية وعمقها مزيداً من الوضوح للحدس. إن الحدس الرياضي هو حدس عالِم ممتاز، لا حدس دارس مبتدىء. ولهذا فإن أسس وطبيعة الحدسية الرياضية تختلف إلى حد غير قليل عن أسس الحدسية الفلسفية والخلقية وطبيعتها.

الحدسية الأخلاقية

يتصف استعمال فلاسفة الأخلاق لكلمة المذهب الحدسي بالالتباس. ذلك أنهم يستعملونها، من الناحية الأولى، في الدلالة على نظرية في المعرفة تعالج طبيعة الأحكام الخلقية، والطريقة التي نعرف بها صدقها. ومن هذه الناحية فإن ما يؤكده الحدسيون بقولهم إن قضايا الأخلاق الأساسية (كنظرية الإلزام، ونظرية القيمة) ذات طابع حدسي إنما هو؛ أن هذه القضايا أولية أي غير مشتقة أو مستدل عليها من أية قضايا أخرى، وتركيبية، وواضحة بذاتها. وتتضمن هذه الدعوى القول بأن واحداً أو أكثر من التصورات الأساسية في الأخلاق غير قابل للتحليل أو التعريف لأنه بسيط وفريد، وعلى هذا تتأسس استقلالية الأخلاق. إن التصورات الأخلاقية التي نتحدث عنها تدل على كيفيات، لكن هذه الكيفيات غير طبيعية. ومن هنا فإن هذا الرأي يدعى أحياناً باسم الاتجاه اللاطبيعي أو الموضوعي أو حتى الواقعي (مور، ليرد).

ومن ناحية ثانية فإن فلاسفة الأخلاق يستعملون صيغة الحدسية الأخلاقية في الدلالة على نظرية خلقية تنادي بوجود عدد من القواعد الخلقية الملزمة بغض النظر عن خيرية أو شرية نتائج العمل وفقاً لها. وتعتقد جمهرة الباحثين أنه لا توجد علاقة منطقية بين النظريتين السابقتين.

يمكن القول، في ضوء النظرية الأولى، أن الحدسية الأخلاقية تقوم على افتراض وجود حاسة أو ملكة ما في الإنسان (=الحدس الخلقي أو الحس الخلقي) قادرة على إدراك الموضوع الخلقي بصورة مباشرة، أي دون أية عمليات استدلالية. وعليه فإن المؤمن بهذه النظرية هو ذلك الذي يقول بأن كل فرد، يملك البصر اللازم، يستطيع أن يرى (=يدرك) صدق التعميمات الأخلاقية، باعتبار أن ثبات هذا الصدق هو نتيجة لرؤية مباشرة، وليس نتيجة لاستدلال منطقي. ونحن نستطيع أن نميز، منذ البداية بين معنيين للحدسية الأخلاقية:

الأول هو المعنى التقليدي الضيق، ويشمل الفلسفات الخلقية التي تقول بأن هناك إمكانية لمعرفة صواب أو خطأ أفعال معينة أو أنواع من الأفعال، بالحدس المباشر لصوابها أو خطئها، وبغض النظر عن القيمة التي لنتائجها. ومن هنا تبدو الحدسية الأخلاقية الضيقة مناهضة لكل من مذهب المنفعة الأخلاقي والمذاهب الأخلاقية الغائية عامة. ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه هم الحدسيون الجدد في اكسفورد مثل بريكارد وكاريت وروس.

أما المعنى الثاني للحدسية الأخلاقية فهو المعنى الحديث والواسع، ويشمل جميع وجهات النظر القائلة بأن القيمة الخلقية ـ كالصواب أو الالزام أو الخيرية أو قيمة الأفعال الفردية أو فئات الأفعال ـ تستند إلى حدس فردي أو عام أو شامل. ونستطيع أن ندخل في إطار هذه الحدسية الأخلاقية الأخلاقيين الانكليز الأوائل (أفلاطونيي كمبردج ومدرسة الحس الخلقي) ووجهة النظر السائدة في الأخلاق الانكليزية المعاصرة، إضافة إلى المذهب الأخلاقي الفينومينولوجي لماكس شيلر وهارتمان، والاتجاهات الحدسية القيمية والغائية والنفعية التي قدمها فلاسفة مثل مارتينيه وسد جويك وراشدال ومور وليرد. وسنحاول تفصيل وجهة النظر هذه.

1 ـ مدرسة الحس الخلقي:

ليس من المبالغة في شيء أن نقول إن شافتسبري 1671-1713، وبتلر 1692-1752 هما أكبر ممثلين لمدرسة الحس الخلقي. وقد اعتقد الأول أن التوازن الصحيح بين المشاعر الطبيعية إزاء الآخرين (كالحب والتعاطف) والمشاعر الذاتية إزاء المصلحة الخاصة (كحب الحياة والطموح) يولد فينا شعوراً متميزاً يقودنا إلى استحسان بعض الأفعال أو استهجان البعض الآخر منها. ويعني هذا أن الشعور الجديد يلعب ـ في الواقع ـ دوراً دافعاً أو باعثاً على السلوك الخير، ومن ثم فإنه ليس من الخطأ أن ندعوه باسم الحس الخلقي.

وقد لاحظ شافتسبري أن التوجيهات الخلقية لهذا الحس تتفق على الدوام مع أحكام العقل حين يكون صحيحاً. ولهذا فإن التأمل الفلسفي في النزيه أو التفكير الحر يقوي من هذا الحس وفاعليته في الوقت الذي تؤدي فيه الأفكار الدينية الزائفة أو الألفة للشر إلى إضعافه وإضلاله. (شافستبري، **بحث في الفضيلة**).

لقد أوضح هذا الفيلسوف الخلقي طبيعة الحس الخلقي عن طريق مقارنته مع حس آخر كالشم أو الذوق. فأنا «أتجنب أن أكون قذراً حين لا يوجد أحد.. لأن لي أنفاً». (شافتسبري، **الصفات**). ومهمة الفلسفة في هذا المجال أن تعمل عبر التربية على الترقي بهذا الحس. إن المتذوق للشاي يبدأ باستعمال حس الشم، لكنه ينتهي عبر التعليم والممارسة

إلى امتلاك القدرة على الحكم على نوعية الشاي من رائحته. وبذات الطريقة فإن الإنسان المتميز بحسه الجمالي أو الخلقي إنسان ذواقة بمعنى من المعاني. ولهذا فإن قدرته قابلة للصقل والتحسين بالتعليم والممارسة.

أما هيتشنسون 1694 - 1747 فقد مضى قدماً في تطوير مدرسة الحس الخلقي، حيث ميز في الفعل الخلقي بين خيرية مادية أو موضوعية وأخرى صورية. (سد جويك، **تاريخ الأخلاق**). وتتمثل الخيرية المادية لفعل ما في إحداثها «لأعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس»، بينما تتمثل الخيرية الصورية للفعل في واقعة صدوره عن الشعور الخير. والحس الخلقي هو الذي يقرر امتلاك الفعل لهذه الخيرية. وإذا صح أن الفعل الخلقي هو ذلك الفعل الذي يحقق النفع العام مع كونه نزيهاً من جهة الدافع إليه فإن المعيار الخلقي لم يعد يتمثل في الحدس الخاص بالحس الخلقي بل وفي النتائج الواقعية للفعل أيضاً.

لعلنا نستطيع أن نفهم طبيعة هذا الحس الخلقي بصورة أفضل إذا قارناه مع الحس الجمالي. فالأول يمكننا من التمييز بين الأفعال الخيرة والشريرة، مثلما يمكننا الثاني من الفصل بين الأشياء الجميلة والقبيحة. ولكلا الإحساسين مظهر نفسي من جهة أولى إذ إنه شعور أو انفعال، ومظهر عقلي من جهة ثانية لأنه ينطوي على إصدار أحكام تدعي لنفسها الموضوعية والشمولية. وأكثر من هذا فقد كان شائعاً عند الإغريق وبعض الرواقيين ومفكري الإسلام استعمال لفظ واحد للدلالة على الجميل والخَيِّر «(To Ko h úv)» (الجميل وحده خير. الحسن والقبح) بل إن بعض المعاصرين قد ذهب إلى حد القول بأن الإعجاب الذي نحسه إزاء عمل خلقي نبيل هو ذاته الذي نحسه إزاء لوحة فنية فائقة الجمال، وأن أحكامنا على الأعمال الفنية تتضمن حكماً خلقياً. إن كلا الحسين، الخلقي والجمالي، قابل للتعلم والترقي بتأثير الدراسة النظرية والممارسة والمعلمين والصحاب ذوي القدرات العالية في مجال تكوين الأحكام الجمالية والخلقية. وبالتالي فإن المبادىء التي يستند إليها هؤلاء الخبراء في تكوين أحكامهم هي معايير موضوعية تحظى باهتمام الأخلاق والاستطيقا.

لقد نظر بعض فلاسفة الأخلاق إلى الصواب الخاص بفعل ما باعتباره متمثلاً في ملاءمته للظروف المحيطة أو الموقف القائم (القاضي عبد الجبار، المغني). وفي وسعنا إدراك أن ملاءمة فعل ما لمواقف مستقلة عن النتائج الخيرة أو الشريرة التي تترتب على الفعل. وبهذا تبدو الملاءمة الخلقية كما لو أنها ملاءمة جمالية، ومن ثم فإن الحس الخلقي قادر على إدراكها.

غير أن بين الإحساسين الخلقي والجمالي فروقاً لا يمكن تجاهلها على كل حال. فللنوايا في الأفعال الخلقية قيمة كبرى ليست لها في الأعمال الفنية، كما أن التجسد المادي للعمل الفني أساسي في تقييمه، بينما لا يكون لتجسد الفعل الخلقي ذات القيمة. إضافة إلى هذا فإن للمعايير الخلقية موضوعية أكبر من موضوعية المعايير الجمالية، فنحن نقبل الاختلاف في الأحكام الجمالية بقدر لا نسمح به أبداً في مجال الأحكام الخلقية.

لقد أحدث مجيء بتلر 1692 - 1752 تطوراً جذرياً في مبادىء مدرسة الحس الخلقي، إذ ذهب إلى أن معرفة الصواب والخطأ أمر يتصل بالعقل أكثر من اتصاله بالشعور. ولهذا السبب فقد عدل عن استعماله لفظ الحس الخلقي إلى استعمال لفظ الضمير. وتتمثل مكانة الضمير في فلسفة بتلر الخلقية من خلال قوله إن الذهن الإنساني بنية أو نسق أو كل عضوي، فهو يتألف من عناصر كثيرة يخضع بعضها بصورة طبيعية لبعضها الآخر. وكما أن هناك لكل عنصر وظيفة خاصة فإن بين العناصر علاقات طبيعية. وبهذا المعنى فإن الضمير أو قانون الأخلاق ليس تعبيراً عن جزء معين فينا، إنه بالأحرى تعبير عن هذا الكل الطبيعي. إنه يعبر، بقول آخر، عن الطبيعة لا عن نظام اصطلاحي ما.

وقد درس بتلر الذهن البشري ولاحظ أن فيه دوافع أو رغبات محددة تقودنا إلى السعي وراء أشياء مختلفة، فدافع الجوع يحفزنا على تناول الطعام كما يحفزنا دافع الشفقة على مساعدة الآخرين. ومع أن إشباع هذه الرغبات أو الدوافع يكون مصحوباً باللذة، فإن اللذة نفسها ليست هي الهدف المباشر للدافع، فما نرغب فيه حين نكون جائعين هو الطعام وليست اللذة المصاحبة له. وعلى هذا فإنه لا يمكن قبول التفسير المقدم من مذهب اللذة النفسي للفعل الخلقي.

وقد لاحظ هذا الفيلسوف إلى جانب الدوافع المحددة أن في الذهن مبدأ أو اثنين للحساب الخلقي. أما الأول فهو مبدأ حب الذات الذي نتمكن من خلاله من تحقيق سعادتنا الخاصة، وأما المبدأ الثاني فهو مبدأ الخيرية. لقد اعتقد بتلر أن هذين المبدأين ميلان فطريان فينا، وأنهما يتحكمان بالرغبات أو الدوافع الخاصة. وتفصيل ذلك أنه ـ كما تشير بعض أقواله ـ قد نظر أحياناً إلى الخيرية كميل إلى نشدان خير الآخرين بغض النظر عن مدى شمولية أو عقلانية هذا الميل. وبهذا بدت الخيرية كدافع خاص وليس مبدأ عقلي تخضع له الدوافع الخاصة. كما نظر إلى الخيرية كمبدأ يرمي بصورة عقلية ومتروية إلى تحقيق سعادة كل إنسان أو مصلحته (باستثناء

مصلحة الفاعل نفسه بالطبع). إن من الصعب أن يميز المرء في التجربة الفعلية بين الخيرية كدافع خاص والخيرية كمبدأ عقلاني. فكما يكون إشباع الدافع الخاص مصحوباً باللذة فإن إشباع الميل إلى الخيرية يكون مصحوباً هو الآخر بلذة لا نبالغ إذا قلنا أنها من أقوى وأدوم اللذات الإنسانية. ولهذا كله نقول إن بتلر كان مصيباً في اعتقاده بعدم وجود تناقض بين محبة الذات والخيرية. «وإذا اعتبرنا مع بتلر أن الضمير مبدأ عقلاني بصورة أساسية ـ فإن كلاً من محبة الذات والخيرية ستكون ـ وبقدر ما هي مبدأ للحساب العقلاني ـ تحت سيطرة الضمير». (وليم ليلي، **مدخل إلى الأخلاق**). معنى هذا أن الضمير فوق كل من محبة الذات والخيرية، وبالتالي فإن أحكامه هي الكلمة النهائية. وتستمد هذه الأحكام سمتها الوجوبية الملزمة من مكانة الضمير في بنية الذهن الإنساني. إن الضمير «وبسبب طبيعته الخاصة يدعي بوضوح حق السيطرة على كل العناصر الأخرى». (بتلر، **الموعظة الثانية**).

يتبين مما سبق أنه ليس للضمير طبيعة تأملية خالصة، لأنه، وبنفس الدرجة، إدراك حدسي للقيمة الخلقية التي للأفعال والأشياء. وعن هذا الإدراك الحدسي المباشر للقيمة الخلقية الواضحة له بذاتها يصدر الضمير أحكامه. وفي الوقت الذي يرى فيه الإنسان العادي أن السعي وراء المصلحة الخاصة أو السعادة الذاتية مبدأ واضح بذاته فإن بتلر يؤكد لنا أن الضمير يستند إلى ذات المبدأ في قراراته التي تفضي، في نهاية المطاف، إلى المصلحة الخاصة بالفاعل.

تساءل الباحثون في الأخلاق عما إذا كان رأي بتلر الأخير يعني أن الضمير يأمرنا في نهاية المطاف بالسعي وراء مصالحنا الخاصة وسعادتنا الفردية. والحقيقة أن بتلر لم يجب على هذا السؤال بوضوح. لقد آمن بأن الضمير ذاته لا يمكن أن يأمرنا بشيء كهذا، غير أن عناية الله قد نظمت الكون بحيث يؤدي عملنا بما يأمر به الضمير إلى سعادتنا ومصالحنا الخاصة دائماً. وهكذا يبدو الضمير عنده كما لو أنه صوت الله أو قانون الطبيعة الذي يرشدنا إلى السعادة الحقيقية والمصالح الحقيقية، هذا في الوقت الذي لا نضمن فيه الوصول إلى هذه السعادة أو المصلحة الحقيقية حين ننطلق من تصورنا الخاص لمصلحتنا أو سعادتنا.

2ـ نقد نظرية الحس الخلقي:

يبدو تهافت نظرية الحس الخلقي من خلال معرفتنا بما وجه إليها من انتقادات. لقد قيل، مثلاً، أن تشبيه الحس الخلقي بالشم أو الذوق لا يخرج عن كونه مجازاً لا يعني شيئاً في الواقع، فبينما يرتبط حس الذوق أو الشم أو الرؤية البصرية بأعضاء معينة للحس فإنه لا يوجد عضو يرتبط به حسنا بالكيفيات الخلقية. ومن هنا يتعذر علينا القبول بفرضية الحس الخلقي. لقد أقامت هذه النظرية أيضاً سلسلة من التماثلات الزائفة على أساس افتراضها التماثل بين الحس الخلقي وأي حس آخر. فالكيفيات الخلقية في نظرها مثل كيفيات اللون والرائحة والطعم. غير أننا نلاحظ وجود فارق هام بين كون الشيء أو الفعل صائباً أو خاطئاً، خيراً أو شريراً وكونه أحمر اللون أو حلواً أو ذا رائحة نفاذة. إن الكيفيات الخلقية ليست من جنس الكيفيات الحسية المألوفة، ذلك أن الكيفيات الخلقية تتوقف على الكيفيات الأخرى للشيء، بينما لا تتوقف الكيفيات الحسية على شيء ما آخر. إن لون بشرة «س» كيفية حسية لا يمكن معرفتها بواسطة أية كيفيات أخرى خاصة بـ«س»، لكن في وسعي معرفة ما إذا كان «س» خيراً أو شريراً، أو أن ما فعله كان صواباً أو خطأً من خلال معرفتي ببعض المعلومات عنه. وبعبارة أخرى فإننا لا ندرك الكيفيات الخلقية بصورة مباشرة لكننا ندركها في ضوء وقائع أخرى خاصة بالشخص أو الفعل. فنحن نحكم على شيلوك بأنه شرير لأننا نعرف أنه يهودي جشع ومخادع ولا يعرف قلبه الرحمة، وأن ما فعله يشكل بكل تأكيد حالة من الأذى المتعمد. ولهذا كله ففعله خاطىء. لكننا لا نستطيع في المقابل أن نقول إن الزهرة ذات رائحة، وجميلة، ومن ثم فإنها بيضاء. ويعني هذا استقلال الكيفية الحسية عن الكيفيات الأخرى مع تبعية الكيفية الخلقية لكيفيات أخرى. إن هذه التبعية هي التي تفسر أو تسوغ الحكم الخلقي، وهي ما يهبه الموضوعية والشمولية اللتين يدعيهما. لهذا كله فإن أقوال الحدسي تبدو لنا غير معقولة: إننا لا نستطيع أن نقبل قوله إن هذا الفعل خاطىء أو هذا الرجل شرير، مع أننا لا نعرف عن أي واحد منهما أي شيء. ويلزم من هذا أنه إذا كان إنسان ما خيراً فإن أي إنسان آخر يماثله تماماً في جميع السمات الأخرى لا بد أن يماثله بالضرورة في كونه خيراً. وإذا كان فعل ما صواباً، وكان هناك فعل آخر مماثلٌ له في جميع السمات الأخرى، فلا بد أن يكون مثله صائباً. أما فيما يتعلق بالكيفيات الحسية فإن الأمر مختلف تماماً. إذا كان هذا اللوح أخضر اللون، وكان هناك لوح آخر مماثلٌ له في جميع السمات الأخرى، فليس من الضروري أبداً أن يكون أخضر اللون مثله. ويقوم هذا التحليل دليلاً على اختلاف الكيفيات الخلقية عن الكيفيات الحسية. فإذا أضفنا إلى هذا ما سبق أن ذكرناه عن وجود أعضاء للإحساس بالكيفيات الحسية وعدم وجود

عضو للإحساس بالكيفيات الخلقية أدركنا أن ما ذهبت إليه مدرسة الحس الخلقي لا يخرج عن كونه افتراضات زائفة مؤسسة على مجموعة من التشابهات أو المماثلات غير الواقعية.

3 ـ الصيغ الرئيسية للحدسية الخلقية الحديثة:

تحدثنا في الجزء السابق من هذه المادة عن وجهات نظر بعض الفلاسفة الحدسيين المتعلقة بملكة الإدراك الخلقي الحدسي. وعلينا أن ننتقل الآن إلى عرض الصيغ الرئيسية للحدسية الخلقية. إن هناك، فيما يرى سد جويك، ثلاث صيغ رئيسية هي:

أ ـ المذهب الحدسي الاستطيقي:

أو الحدسية الحسية: ويعتقد أصحاب هذه الصيغة أن الذي يدرك حدسياً إنما هو القيمة الخلقية الخاصة بالأفعال والعواطف الفردية أو الجزئية، وأن قيمة الفعل هذا قد تدرك على انفراد ـ كما رأى شافتسبري وهتشنسون ـ أو بقياسه على فعل آخر فيما يقول مارتينيه الذي رأى أن الدوافع إلى الفعل توجد في هيئة ضرب من التسلسل الخلقي، ومن ثم فإن الضمير يتبع هذا التسلسل بحيث يفضل الدافع الأعلى على الدافع الأدنى، ويشجب أي تفضيل للدافع الأعلى. وقد يطلق بعض الكتاب على هذه الصيغة للمذهب الحدسي اسم الحدسية الفردية.

وتبعاً لهذه الصيغة فإنه حين يرى الفرد، بصورة مباشرة، أن فعلاً معيناً صائبٌ، وليست هناك أية فرصة للتفكير في المسألة أو الاستدلال على صواب الفعل، فإن عليه أن يعمل بمقتضى هذا الحدس. ومن هنا نرى أن للحدس الفردي هذا فائدة في الحياة الخلقية، لاسيما حين يكون الدليل الوحيد المتاح في موقف يتطلب تصرفاً فورياً.

يستند الموقف الإيجابي من الحدس الفردي إلى واقعة أن الفرد يكتسب عبر الممارسة والخبرة القدرة على أن يعرف مباشرة ما هو صواب أو خير دون الحاجة إلى التفكير فيه أو الاستدلال عليه. ثم إننا نواجه ـ أحياناً ـ بمواقف خلقية فريدة حقاً، وهي مواقف لا تصلح فيها استجاباتنا التقليدية، ذلك أن تفرد الموقف يعني أن الحكم أو الفعل المطلوب اتخاذه شيء أكثر من مجرد البحث عن قاعدة خلقية وتطبيقها. ويبدو أن اكتشاف الملائم خلقياً في هذا الموقف فعل حدسي في المقام الأول أكثر منه فعل متولد عن التفكير والتأمل العقليين. إن إحساسنا بمعقولية هذه الصيغة راجع إلى أن لدينا بالفعل حدوساً من هذا النوع. فكثيراً ما نقبل هدية معينة باعتبار ذلك صواباً في نظرنا، وقد نرفض في المقابل هدية أخرى مماثلة، لا لسبب سوى أننا نرى أن قبولها، في الحالة الأولى، صواب، وفي الحالة الثانية، خطأ. إننا بهذا إنما نقول ـ ضمنياً ـ إن القيمة الخلقية لفعل جزئي تدرك بالحدس.

غير أننا نلاحظ أن الحدوس الفردية التي نعمل بموجبها تكون خاطئة في كثير من الأحيان، لاسيما في الحالات التي لا يكون فيها لدى الفرد ثقافة أو خبرة بالخيرية أو الوجوب، فيكون حدسه ساذجاً. إن قيمة الحدس الفردي تتوقف إلى حد كبير على الخبرة الخلقية التي لصاحبه، ومدى اتساقه مع الحدوس الأخرى، إن الحدوس المتناقضة جديرة بالنبذ دائماً. وأكثر من هذا فإن ما نعده حدساً بالقيمة الخلقية بفعل فردي قد لا يزيد ـ في الحقيقة ـ عن كونه الاستجابة الآلية لعقل متمرس قادر بواسطة عمليات عقلية أخرى على الملاحظة السريعة للعناصر الأساسية في الفعل أو الموقف. ولا شك لدينا في وجود اعتبارات أخرى تؤثر في صواب الفعل أو خيريته أو وجوبه عدا الملاءمة الخلقية المدركة حدسياً. إننا نستخدم ـ في الواقع ـ طرقاً أخرى لتقرير القيمة الخلقية لفعل فردي كالنظر في النتائج الناجمة عن الفعل ومدى تطابقها مع مبادىء معينة كالأوامر الإلهية أو القوانين الطبيعية.

ب ـ الحدسية الدغماطية:

يعتقد أنصار هذه الصيغة أن ما نعرفه بطريقة حدسية إنما هو صواب أو خطأ، فئات أو أنواع من الأفعال أو حتى الدوافع كما اعتقد بعضهم. ومن هنا يطلق بعض الدارسين على هذه الصيغة اسم الحدسية العامة. ولعل من أشهر القائلين بهذه الصيغة ريتشارد برايس، وتوماس ريد، وكالدر وود.

لعل بعضنا يحس بمعقولية هذه الصيغة لأنه يعرف من واقع خبرته الخلقية أن هناك فئات من الأفعال الصائبة دائماً، كمساعدة المحتاج، مثلما أن هناك فئات أخرى خاطئة دائماً كالسرقة أو التعامل مع العدو. وحين نقول تبعاً لهذا: إن الوعود يجب أن تحفظ بغض النظر عن الظروف غير المتوقعة من قبل والتي جعلت الوفاء بالوعد صعباً أو ضاراً، وليس لدينا في نفس الوقت برهانٌ على صدق هذه القضية العامة سوى أن ضميرنا يخبرنا به، وأن صدقها واضح لكل ذي عينين ـ فإن ما نقوله ضمنياً هو أن الحدس يدرك القيمة الخلقية لمختلف فئات الأفعال.

غير أن ما يبدو صحيحاً من الحدوس السابقة قد يكون متناقضاً. إن هناك حدساً شائعاً يقول: إن الكذب خطأ دائم.

ومن ثم فإننا لا نستطيع من الناحية الخلقية أن نقبل بالكذب ولو مرة واحدة لإنقاذ حياة بريء من سفاح أو طاغية ظالم. لكن هناك، وفي نفس الوقت، حدساً آخر يقول: إن واجبنا أن نفعل دائماً ما بوسعنا لإنقاذ حياة الآخرين الأبرياء. وإذا قلنا لأصحاب الصيغة الحدسية السابقة إن هذين الحدسين متناقضان من الناحية المنطقية، ولا يمكن لأي كائنٍ عقلاني أن يعتقد بهما في آن واحد، فإنهم يرفضون الاعتراف ببطلان هذين الحدسين.

واضح مما سبق أن هذه الحدوس لا تزودنا بقواعد خلقية صحيحة وشاملة حقاً، إنها أقرب ما تكون إلى مشروع قانون أو قاعدة تقريبية تصلح لأن يطبقها معظم الناس في معظم الظروف. فهي قواعد مرجحة الصدق وليست يقينية الصدق في كل الظروف، تماماً كما هو حال الحدس القائل إن القتل خطأ. إن هناك حالات لا يكون فيها الحدس صحيحاً كحالة القتل دفاعاً عن النفس ومن هنا ذهب سدجويك مثلاً إلى أن الحدوس العامة هذه ليست حدوساً على الإطلاق، بل هي تعميمات دغماطية متولدة عن خبرة محدودة بأنماط السلوك المؤدي أو غير المؤدي إلى السعادة العامة للمجتمع. لهذا فإن الحدوس العامة الصادقة هي التعميمات الصحيحة فيما يتعلق بسعادة المجتمع. أما الحدوس المشكوك فيها فهي التعميمات التي يشك في مدى ارتباطها سلباً أو إيجاباً بسعادة المجتمع ككل. إننا لانصل إلى تقرير القيمة الخلقية لفئة من فئات الأفعال هذه بالحدس المباشر، بل باللجوء إلى النتائج، أي على أسس غائية. ويرد الحدسيون على مثل هذا الاعتراض بأن النتائج تعتمد إلى حد كبير على الظروف التي يقع فيها الفعل بحيث يصير التعميم مستحيلاً. وإذا قلنا إن الوصول إلى هذه التعميمات الخلقية قد يكون بطريق تعميم حدوس فردية ثبت صدقها على نحو متكرر، رد الحدسيون بأنه يترتب على هذا أن تتسم التعميمات الناتجة ـ أي الحدوس العامة ـ بطابع ذاتي يمكن أن يقلل من صحتها الموضوعية. وهكذا فإنه لا مناص ـ فيما يرى الحدسيون الدغماطيون ـ من جعل التعميمات الخلقية حدوساً بقوانين أو علاقات طبيعية.

وعلى أي حال فإن هناك اعتراضات كثيرة على هذه الصيغة من الحدسية الخلقية. إنها لا تعطي أي اهتمام للظروف التي يقع فيها الفعل، علماً بأن لهذه الظروف أثراً في تقدير المكانة الخلقية للفعل. فإن يكذب المرء انقاذاً لحياة بريء من سفاح يبحث عنه أمر يختلف خلقياً عن أن يكذب في شهادته أمام المحكمة. وإذا تذكرنا أن صواب الفعل فيما يرى بعض الفلاسفة هو ملاءمته للظروف التي يقع فيها، وبغض النظر عن النتائج، وأن إدراك هذه الملاءمة أمر يدرك بالحدس ـ عرفنا أن المذهب الحدسي ـ الذي نتحدث عنه يتجاهل أحد الشروط الضرورية لقيام الإدراك الحدسي نفسه.

وإذا كانت القيمة الخلقية لفئة من الأفعال تتحدد مباشرة فهذا يعني أنه لا أهمية للروح التي يُؤدى بها الفعل أو القصد الذي دفع الفاعل إلى الفعل. فإذ أضفنا إلى هذا إنكار الحدسيين لأثر النتائج والظروف على القيمة الخلقية للفعل عرفنا مقدار تهافت الدعوى الحدسية السابقة.

جـ ـ الحدسية الخلقية الفلسفية:

يعتقد القائلون بهذه الصيغة الحدسية أن ما يدرك حدسياً إنما هو قضايا كلية تدور حول ما هو صواب أو خطأ، خير أو شر، واجب أو غير واجب. إننا ندرك مبادىء خلقية شاملة ولاندرك صواب أو خطأ فعل معين أو فئة من الأفعال. والمبدأ المدرك حدسياً يمكن أن يساعدنا على نحو أو آخر في معرفة القيمة الخلقية لفعل معين. وبهذا فإن هذه الصيغة ليست نظرية أخلاقية في المعيار الخلقي بل هي نظرية فلسفية في كيفية معرفتنا بالحقائق الكلية.

يقول أنصار هذه الصيغة إن المبادىء الخلقية كتعميمات كلية لا يمكن أن يكون مصدرها الخبرة أو الملاحظة والتعميم، ذلك أن التقريرات الواقعية لاتتضمن أية تقريرات خاصة بالوجوب أو الضرورة، وهذا أمر واضح منذ كشف هيوم عن تلك الهوة غير القابلة للعبور والقائمة بين الواقع والقيمة، بين ما هو كائن وما ينبغي أو يجب أن يكون. «ولهذا فإن علينا أن نرفض النظرية التجريبية الخالصة إذا كان لنا أن ندافع عن كون الأخلاق علماً معيارياً يقدم قواعد كلية خاصة بما ينبغي أن يفعل». (وليام ليلي، **مدخل إلى الأخلاق**).

إن الإصرار على اعتبار الأخلاق علماً معيارياً يعني التسليم بأن معرفتنا الخلقية ذات طبيعة استنباطية، أعني أنها مشتقة من مجموعة من المبادىء المجردة والمعروفة حدسياً والتي لا يمكن اشتقاقها من أية مبادىء سابقة عليها، أو تسويغها وإثباتها إلا باعتبارها صحيحة حقاً، أي من خلال قدرتها على جعل خبرتنا الخلقية مفهومة وواضحة. وهكذا فإن في وسعنا أن نجعل من قدرة أي مبدأ على تفسير وقائع خبرتنا وحياتنا الخلقية تفسيراً متسقاً معياراً لصحته بشرط ألا يكون متناقضاً مع أية مبادىء أخرى متضمنة بصورة ضرورية في الأخلاقية. إن اتساق المبدأ مع الحدوس الأخرى هو من بين شروط صحته.

4 ـ نقد الصيغ الثلاث للحدسية الخلقية الحديثة:

توجد إلى جانب الانتقادات المذكورة إزاء كل صيغة من الصيغ الثلاث للحدسية الخلقية الحديثة اعتراضات أخرى جديرة بالنظر إليها عند تقويم هذا المذهب:

(1) قد نعرف بالحدس القيمة الخلقية لبعض الأفعال أو بعض فئات الأفعال أو بعض المبادىء الخلقية، لكننا لانعرف بالحدس القيمة الخلقية لكل فعل أو مبدأ أو فئة من الأفعال. وفي مقابل معرفتنا المباشرة بصواب أو خطأ فعل معين نجد أنفسنا أحياناً على غير ثقة تامة من كون هذا الفعل أو ذاك هو الصائب أو الخير أو الملزم. كما أن شعورنا باليقين إزاء صدق فئة من الأفعال كرد الأمانة إلى صاحبها قد يتزعزع حين نرى أن هذا المبدأ يحملنا على إعادة سلاح إلى صاحبه مع معرفتنا التامة بأنه سيستعمله في ارتكاب جريمة. وينطبق هذا الأمر على المبادىء الخلقية التي نحس في ظروف معينة بأن صدقها ليس يقيناً. فحياة الفضيلة ليست هي حياة السعادة بالضرورة، إنها تكون أحياناً حياة البؤس والشقاء في بعض الحالات أو في نظر بعض الناس.

(2) يرجع قبولنا للحدوس الخلقية باعتبارها صادقة دون برهان إلى كون الحالات التي تنطبق عليها عادية، أي لا تثير أية إشكالات، ولا تتعارض مع أية اعتقادات اجتماعية أو دينية، ولا تتضارب مع أية مصالح. أما في الحالات التي يؤدي فيها تطبيق الحدس الخلقي، فردياً كان أو عاماً أو شاملاً، إلى تضارب ما فإنه لايصير موضع شك فقط بل إننا نشرع في تحديد القيمة الخلقية للفعل عندئذٍ في ضوء اعتبارات أخرى مغايرة كالنتائج المحتملة له مثلاً.

(3) تختلف الحدوس الخلقية باختلاف الأفراد أنفسهم، بل إن حدوس الفرد نفسه تختلف من وقت إلى آخر. ومن هنا يفضي الأخذ بالحدس إلى نزعة ذاتية متطرفة تتعارض وما نسبغه على الأخلاق من موضوعية وشمولية. ويرجع هذا إلى أن ما يبدو واضحاً بذاته لفرد لا يكون كذلك عند غيره. إن ما يبدو واضحاً بذاته لي الآن لم يكن كذلك قبل عشرين عاماً مثلاً. إن نفي إمكانية انتقال الإنسان بين الكواكب كان أمراً واضحاً بذاته أيام الخليفة هارون الرشيد، لكن إثبات هذه الإمكانية هو الواضح بذاته الآن. إن حدوسنا تتباين إذن في المكان وتختلف في الزمان، مما ينفي عنها سمتي الإطلاق واليقين المزعومتين لها.

(4) إن حدوسنا عرضة للتضارب فيما بينها، فقد أحس كموظف أن قبول هدية من فرد معين هو عمل صائب ولا غبار عليه من الناحية الخلقية، ولكن قد يكون لديّ وفي نفس اللحظة حدس آخر بأن هذا العمل خطأ باعتباره رشوة مقنعة أو مستبقة. وهكذا نرى أن الحدس ليس يقينياً وإنما هو شعور ذاتي باليقين.

(5) والخلاصة أن المذهب الحدسي يخفق تماماً كنظرية أخلاقية لأن الحدس لايستطيع أن يبرر نفسه. إنه دعوى نبحث لها دائماً عما يبررها دون أن تستطيع أن تبرر نفسها أمام الآخرين.

اضطر الحدسيون أمام الانتقادات السابقة إلى تطوير موقفهم، إذ لم يعد مجدياً أن يقولوا بأن جميع الحدوس غير قابلة للتحليل أو التسويغ لأن القيمة الخلقية للفعل ترى بعيان مباشر أو أنه لايوجد طريق آخر لإثبات اتصاف الشيء أو الفعل بها. لقد كان هذا الإدعاء ـ في الواقع ـ بمثابة القول إن الأخلاق هي مجرد وصف وتسجيل للحدوس المختلفة دون أي تحليل لها. ولقد نادت الصيغة الجديدة للحدسية الخلقية بأنه على الرغم من أن حدوسنا صحيحة بالفعل إلا أنها قابلة دائماً للتحليل والتسويغ. والحدس ليس المعيار النهائي في الأخلاق إنما هو مجرد حكم أولي يستلزم التعليل والتدعيم على أسس أخرى.

5 ـ الحدسية الخلقية المعاصرة:

يتفق الحدسيون، رغم الاختلافات التي بينهم، على أن الأخلاقية مستقلة تماماً. ومع قولهم بإمكانية معرفة أو تعريف بعض الكيفيات الخلقية بصورة غير مباشرة ـ كمعرفة الإلزام عبر الخيرية، أو تعريفه بها ـ إلا أنهم يصرون على أن هناك، وبالضرورة، لفظاً خلقياً أساسياً واحداً على الأقل ـ كالصواب أو الخير أو الواجب ـ يدل على كيفية أو علاقة غير طبيعية، بحيث يكون هذا اللفظ غير قابل للتحليل أو التعريف، مع كون الواقع الذي يصفه موضوعياً ومدركاً بالحدس المباشر. إن هذا الواقع الموضوعي ليس واقعاً تجريبياً ليكون في وسعنا إثباته أو نفيه بطريقة ما، إنه واقع يدرك أو لايدرك.

ومما يزيد الموقف الحدسي ـ في مجال نظرية المعرفة ـ ضعفاً أن القائل به لا يقدم وصفاً محدداً وواضحاً لما يتعين علينا الانتباه إليه لنكون مدركين للكيفية أو العلاقة غير الطبيعية. ومن ثم فإنه إذا ادعى فرد ما بأن الكيفية المدركة من قبله حدسياً هي على الصورة «أ» أو «لا ـ أ»، فإن اعتراض الحدسي على هذا الفرد اعتراض غير مسوغ. وأكثر من هذا فإنه إذا أطلق أحدنا حكماً خلقياً مثل «أ واجب» «أو ب خير»،

وأعلن بنزاهة تامة أنه لايدرك وجود كيفية غير طبيعية، بل يدرك فحسب وجود شعور من نوع معين في داخله، فإنه لا يحق للحدسي أن يتهمنا عندئذٍ بالعمى الخلقي - قياساً على عمى الألوان والذي هو السبب في عدم إدراك فرد للون معين، ذلك أننا نملك أوصافاً تجريبية محددة وواضحة لما يعد حالة من عمى الألوان بينما لا يملك الحدسي أي وصف من هذا النوع لما يسميه بالعمى الخلقي.

يحاول الحدسيون تدعيم موقفهم بالقول إن الكيفيات الخلقية ليست مستقلة عن الكيفيات الأخرى الحسية. ومن ثم فإن حدسنا ليس مجرد حدس بالكيفية الخلقية (الخيرية، الصواب، الوجوب)، لكنه، وفي نفس الوقت، حدس باعتماد هذه الكيفية الخلقية على الكيفيات الأخرى الحسية. لكن هذا الموقف، كما سأبين، ظاهري وليس حقيقياً، وقد طرح، شكلياً، لإقناع الآخرين بأن الحدس الخلقي قابل للإثبات والتحقق من صحته، مثلما هو قابل للتعليل والتدليل على صدقه من خلال ارتباط الكيفية أو العلاقة الخلقية بتلك الكيفيات التجريبية للفعل أو الموقف. حين يقول الحدسي إن الفعل «س» خير لأن له الكيفيات التجريبية أ، ب، جـ، فليس لقوله هذا أي معنى على الإطلاق لأن العبارة السابقة لا تقدم في الواقع أي دليل على صدق الحكم الخلقي القائل «س خير». أما حين يقول الكيمياوي إن هذه المادة ملح لأن لها الكيفيات د، هـ، و، فإن عبارة «لأن لها الكيفيات د، هـ، و» تلعب دور الدليل على صدق الحكم بينما لاتلعب العبارة السببية السابقة ذات الدور فيما يتعلق بالحكم الخلقي. وبعبارة أخرى فإن السبب الحقيقي يرتبط بالظاهرة تركيبياً، أما ارتباط الكيفية الخلقية بالكيفيات التجريبية فلا يبدو ارتباطاً من ذات النوع، أي تركيبياً. إن الحدسيين يصرون دائماً على أنه ارتباط تحليلي، ومن ثم فإنه لا يقوى على أن يلعب دور السبب الحقيقي. ولهذا فإن الحكم الخلقي يظل - في التصور الحدسي - غير قابل للإثبات والتحقق أو النقض، فتصير الأخلاق غير عقلانية أو فوق عقلانية. ولا مجال للشك في هذا الوضع في الإمكانيات الهائلة للانحراف نحو ذاتية متطرفة. ما معنى قولي «س خير» أو «س شر»، «أ صواب» أو «أ خاطىء» إذا لم تكن هناك طريقة ما للتحقق من الحكم عن طريق تقديم دليل عليه أو على ضده؟ إذا لم تكن هناك أية إمكانية لتقديم دليل بالمعنى الحقيقي للكلمة فإن الحكم سيصير فريسة للإدعاء المحض. وهكذا تنتهي الدعوة الحدسية إلى صورة متناقضة، فهي تطلق أحكاماً تزعم أن لها معنى (أي يوجد عليها دليل) وتؤكد في نفس الوقت أنه لا دليل - في الواقع - عليها.

ومع اختلاف الحدسيين في موضوع الحدس (هل هو فعل فردي أم فئة من الأفعال أم مبدأ عام) وما يحدس في هذا الموضوع (الخيرية أو الصواب أو الوجوب)، فإنهم يتفقون على أن الحقيقة المدركة بالحدس هي قضية تركيبية وضرورية في آن واحد. ومعنى هذا أننا نرى خطأ فعل ما كوأد البنات بذات الطريقة التي نرى بها أن اثنين واثنين يساويان أربعة. وبهذا يقوم تماثل بين الحدس الخلقي والمنطقي والرياضي. فإذا عرفنا أن الضرورة التي تسم القضايا الرياضية والمنطقية مستمدة من كونها قضايا تحليلية وأولية، ثم قلنا - مع الحدسيين - إن العبارة الخلقية تركيبية، فإنه لا يعود باستطاعتنا أن نفهم اتصافها بالضرورة في ذات الوقت. وتفصيل ذلك أن ادعاء الحدسيين بأن العبارة الخلقية «كل فعل هو حفظ للوعد هو صواب» قضية تركيبية وضرورية، هو ادعاء لا معنى له كما بين ستروسن. إن في استطاعتنا أن نقبل القضية القائلة «تنزع أفعال حفظ الوعد في ذاتها إلى أن تكون صائبة» كقضية تركيبية وضرورية لأن صواب الفعل يلزم من كونه فعلاً من نوع خاص. لنلاحظ الآن أننا نتحدث «عن فئة من الحالات أو الأحداث، ولا نقول إن لكل أعضاء الفئة خاصية الميل إلى امتلاك صفات معينة، بل نقول إن معظم أعضاء الفئة يملكون في الواقع تلك الصفة. إن أحداً لن يقبل الإدعاء بأن العبارة التي لها صيغة «معظم أ هو ب» تعبر عن قضية ضرورية. ترى هل يصير الإدعاء أكثر معقولية حين نعيد كتابة القضية في صورة «كل أ يميل إلى أن يكون ب»...». (ستروسن، **الموضوعية الأخلاقية**).

لقد زعم الحدسيون أننا نحدس الكيفية الخلقية باعتبارها تلزم بالضرورة عن بعض الكيفيات الحسية التجريبية الأخرى. وإذا صح قولهم هذا فسيكون من الكذب أن نقول إن التعميم المتضمن في العبارة الخلقية السابقة يحتاج إلى التعديل المقترح. أما إذا كانت العبارة محتاجة حقاً إلى التعديل المشار إليه فسيكون من الكذب أن نقول عندئذٍ إننا نحدس الكيفيات الخلقية.

إن لدى المذهب الحدسي تصوراً مغلوطاً لوظائف اللغة. فقد ذهب إلى أنه - باستثناء الثوابت المنطقية - ليس للكلمات أي معنى إلا إذا، وفقط إذا أشارت إلى شيء ما. وحين ادعى الطبيعيون أن الكلمة ذات المعنى تشير إلى كيفية طبيعية، لاحظ الحدسيون أن الكلمة الخلقية لا تشير إلى كيفية طبيعية، ومن ثم فقد استنتجوا خطأ أنها تشير إلى كيفية غير طبيعية، كأنما إشارتها إلى كيفية ما أمر محتم. إن الخطأ في هذا هو الإدعاء بأن الكلمة لاتكون مفهومة وذات معنى ما لم تشر إلى

شيء. إننا نعلم اليوم أن ألفاظ الخير والصواب لا تشير إلى كيفية ما على الإطلاق، وأن وظيفتها في اللغة هي إرشاد السلوك وتوجيهه. ومن هنا لم يتمكن الحدسيون من تقديم تفسير مناسب للوظيفة العملية للحديث الخلقي.

مصادر ومراجع

- ابراهيم زكريا، برغسون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، 1956.
- ابن رشد، أبو الوليد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، **الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي**، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، 1968.
- ـــــ، **النجاة**، نشر محي الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1938.
- ابن عربي، محي الدين، **الفتوحات المكية**، 4 أجزاء، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، لا. ت.
- ـــــ، **فصوص الحكم**، تعليق أبو العلاء عفيفي، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، 1946.
- برغسون، هنري، **التطور الخالق**، ترجمة محمود محمد قاسم، وزارة الثقافة والارشاد القومي، مصر، لات.
- بنروبي، ج، **مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ج 2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967.
- التهانوي، محمد أعلى بن علي، **موسوعة اصطلاحات العلوم الإنسانية، «كشاف اصطلاحات الفنون»**، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، لات.
- خليل، ياسين، **المنطق والرياضيات**، المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1964.
- ديكارت، رينيه، **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضيري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1930.
- الطويل، توفيق، **أسس الفلسفة**، الطبعة الخامسة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967.
- عزام، عبدالوهاب، **التصوف وفريد الدين العطار**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946.
- الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، لات.
- ـــــ، **المنقذ من الضلال**، تعليق عبد الحليم محمود، الطبعة الرابعة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1964.
- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تعليق البير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1968.
- ـــــ، **فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق**، مخطوط رقم 1009 في المكتبة الوطنية، باريس، لا. ت.
- فرحان، محمد غلوب، «ملامح فلسفة الرياضيات عند الفارابي»، **الباحث**، عدد 16، 1981.
- القشيري، عبد الكريم، **الرسالة القشيرية**، الطبعة الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي حلبي وأولاده، مصر، 1959.
- كريسون، اندريه، **ديكارت**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1956.
- لويس، جنفياف روديس، **ديكارت والعقلانية**، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، 1974.
- ماير، فرنسوا، **برغسون**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر.
- مهران، محمد، **في فلسفة الرياضيات**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.

— Banaxerraf, F. and Patnam, H. Editors, *The Philosophy of Mathematics*, Prantice-Hall, U.S.A., 1964.
This book includes the most important articles like Brouwer's «Intutionism and Formalism»; Hyting's «The Intutionist Foundations of Mathematics», and «Disputation»; Hempel's» on the Nature of Mathematical Truth».
— Brouwer, L., *Brouwer's cambridge Lectures on Intutionism*, edited by Dalen, C.U.P., 1981.
— Butler, J., «Sermons 1 and 2; in Broad (C.D.), *Five types of Ethical Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.
— Descartes, R., *A discourse on Methods*, London, J.M. Dept, 1934. This book includes, « The Principles of Philosophy ».
— ————, *Rules for the Direction of the Mond*, translated and edited by Anscombe and Geach (P.T.(in « *Descartes: Philosophical writings*, » Nelson, 1954.
— Frege, G., *The Foundation of Arithmatics*, trans. by Austin J.L., Harper Torchbook, New York, 1960.
— Garforth, F.W., *The Scope of Philosophy»*, Longman, London, 1971.
— Hampshire, S., «Fallacies in Moral Philosophy», *in Mind*, Vol. LVIII, 1949.
— Kant, E., *Critique of Pure Reason*, trans, by Smith, N.K., Macmillan and co., London, 1950.
— —, *Prologomena*, edited by Paul Carus, The Open court, Publishing, Chicago, 1949.
— Lillie, W., *An Introduction to Ethics*, Methuen, and co., LTD., London, 1961.
— Mackenzie (J.S.): *A Manual of Ethics*, Sixth ed., London, 1945.
— Mill, J.S., *A System of logic*, Longmans, Green and Co., London 1925.
— Nowell-Smith, P.H., *Ethics*, Pelican Books, London, 1967.
— Rashdall, H., *The Theory of Good and Evil*, Second Edition, Vol.1, O.U.P., London, 1971.
— Ross, W.D., *The Right and the Good*, The Clarendon Press, Oxford 1967.
— Ross, W.D., *Foundation of Ethics*, the Gifford Lectures Delivared in the university of Aberdeen, 1935-6, The clasendon, Press, Oxford, 1936.
— Russell, B., *Introduction to Mathematical philosophy*, London, 1953.
— Shaftesbury, *« characteristics » and Inquiry Concerning Virtue,*

Selections in Selby-Bigge, British, Vol.II.
— Sidwick,,,,, H., *Outlines of the History of Ethics*, many Subsequent editions, London, 1866.
— Strawson, P.F., «Ethical Intuitionism», in *Philosophy*, Vol. XXIV, 1949.
— Toulmin, S.E., *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge university Press, London,1964.
— Wild, K.W., *Intution*, O.U.P., 1938.

سحبان خليفات

الحسيّة

Sensualism
Sensualisme
Sensualismus

I ـ تعريف الحسّية:

الشائع لدى غالب كتّاب تاريخ الفلسفة، وفي أوساط جمهورها بعامة، عدم التمييز بالدقة المطلوبة بين التجريبية والحسّية. ويجد هذا الميل طريقه إلى أعمال المتخصصين أنفسهم، فإذا بالموسوعات الفلسفية المتداولة تمر بالحسّية عَرَضاً، أو هي لا تذكرها البتة، مفترضة أن معالجتها للتجريبية Empiricism تشمل، في ما تشمله، الحسّية كذلك. لكن الحسّية تبقى، ورغم صلتها بالتجريبية، مذهباً متميزاً يجب التوقف عنده بالعناية المطلوبة.

تذهب **الموسوعة البريطانية** *Britannica* في تعريف الحسّية إلى اعتبارها: «نظرية في المعرفة. . . تعتمد كلياً أو غالباً على وظائف الحواس لتفسير المعرفة». وتذهب المعاجم إلى اعتبارها مذهباً في المعرفة يدّعي أنها مشتقة من الاحساسات وبواسطة الحواس. فـ (The Shorter Oxford English Dict., web-*Ster s, Grand Larousse)*. ومن **مجمع التعريفات** الكثيرة يمكن التعميم بالقول: إن الحسّية مذهب فلسفي يذهب إلى أن المعرفة الإنسانية ترجع بكاملها، أو في الغالب، إلى مصدر واحد هو الإحساسات Sensation. والإحساس أو المعطى الحسّي Senes data, Sensa, Sensation. هو ذرة المعرفة أي معطى فيزيوسيكولوجي سباشر في الذهن، تختلف مدارس الحسّيين في مسألة مدى ارتباطه بموضوعات خارجية مستقلة وموازية له.

ورغم أن معالجة الحسّية تجري عموماً على هذا النحو، إلا أن التحليل الدقيق للحسّية، في تعريفها وتاريخها، يشير إلى معنيين في الحسّية: الحسّية بمعنى Sensationalism. والحسّية بمعنى Sensualism المعنى الأوّل هو الأكثر شيوعاً والأوسع استخداماً في تاريخ الحسّية والذي يربط المعرفة مباشرة، وبدرجات مختلفة، بالاحساسات. وهو المعنى الذي غلب استخدامه حتى القرن الثامن عشر، أما المعنى الثاني، والذي يرتبط بحسّية كونديلاك Condillac، فهو أكثر خصوصية وأكثر مغالاة في استناده إلى التركيب العضوي المعقد للإحساسات ـ بمعنى حس، شعور، رغبة، شهوة، ميل، الخ. ويبدو المعنى الثاني، كذلك، أقرب إلى المعيار الحسّي المستخدم في ميداني الأخلاق والجمالية.

ورغم أن للحسّية مذاهبها، كذلك، في علم النفس Psychology والأخلاق Ethics، والجمالية Aesthetics، وغيرها من الميادين، إلا أننا سنكتفي بتحليل طبيعة مواقف الحسيين في نظرية المعرفة لأنها أكثر التصاقاً بالمذهب من جهة ولأن التحليل نفسه ينسحب، من حيث الجوهر، على جملة مواقفهم في المسائل الأخرى.

II ـ الحسّية والتجريبية:

إذا كان للحسّية أصول يمكن رصدها وملاحظتها في أعمال عدد من الفلاسفة والاتجاهات، إلا أن جذرها الرئيسي إنما يقوم، على وجه الدقة، في التجريبية ويتفرع منها. هذا الاشتراك التاريخي والمعرفي يفسّر إلى حد كبير ميل البعض، إلى عدم التمييز، من وجهة عامة، بين الحسّية والتجريبية واعتبارهما بالتالي مذهباً واحداً في مسألة المعرفة. في تأكيدها على دور الحسّ والتجربة الحسّية، وعلى الطابع السيكولوجي الشخصي لعملية المعرفة، ولا يمكن تفسير هذا التداخل إلا في كونه تعبيراً عن واقع فيزيوسيكولوجي يجد صداه في التجربة اليومية العادية، ومن ثمة في الفلسفة.

تعود التجريبية في تاريخ الفلسفة، كمصطلح دقيق، إلى مطلع عصر النهضة ومقدمات الفلسفة الحديثة في غرب أوروبا، بدءاً من القرن السادس عشر، حيث غدت بفعل جملة عوامل ثقافية وتاريخية اتجاهاً رئيسياً في الفلسفة الحديثة كتب له، ولأكثر من قرنين، نفوذ واضح تجاوز ميدان نظرية المعرفة (مجالها الأساسي) إلى الميادين الأخرى في الأخلاق والسياسة والاقتصاد والجمالية وغيرها.

تقوم التجريبية، في الأساس، كنظرية في المعرفة متميزة بل ومتعارضة مع نظريات المعرفة المتداولة منذ عصر الإغريق مروراً بمدرسة العصر الوسيط ووصولاً إلى مطلع عصر النهضة. وإذا كان في التجريبية عناصر تختلف أو تلتقي، إلى

هذا الحد او ذاك، مع تلك النظريات، إلا أن ما يمكن تأكيده هو أنها تعارض على نحو مبدئي واضح وصريح المذاهب التي تذهبها العقلانية في نظرية المعرفة ـ في أصلها وأدواتها ونتائجها ومعاييرها. الاختلاف، بل التعارض، مع العقلانية في ميدان المعرفة بيّن وواضح، وبيان الأمر كما سيلي.

المعرفة عند العقلانيين، على اختلاف مدارسهم، هي في الأساس فعل العقل وما الأشياء المحسوسة والإحساسات غير مناسبات أو موضوعات لا تشكّل في أحسن الأحوال غير جزء من عملية المعرفة يستند حكماً وضرورة إلى أجزاء وشروط أخرى هي أكثر يقيناً وثباتاً وأماناً.

أما المعرفة عند التجريبيين فهي مشتقة من التجربة الحسيّة والاحساس ومن خلال الحواس.

عند العقلانيين العقل كائن موجود بالفعل وفاعل باستقلال عن الحس والتجربة الحسّية؛ وهو يمثّل قبل الحسّ والتجربة الحسيّة شرطاً جوهرياً مبدئياً لكل معرفة، أو أنه يتضمن، عند غلاتهم، المعرفة بكاملها على نحو قبْلي وكلّي.

أما عند التجريبيين فالعقل، باستخدام اللفظة، هو قبل التجربة الحسية، والحس لوح فارغ يملأ بالاحساسات التي تردنا بواسطة الحواس.

المعرفة عند العقلانيين هي حلقات كاملة تامة تجري استعادتها وفق شروط صورية مستقلة، في الأساس ،عن التجربة.

أما عند التجريبيين فالمعرفة هي حلقات ناقصة غير تامة وقابلة دائماً للزيادة والتطور وخاضعة باستمرار للمراجعة في ضوء التجربة ونتائجها.

وعلى ذلك، يميل العقلانيون إلى تشكيل العالم، أو استعادته، في صورة حقائق كليّة، قبْلية ثابتة ومطلقة. أما التجريبيون فيميلون إلى تشكيل العالم، أو وصفه، بأقصى قدر من الحقائق الجزئية، البعْدية، المتغيّرة والنسبية.

هي ذي حدود الاختلاف والتعارض بين العقلانية والتجريبية. وفي مادة هذا التعارض بالضبط تجد الحسيّة ذاتها، أي تجد جذرها الحقيقي الذي يحتفظ من التجريبية بكل عناصر الماهية والجنس والنوع مع استقلال أوسع في الدرجة، وتطرف أكثر في المدى الذي تبلغه في استنادها إلى الإحساس، وفي تطبيقها الراديكالي للمعيار الحسيّ.

الحسيّة كمذهب هي، إذن، شكل من أشكال التجريبية، أو هي التجريبية في صورها القصوى؛ إلا أن الحسيّة في أصلها الحسيّ الصرف، كانطباع وإحساس وتجربة حسيّة، هي فكرة أصيلة في صلب التجريبية، وسابقة على المذهب. فما هي عناصر الحسّية ؟ وما هو حدّ المذهب الحسّي ؟

III ـ عناصر الحسيّة:

بين الاستخدامات المتعددة التي يمكن أن تقف الحسية عليها، في علم النفس، في المنهج، في الأخلاق، في نظرية المعنى، الخ، تبقى الحسيّة أساساً نظرية في المعرفة (الابستمولوجيا). ورغم أن الحسيّة في المعرفة لها موقف متميز، إلا أن هذا الموقف يتداخل، في إطار أوسع مع مذاهب الواقعيين في مسألة ماهية المعرفة، كما أنه يتداخل مع مذاهب اللاأدريين والشكاك في مسألة قيمة المعرفة. ويبقى أن ما يميّز الحسيّة حقاً، كنظرية في المعرفة، إنما هو موقفها في مسألة مصدر المعرفة، أو على نحو أدق، في مصدر معارفنا: ما هو مصدر معرفتي ؟ مم تشتق ؟ ما حدودها ؟ وما هي نتائجها ؟

في هذه المسألة يقوم إذن المذهب الحسّي، فيحمل مواقف واضحة متميزة تتدرج، وهذا ما يجب التأكيد عليه، من حسيّة معتدلة، لا تختلف كثيراً عن التجريبية إلى حسيّة أكثر تطرفاً تذهب بعيداً في التميز والتفرد والابتعاد عن التجريبية المعروفة وعمّا هو عادي ومألوف في الحس اليومي المشترك.

وفي إطار هذه التحديدات يمكن تعريف الحسيّة، عموماً، بالقول إنها مذهب يرى أن المعرفة تقوم كلياً، أو غالباً، على وظائف الحواس، وان كل المعرفة بالتالي تشتق من التجربة الحسيّة. هذا هو الحد المشترك بين مختلف مدارس الحسيين، إلا أن الحسية في مذاهب أكثر تطرفاً، كما عند كوندياك وماخ، تصبح أكثر استناداً إلى الحس بل تصبح مكتفية به دون سواه، فتميل المعرفة بكاملها، بل، كل ملكات الذهن والشخصية إلى الحس، أو بشكل أكثر دقة إلى الاحساس Sensation.

يستند هذا الموقف الحسّي، بالضرورة، إلى قاعدة أولى وهي اعتبارهم الذهن مجرد لوح فارغ Tabula rasa، خالٍ، قبل التجربة الحسية، من كل معنى أو صورة معرفة؛ وأن المعاني والمواد والمعارف والمفاهيم التي يمتلكها بالتالي إنما هي مستمدة من التجربة الحسيّة، الظاهرة والباطنة، وبواسطة الحواس. يقول جون لوك J. Locke 1732 - 1804 في أول صياغة كاملة للموقف الحسّي: «لنفترض أن العقل صفحة بيضاء خالية من كل صورة أو فكرة، فكيف له أن يمتلىء إذن ؟ من أين له كل مواد الفهم والمعرفة التي نجدها فيه؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة. ففيها تقوم كل معرفتنا، ومنها تشتق كلياً.» إلا أن هذه الصياغة المعتدلة

سمحت لـلايبنتز العقلاني Leibniz 1646 - 1716 أن يـوافق لوك تماماً مع إضافة واحدة، ولكن أساسية، على فرضيته وهي أن كل ما في العقـل هو من التجـربة ـ مـا عدا العقـل نفسه. هذه الثغرة التي سمحت للعقلانيين أن يجدوا فيها منفـذاً لهم، ستجـد عند هيـوم D. Hume 1711 - 1776 حلاً لهـا، وذلك بتأكيده، في ذروة الصياغة الحسيّة لموقف لـوك، ان كل مـا في الذهن مشتق من التجربـة الحسيّة حتى الـذهن نفسه، والـذي يجعله هيوم مجرد اجتماع إحساسات وفق قوانين التكرار الآلية: «لا شيء هناك سوى اجتماع إدراكات حسيّة مختلفة... العقل هـو نوع من المسرح حيث تـظهر عليـه الإدراكـات الحسيـة، تتـوالى، تتعـاقب، تـذهب وتجتمـع في تنـوع لا حـد لـه من الأوضاع والأشكال... [ولكن] المقـارنة بـالمسرح يجب أن لا تخدعنا إذ ليس هناك إلا إدراكات حسيّة متعاقبة لا أكثر...».

ويشترك مع هيوم في هذه النتيجة الحسيّة المغرقة في التطرف معاصر آخر له وهو كونديـاك Condillac 1715 - 1780، وهو أكـثر التصاقـاً بالمـذهب الحسيّ واقتصاراً عليـه، كما سنـرى في الفقرة التالية، حيث يحاول أن يستخرج من الحواس، بـل من حاسة الشم أدنى الحواس، معارفنا كلها.

الحسيّة، إذن، ترد المعرفة إلى الحس والاحساسات، وبهـذا فهي تقف على تناقض تام مع العقلانيين الـذين يجعلون للعقل دوراً ما في عملية المعرفة. فكل ما نعـرفه يعـود في أصله إلى ما نراه ونسمعه ونذوقه ونلمسه ونشمّه. معارفنا كلهـا، حتى أعلى درجاتها، ليست في حقيقتها وفي واقع تركيبها سوى إحساسات قد امتزجت واجتمعت وتنافرت واتحدت وارتبطت في عمليـات آلية معقدة لا دور للعقل فيها. بل إن مايسمى بالعقل نفسـه، في قـواه وعمليـاتـه وتصـوراتـه، ليس إلا نتـاجـاً أخيـراً لتلك الإحساسات التي تردنا بواسطة الحـواس. والاحساسـات هذه تدخل الذهن وفق تصنيف الحواس، من حيث النـوع، ووفق اجتماع مجموعة شروط موضـوعية وذاتيـة، من حيث الدرجـة، وهي تكون خارجية أو داخلية باطنة، حسب المصـدر؛ وتكون بسيطة حسب حاسة واحدة أو مركّبة حسب حاستين أو أكـثر. أمـا من حيث النتيجة فـالإحساس قـد يكون شعـوراً (كشعور اللذة والألم) أو عملية تحدث في حاسة من الحـواس، أو يكون نتيجة للعملية تلك أو يكون أخيراً انـطباعـاً في الذهن. إلا أن هذه جميعاً هي إحساسات تبدو موحّـدة رغم غناهـا وتعقيدهـا الـداخليين حسب علماء الفيـزيولـوجيا. وفي جميـع الأحـوال، فـالإحساس Sensation، حسب الحسيـين، هو وحـدة أو ذرة atom مفـردة، جـزئيـة، ومنفصلة. وهـو ذرة المعـرفـة الأولى ومادتها. وهو إما نسخـة تامـة صادقـة عن المعطى الخـارجي، حسب الحسيين المعتدلين، أو هو المعطى الخارجي نفسه، أو ما نعتقـده كـذلـك، حسب غـلاة الحسيين أمثـال آرنست مـاخ É. Mach 1886-1915 الذي يذهب إلى أن الأشياء نفسها هي إحساسات: «إن الأشياء لا تنتج إحسـاسات، بـل إن تراكيب الإحساسات هي التي تصنع الأشياء». وكما الإحساس كـذلك المعرفة المشتقـة منه، فهي أيضـاً محكومـة بالفـردية والجـزئية والنقص الـدائم؛ وهي إما أن تبقى في مثـل هذا الحال وعلى هـذا المستـوى فقط، أي عـاجـزة عن أن تتحـول إلى معـانٍ ومفاهيم وكليات، كـما يدّعي غـلاة الحسيين، أو تسمـح بقيام معانٍ وأفكار ومفاهيم كليّة مجـرّدة، حسب الحسيين المعتـدلين، ولكن باشتقاق مباشر من أصولهـا الحسيّة ووفق قـوانين آليـة لا دور للعقل فيها.

هـوذا الحـد المميّـز في تعـريف الحسّيـة. ورغم وجـود جملة اختلافات جزئية بين مختلف مدارس الحسّيين، فإن هـذا الحد هو الذي يحكم الموقف الحسّي عمومـاً. وينسحب هذا المـوقف في مسألة مصدر معـرفتنا على مختلف درجات المعرفة وأنواعها وأشكالها، بدءاً من المعرفة اليومية العاديـة البسيطة إلى المعـرفة بـالحكم والقيـاس والاستقـراء وصـولاً إلى المعـرفـة العلميـة بالمشاهدة والتجربة والتي تنتهي في فرضيات ونظريات وقوانـين يزعم دائماً أنها دقيقة وصحيحة.

فعلى مستوى المعرفة اليومية العادية البسيـطة تجد ادعـاءات الحسيين ما يؤيـدها في الغـالب. فـالعـلاقـة بـين الإحســاس والمعـرفة تبـدو مباشرة ومـطردة، وخصوصـاً أن الحس المشترك العـادي لا يناقش أسـاسـاً مـوضوع صدق تمثيل الإحسـاسات للوقائع الخارجية ومسـألة وجـود الوقـائع الخـارجية. والحسيّـة ضمن هذا الحدّ الأوّلي مقبـولة حتى من أرسـطو الذي يخصص دوراً واضحـاً للحس والإحساسـات وشهادة الحس في معـرفـة العالم الخارجي. فالحواس هي نوافذ المعرفة والإحساسات هي موادها ـ الأولية على الأقـل. وليس من باب المصـادفة في شيء أن تكون الوقائع الخارجية مصنفة حسب حواسنـا ـ أو العكس ـ وأن لا يكون لدينا بالتـالي علم بوقـائع لا تـطالها حـواسنا ـ مباشرة أو بالـواسطة. فـالذي يحـرم من حاسـة ما، كـما يقول جون لوك، يحـرم حكماً من طـائفة المحسـوسات المـوازية لهـا. ومهما بالغنا في تأكيد دور العقل في تشكيل معرفتنـا عن العالم، فـإن صورتـه أساسـاً هي صـورة حسيّـة تـرد عـبر الحـواس في عمليات معقدة، بل إن العقل ليشبه الحس في كونهما يشكـلان صـوراً حسيّة، مجـرّدة، وهو مـا يلحّ عليه أرسـطو. والحس لا يقـدّم دائماً معـرفة جـزئيـة عن العـالم الخـارجي أو مـا نسميـه

بالكيفيات الثانوية حسب ديكارت مثل اللون والصوت والطعم، بل إن حاسة اللمس تشترك على نحو جوهري في تشكيل فكرتنا عن الكيفيات الأوليّة مثل الامتداد والطول والعرض والشكل، وتشكيل فكرتنا عن المكان والزمان والديمومة. وغيرها: «توضح فيزيولوجيا الحواس أن مواضع الأشياء في المكان والزمان، والتي تدرك بواسطة التجربة الحسّية فقط، هي كذلك عناصر أي إحساسات مثل الألوان والأشكال تماماً».

وعلى مستوى المنطق يقدم الحسيّون نظرية في طبيعة التجريد والحكم والقياس والاستقراء تتضمن تفسيراً حسياً خالصاً هو امتداد مباشر لنظريتهم الأساسية في المعرفة. رأى أفلاطون ومن بعده العقلانيون، بنسب متفاوتة، أن المعاني المعقولة الكلية هي صور في العقل لا نكتسبها، بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما نستذكرها. أما أرسطو فاعتقد أن التجريد هو استخراج المعنى الكلّي من الجزئيات وذلك بتجريد مطرد له عن المادة ولواحقها. لكن الحسيين ذهبوا في التجريد مذهباً آخر. فهو عند غلاتهم معرفة غير ممكنة أو إسمية لا تحتوي أي مضمون فعلي، إذ أن هؤلاء يكتفون على نحو صارم بمجرد تسجيل المشاهدات أو الوقائع، حتى لا نقول الإحساسات. أما عند معتدلة الحسّية فالتجريد ممكن ولكن وفق تفسيرهم الحسّي. فهو لا يتضمن أي معنى أو فكرة غير ما تقدمه المعطيات والمشاهدات - على عكس ما اعتقده أفلاطون وأرسطو - هو الصورة الجديدة التي نصل إليها بانتباهنا لما هو مشترك في الخصائص التي تقدّمها المشاهدات والمعطيات الجزئية، ثم تقرن هذه الصورة بلفظ مستقل دال عليها، لا يتضمن أكثر من إشارة إلى الصورة. وبمقدار تكرار التجربة واشتداد الإحساس يزداد تملكه لانتباهنا وحصره له فتزداد الصورة الجديدة وضوحاً وابتعاداً عن الخصائص الجزئية التي كانت في المشاهدات والمعطيات تلك. التجريد، إذن، هو عملية لاحقة بالإحساس، أكثر مما هو فعل عائد للذهن. هو نتاج عملية الإحساس من خلال التكرار وفق قوانين آلية، وليس نتيجة فاعلية في الذهن. المعنى المجرّد إذن هو صورة مركبة مشتركة من عناصر حسيّة تجتمع وفق قوانين آلية. هو انفعال حسيّ وليس فعلاً ذهنياً أو عقلياً. هذا التجريد ينسحب كذلك على الحكم والقياس، حيث يغدو الحكم مجرد انتباه مزدوج، حسب تعبير كوندياك، أو مجرد تركيب بين لفظين، ولا تتضمن هذه العلاقة الإسميّة، في أفضل أحوالها، أكثر مما رأينا في طبيعة التجريد. وإذا كان الحكم كذلك يصبح القياس علماً إسمياً أو كلامياً محضاً، ومجرد انتقال من محسوس إلى محسوس بالتشابه والمقارنة. وكذا موقفهم من الاستقراء، فهذا النوع من الاستدلال، الذي يفرض الانتقال من الجزئي إلى الكلي، بحيث يبرز وفق المفهوم الأرسطي ما هو كلي في الجزئي، هو أقرب إلى ادعاءات الحسين بسبب استناده تعريفاً إلى التجربة الحسّية. لكن الحسيين، وبسبب التزامهم بمطلبهم الأساسي وهو توخي الدقة التامة، لا يذهبون مذهب الأرسطيين في جواز قبول الاستقراء الناقص وتقبل نتائجه وإنما هم يصرّون على الاستقراء التام لكل آحاد التجربة، فإذا توفر ذلك كان المستقبل شبيهاً بالماضي على قاعدة تكرار المشاهدة، ووفق قوانين التوقع الآلية، أما إذا لم يتوفر ذلك فلا مسوّغ لأي استدلال، كما تفعل جمهرة المناطقة، بل يجب الاكتفاء إذ ذاك بما لدينا من مشاهدات ووقائع وبيانات وليس أكثر. هذا الكلام في الاستقراء عند الحسيين يقودنا مباشرة إلى موقفهم من المعرفة العلمية.

المعرفة العلمية عند الحسيين هي ميدانهم الأفضل لبيان تعارضهم مع العقلانية بعامة، ومع مناهجهم في العلم بالذات. ولا يسع المرء إلا أن يؤكد في هذا الباب أن انفصال مناهج العلم الطبيعي عن الفلسفة، والميتافيزيقيا تحديداً، إنما تم بجهد رياضي - تجريبي فيه الكثير من المقدمات والعناصر الحسّية. وإذا كان غاليليو وبرونو كوبرنيكوس قد جعلوا التجريب خاضعاً لنماذج الرياضيات ومعاييرها، فإن هوبس وبيكون ولوك وهيوم وغيرهم قد أطلقوا هذا التجريب إلى نهاياته الاختبارية الحسّية الخالصة، فجعلوا المعرفة العلمية معرفة ممكنة تعتمد الاستقراء والتجربة في بلوغ نتائجها، لكنها تفيد من القياس في ضبط تلك النتائج وتصويبها. إلا أن هذه المعرفة تعود في النهاية إلى التجربة الحسّية الجزئية كنقطة انطلاق وكمعيار أخير. لكن هذا الاعتدال الواقعي المقبول في الموقف الحسّي لا يبقى كذلك، وإنما هو يمضي على يد جماعة قيّمة من العلماء - الفلاسفة في اتجاه مسرف في التطور، وليبلغ هذا الاتجاه منتهى تطرفه مع أرنست ماخ E. Mach. يرى ماخ أن الإحساس هو الفكرة الأهم في فلسفة العلم. فهو المادة الفعلية التي تشكّل نسيج العالم المحيط بنا، موضوع العلم، «إن العالم بأكمله، ما هو داخلي وما هو خارجي . . . هو ناتج عدد بسيط من العناصر الحسّية المتجانسة»، وإن مهمة العلم هي «إيضاح العلاقات بين تلك العناصر». وإذا كان العلم عند أرسطو هو معرفة الشيء بأسبابه، فإن مهمته الآن، مع أرنست ماخ في ذروة الاتجاه الحسّي، هو وصف الوقائع لا تفسيرها: «هدف العلم هو الوصف الدقيق التام الكامل

للوقائع، والوقائع لا تتشكل إلا بالعناصر (الإحساسات) في علاقات، والوصف العلمي هو إيضاح الاختلافات والتشابهات بين العناصر». وهكذا فالمعرفة العلمية، من الوجهة الحسيّة وبتعبير دقيق، هي مجرد وصف للإحساسات وتسجيل لها في بيانات: «كل نتائج العلم، كما كل مقدماته، يجب أن تنحل إلى بيانات بالإحساس». لكن المعرفة العلمية تنتهي إلى فرضيات ونظريات وقوانين، فكيف يجري تفسير ذلك؟ الحسيون لا ينفون هذه الحقيقة؛ هم يعتقدون أن الاستنتاج والتعميم جائزان في المعرفة العلمية إلا أنهما لا يتضمنان أي شيء آخر غير ذلك الذي تقدمه التجربة. أما الهدف من التعميم، عند ماخ والحسيين المتطرفين، فهو مدّ تجربتنا السابقة أو أوصافنا البدائية لتغطي المعطيات الجديدة المتزايدة. أما كيف يحدث ذلك، فليس في الأمر تجريد أو خلق، وإنما هو ناتج فعل التكرار، والذي هو أحد القوانين الآلية التي تحكم طبيعة الذهن. إذ إن تكرار المشاهدات والوقائع المتشابهة تبعث في الذهن صورة مركّبة جديدة هي بمثابة الوسط المشترك بين كافة المشاهدات والوقائع السابقة. وعلى ذلك فكل وصف علمي مشروط بوقائع التجربة السابقة، وهو بذلك ناقص حكماً ولا يمكن أن يكون كاملاً. وإذا كانت التجربة دائماً ناقصة، والتعميمات مجرد مجموع أو حاصل تجربتنا فإن التعميمات والقوانين ليست، بالتالي، من الضرورة في شيء، ولا تتضمن إطلاقاً ما يوجب صدورها حكماً، وعلى هذا النحو المعين دون سواه. بل لعلها تصبح مضللة وخطرة حين نتمسك بها أكثر مما يجب، أو حين لا ندرك طبيعتها الحقيقية: «الفرضيات خطرة حين نستند إليها أكثر من الاستناد إلى الوقائع المحسوسة».

هذا القدر من التحليل الحسيّ لمسألة المعرفة ربما كان ضرورياً لبيان أهم العناصر التي تشكل الموقف الحسيّ، في شكليه المعتدل والمتطرف. وباختصار، فالحسيّة هي وجهة نظر فلسفية تذهب، في شكلها المعتدل، إلى اعتبار المعرفة مشتقة من الإحساس ومستندة إليه بكاملها؛ أما في شكلها المتطرف فهي تذهب إلى اعتبار المعرفة مجرد امتداد للإحساس، على نحو آلي معقد.

IV ـ تاريخ الحسيّة:

لا تمتلك الحسيّة، على نقيض المذاهب الفلسفية الأخرى، تاريخاً مستقلاً مميّزاً؛ فقد تداخلت منذ بدايات الفكر الإغريقي مع جملة أفكار ومدارس، وتوزّعت عناصرها في عدد من الاتجاهات والمذاهب. فهي، بمعناها الأوسع، موجودة إلى هذا الحد أو ذاك في أعمال مفكري الإغريق ما قبل السقراطيين، في نظريات المعرفة والأخلاق؛ وهي موجودة في جوانب من نظرية المعرفة عند أرسطو ثم عند سائر المدرسيين في العصر الوسيط. أما في عصر النهضة فإن العنصر الحسيّ سيجد من الشروط والظروف التاريخية والثقافية ما يجعله جوهرياً ورئيسياً في أعمال هوبس وباكون ولوك وبركلي وهيوم ثم في أعمال كونديياك وهولباخ وفيورباخ، فإلى وضعية كونت وجون ستيوارت مل، وصولاً إلى المضمون الحسيّ الأوّلي في أعمال المناطقة التجريبيين، وحلقة ڤيينا، والمدارس الكثيرة من البراغماتية وفي غيرها من الاتجاهات العلمية ـ الفلسفية المعاصرة.

كان طبيعيو اليونان الأوائل (طاليس، انكسيمندريس، انكسيمنس وهرقليطس) على صلة مباشرة بالأفكار التجريبية الحسية، على فوارق واضحة بينهم، ودون أن ينتهي الأمر عند أي منهم إلى تشكيل تصور حسيّ كامل. وحسيّة هؤلاء، أقرب ما تكون إلى الماديّة العفوية الفجّة. نشير، على سبيل المثال، إلى التفسير الآلي لأنكسيمندريس الذي يفسّر صدور الكائنات «بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلة متمايزة ودون غائية.» ويمضي ديمقريطس بهذا الاتجاه قدماً إلى حد اعتبار «العقل صدى للحس»، وفي آلية تشبه تماماً آلية انكسيمندريس، وهي خاصية تبدو مشتركة لدى الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط. إلا أن اشتراكاً أكبر حجماً نجده بين الحسيّة والفكر اليوناني في أعمال بروتاغوراس، فهو صاحب المقولة الهامة: «الإنسان مقياس كل شيء» والتي تأخذ بها البراغماتية حرفياً. وأهمية هذه المقولة لا تقف عند طابعها الحسيّ المباشر، وإنما في ما يمكن استخراجه منها، كذلك، باعتبار الإنسان فرداً، ثم اعتبار هذه الفردية المشخّصة مقياساً للمعرفة والقيم، وليس العكس. وقد خص أفلاطون بروتاغوراس بمحاورة حملت اسمه، كذلك ذكره أرسطو في ما **بعد الطبيعة**. إلا أن حقيقة قوة الاتجاه الحسيّ في الفكر الإغريقي، عند بروتاغوراس والشكّاك وأبيقور وآخرين، تبدو جليّة تماماً في الصيغة الدقيقة التي وضع بها أفلاطون دعوى الحسيين **في محاورة ثياتيتوس إحدى أهم محاوراته، حيث يقول في مطلع المحاورة بلسان ثيودوروس «يبدو لي أن من يعلم شيئاً إنما يعلمه بالإحساس، وفي ظني أن العلم ليس شيئاً آخر غير الإحساس». إلا أن أفلاطون يقدم هذا التعريف الدقيق للموقف الحسيّ كي ينتهي إلى تفنيده، فالمعرفة الحقيقية عنده هي المعرفة العقلية، بل معرفة الكليات، ولا يمكن أن تكون حسيّة ـ رغم أن باحثين مدققين في أعمال أفلاطون يعتقدون أن مذهب أفلاطون قد حمِّل من المثالية أكثر مما فيه حقاً. أما**

أرسطو فقد أدخل، كما يبدو، تعديلات جوهرية في مسألتي دور المادة في تشكيل الأشياء ـ الجواهر ودور الحس في تشكيل المعرفة. ففي باب قوى النفس يسهب أرسطو في تفصيل طبيعة الحس وأنواع الحواس ويصنّف مدركاتها الخارجية والداخلية، ومتى كانت الحواس سليمة فإن معطيات الحس لا يمكن ردها: «الحاسة المعيّنة مختصة بطائفة من الموضوعات، لا تبدل أو تغيّر بطائفة أخرى، وفي حدود هذه الطائفة المحددة بالذات فإن احتمالات الخطأ تبدو محددة». كذلك هو يرى تشابهاً بين العقل والحس في كونهما يدرجان صور الأشياء المحسوسة لا مادتها، وهو أخيراً يرسي أساس الموقف الحسّي الذي سيتبلور في ما بعد حين يؤكد أن إدراك الصور في الذهن شبيه بارتسام «الأحرف على لوح لم ينقش عليه شيء». هذا الجانب الحسّي هو الذي يلحظه الفارابي في مذهب أرسطو: «فأخذها وجعل وجودها هو الوجود الذي يشهد له الحس على النحو الذي توجد المقولات فيها مستعملة لدينا في الاختبار ببعض مع بعض، واستعلام بعض عن بعض وتعرف بعض ببعض». وكذا في قوله: «وسمى الأشياء المتعاقبة التي تتبدل فيها، الأعراض، فهذه هي التي تدرك بالحس ويشهد لها الحس من الحس...». ورغم أن هذه الجوانب الجزئية لا تمثّل سياق المذهب العام عند أرسطو، إلا أنه يُبْقي عموماً على صلة قربى واضحة بالحس والمحسوسات في المعرفة عنده، رغم أنه يعتبر المرحلة تلك أوّلية ولا تشكّل معرفة بالفعل. وهي جزء من عملية المعرفة وشرط لها، فالمعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة (وليست مفارقة لها كما عند أفلاطون)؛ وهذا سر حماس المدرسين لأرسطو واعتبارهم الأرسطية المدرسية الوحيدة التي استطاعت الجمع بين التجربة والعلم والتوفيق بينهما. هذا الجانب الحسّي لا يبدّل، في السياق العام لمذهب أرسطو الذي يبقى سياقاً غير حسّي بالتأكيد، والذي لا يأخذ من الحسّ إلا بالمقدار الذي يبدو مشتركاً، ضرورياً، ولا يمكن تجنبه.

ورغم هذه الجوانب الموجودة فعلاً في أعمال مفكري الإغريق، وفي من حذا حذوهم في العصر الوسيط، في الفلسفة العربية الإسلامية وفي الفلسفة الغربية الوسيطة، إلا أن التأسيس الأكثر تنظيماً للحسيّة إنما هو ذلك الذي حملته تحولات الفلسفة الحديثة. ومع أن اسم جون لوك يرتبط في الواقع بالمذهب التجريبي، فإن أعماله وأفكاره العامة وهزّه العميق لقواعد العقلانية قد فتحت، مع ذلك، مزيداً من الأبواب أمام بلورة موقف حسّي راديكالي متميز. فإذا كانت الحسيّة هي إعادة كل المعرفة الإنسانية إلى الحس والإحساسات فإن أدق صياغة لهذا الموقف هي تلك التي قدّمها لوك على نحو نموذجي كلاسيكي في كتابه **مقالة في الفهم الإنساني** الصادر سنة 1690. يتضمن كتاب لوك نقداً حاسماً منظماً لنظرية الأفكار الفطرية ولنتائجها ولكل نمط تفكير يذهب إلى أن في العقل أفكاراً سابقة على التجربة الحسّية. وبدلاً من نظرية الأفكار الفطرية يطوّر لوك ما أسماه المنهج الواضح التاريخي والذي حمل أول صياغة كاملة للموقف الحسّي. يقول لوك: «لنفرض أن العقل هو، كما نقول، صفحة بيضاء خالية من كل صورة وبدون أية أفكار، فكيف له أن يمتلئ إذن؟ من أين له كل مواد الفهم والمعرفة التي نجدها فيه؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة. ففيها تقوم كل معرفتنا ومنها تشتق بالكامل... إما من الأشياء المحسوسة الخارجية أو من عمليات عقلنا الداخلية... هي ما يزوّد عقلنا بكل مواد التفكير. هما إذن قاعدتا المعرفة، ومنهما كل ما لدينا، أو ما يمكن أن يكون لدينا، من أفكار». والتجربة الحسية هي مضمون الإحساس الذي يشكّل ذرة المعرفة أو مادتها عند لوك: «المصدر العظيم لمعظم ما لدينا من أفكار، والذي يعتمد كلياً على الحواس ومنها إلى الفهم، هو الإحساس». هذا الموقف الحسّي، والذي بدا في حينه كاملاً، يبدو الآن معتدلاً قياساً على مواقف حسيّة أكثر جذرية وتطرفاً. فلوك يبقي العقل خارج التجربة الحسيّة، وهو ما جعل لايبنتز العقلاني يقبل فرضية لوك مع بعض التعديل. كذلك يبدو اعتدال لوك في استدراكه، الذي رأيناه آنفاً، حيث يعتبر الإحساس مصدراً لمعظم أفكارنا وليس كلها. هذا الاعتدال سيجري تجاوزه عند هيوم وكوندياك وماخ وغيرهم من أصحاب المواقف الحسيّة المطلقة. ورغم هذا الاستدراك فإن ما يربط لوك بالموقف الحسّي يتجاوز، حسب اعتقادي، الحد الذي رأيناه وذلك الحسّي يتجاوز، حسب اعتقادي، الحد الذي رأيناه وذلك باشتراكهما في تبني موقف الحس اليومي العادي لدى الناس، الموقف الذي تدافع عنه الحسيَّة والذي يمكن التقاطه داخل محاولة لوك والذي بدا عنده، على نقيض هيوم مثلاً، أكثر أهمية من بناء موقف منطقي متماسك.

عند بركلي G. Berkley 1685 -1735، المعرفة كلها حسيّة مباشرة ودون أية مرجعية أخرى: «أعني بالأشياء الحسيّة ذلك الذي يمكن إدراكه بالحس، فالحواس تدرك فقط، في الحقيقة، ما يتأتى لها مباشرة ودون أية مرجعية أخرى».

وموقف هيوم 1711 - 1776 لا يختلف كثيراً في هذا الباب عن موقف بركلي مع أنه أكثر تفصيلاً وأعمق أثراً. يقتفي هيوم

أثر لوك في إرجاع كل معرفة إلى مصدرها التجريبي الحسّي، لكنه يبدو أكثر تصميماً من لوك على عناصر الموقف الحسّي من كل بقية عقلانية. يقول هيوم: «ترجع كل إدراكات العقل الإنساني إلى نوعين... الانطباعات والأفكار، والفرق بين الاثنين هو في درجة القوة والحيوية... فالإدراكات التي تدخل بقوة أعظم هي الانطباعات وتحت هذا الاسم أضع الإحساسات والمشاعر والانفعالات... وبالأفكار أعني الصور الباهتة الأولى في الذهن». والانطباعات هذه تعني الاحساسات تحديداً: «كل الانطباعات، أي كل الإحساسات Sensation، الخارجية والداخلية....». هذه الفرضية كفيلة، حسب هيوم بإزالة كل الغموض الذي بعثته الميتافيزيقيا في الفكر، فتعيد ما نظنه مجرداً أو معقداً ملموساً وبسيطاً: «إذا أحسن استخدام هذه الفرضية غدا كل غامض مفهوماً... فالأفكار، والمجردة منها بخاصة، هي باهتة وغامضة». وبالاستخدام الدقيق لهذا المعيار الحسّي غدا طبيعياً لهيوم أن يلغي كل جوهر، أو ماهية ثابتة، وكل قانون، أو كلّية، بل أن يلغي كل معرفة تتجاوز حد الصور الحسيّة الفردية الجزئية المباشرة، فنصل إلى مثالية ذاتية تتضمن شكوكاً عميقة في كل ادعاءات المعرفة.

وتجد الحسيّة عند معاصر هيوم الفيلسوف الفرنسي كوندياك 1715 - 1780 Condillac سنداً آخر رئيسياً، بل لعلها أكثر المحاولات تصميماً على استخراج كل أجزاء معرفتنا، حتى أعلى أشكالها، من عناصر حسية خالصة، من الحواس، بل من أدنى الحواس قاطبة وهي حاسة الشم. ورغم أن نظريته هي، في حقيقة الأمر، كلاً معقداً متباين العناصر بل متغارب المقدمات والنتائج والأهداف، إلا أنها تبقى في جزئها التحليلي واحدة من المحاولات لإقامة معرفة تامة بعناصر وأدوات وقنوات حسية خالصة دون سواها. يفترض كوندياك في كتابة **الإحساسات** الصادر سنة 1754 وجود جسم إنساني حي داخل تمثال من الرخام، فإذا كسرنا التمثال في موضع الأنف أتحنا للجسم الحيّ أن يستخدم حاسة الشم. فإذا عرض له إحساس ما، كرائحة وردة مثلاً، فإن ذلك الإحساس يملأ وعيه ولا شيء عداه. ويستخرج كوندياك كافة ملكات الذهن وفاعلياته من هذا الإحساس الأولي وعلى نحو آلي تام. فإذا كان الإحساس وحده كان **الانتباه**، وإذا استمر مع تقديم صورة جديدة منه كانت الذاكرة. وبوجود إحساسين الآن، الماضي والحاضر، تكون **المقارنة**، وبالمقارنة يكون **الحكم**، فإذا تكرر الحكم كان الاستدلال. ومن تعاقب الإحساسات يدرك العدد، ومن تكرارها يدرك الزمان، ومن وحدتها يدرك معنى الديمومة، ومن مجموع الإحساسات ووحدتها يدرك معنى الشخصية. هذا الخط الحاسم في التفكير يلغي بلا شك كل أسس العقلانية ونتائجها، حتى في أشكالها المدرسية، وينفي بالتالي أية قيمة موضوعية لكلّياتها وماهياتها وأفكارها، إذ تصبح جميعاً إما جزئيات مكتسبة من الإحساسات أو مجرد ألفاظ دالة على جزئيات دائماً ثم استقلت بفعل التكرار.

هذا الاتجاه الحسّي هو الذي شاع (في شكله المادي الميكانيكي) سحابة القرن الثامن عشر في انكلترا وفرنسا لدى عدد كبير من العلماء والأطباء والفلاسفة الذين وجدوا في نجاحات العلوم الطبية والطبيعية ما يشجّع على اعتناق فرضية إن الإنسان آلة مادية تامة تعمل على نحو ميكانيكي وتتعرف على العالم من خلال الحواس التي هي حكماً نوافذ المعرفة. وإذا كانت الفرضية تلك قد تعززت بالنجاحات العلمية الطبيعية التي تحققت، إلا أنها تعود وعلى نحو مباشر إلى نظرية الإنسان الآلة التي طوّرها ديكارت في كتابه **العالم** *Le Monde* وفي أجزاء من **المقالة**، والتي ربطها بنظامه الميتافيزيقي بشعرة واهية لم يجد طبيعيو العصر صعوبة تذكر في قطعها وإطلاقها بالتالي نظرية آلية مستقلة تكتفي بعناصر المادة والحس وقوانينهما.

وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر توفرت جملة شروط تاريخية سمحت للحسية، وفي انكلترا بالذات، أن تتجاوز ميدان المعرفة إلى ميدان الأخلاق، وبخاصة في مذهب النفعيين الانكليز Utilitarianismالذين استعادوا مفهوم اللذة عند أبيقور ومن ثمة هوبس. وأشهر هؤلاء بنثام J. Bentham 1832-1748، وجون ستيوارت مِلْ J.S.Mill 1806 - 1873. ومع اختلاف في الحدود والتفاصيل، إلا أن النفعية تذهب إلى أن الناس يطلبون اللذة بطبيعتهم وكذلك يجتنبون الألم بطبيعتهم، وعلى ذلك فالخير أو الفعل الخيّر هو الذي يجلب لذة أو يزيد في مقدار اللذة، مثلما الشر أو الفعل الشرير هو الذي يجلب ألماً أو يزيد في مقدار الألم. ورغم الصعوبات التي تنتهي إليها النفعية، إلا أن معيارها في الحالين، حال الخير وحال الشر، هو معيار حسابي كمي، وذاتي غالباً، أي حسّي بالمعنى المباشر. هذا المعيار الكمّي، الحسابي، الذاتي هو الأقرب إلى الحسيّة، أما حين تنتهي النفعية لدى البعض إلى معيار المنفعة العامة والموضوعية في الحكم فهي تكون قد ابتعدت، بالمعنى الدقيق للكلمة، عن المنطلقات الحسيّة. فالفردي والجزئي والخاص والذاتي هو المضمون الأخير للحسيّة.

وفي القرن التاسع عشر، ورغم الاتجاه المعاكس القوي الذي بعثته نقدية كانط وعقلانية هيغل الشمولية، فإن الاتجاه الحسّي لم يضعف، بل وجد على الدوام في تحولات العلم والمجتمع والسياسة ما يدفع إليه ويعزز مطالبه المعرفية والتاريخية. غير أن الاتجاه غدا أكثر تعقيداً وتركيباً وأقل اتصالاً بالحسّية اليومية العامية المشتركة والتي كانت مرجع تجريبية وحسّية عصر النهضة. وهكذا اتجهت الحسّية وجهة مادية ميكانيكية، مع هولباخ وفيورباخ وداروين، ومادية ديالكتيكية، مع ماركس وانغلز؛ أو اجتماعية وضعية مع أوغست كونت وآخرين؛ أو انتهت إلى شكل جديد من الفلسفة اللغوية التي رأت أن المعرفة تدور على ألفاظ لا على أشياء، وأن واجب الفلسفة بالتالي، في تعبير راسل، هو تحليل كل المفاهيم في حدود اعتبارها معطيات مباشرة. هذا الاتجاه الأخير هو الذي نلحظه كذلك لدى جماعة ڤيينا التي أسسها موريتز شليك M Shelic 1882 - 1936 ومعه كارناب Carnap 1891 - 1970 وكارل بوبر Poper 1902-1952 ومن ثمة فيتغنشتاين L. Wittgenstein 1889-1951؛ أو في ذلك الشكل الذري **الصرف الذي انتهت إليه على يد العلماء - الفلاسفة أمثال أرنست ماخ 1838-1916. والحسّية أخيراً هي على صلة محددة بالبراغماتية Pragmatism والتي هي شكل من أشكال التجريبية الحديثة يتضمن عناصر تجريبية وحسية كثيرة.**

ولأن المجال لا يتسع لأعمال أولئك جميعاً، فسنكتفي بإلقاء بعض الضوء على حسّية أرنست ماخ، لما فيها من عناصر ونَزْعات حسّية ربما كانت الأكثر مغالاة وتطرفاً بين جميع المحاولات الحسّية الهامة. ينطلق ماخ من خبرته العملية الواسعة كباحث في الفيزياء ومن معرفته النظرية العالية كأستاذ للرياضيات، في ڤيينا وبراغ وغيرهما، إلى صياغة موقف حسّي علمي بالغ الدقة والذي يمكن اعتباره منتهى ما يمكن أن تصل إليه الحسّية في فلسفة العلم وفي الفلسفة عموماً، أو بتعبير أحد نقّاد ماخ: «هي محاولة جريئة لتطبيق تجريبية قصوى في العلم بطريقة كاملة ومنظمة». يشارك ماخ تجريبيو عصر النهضة افتراضهم أن الاحساسات هي مواد المعرفة وأن هذه الإحساسات هي ذرات جزئية. إلا أنه يبدو أكثر راديكالية من هؤلاء في تطبيق هذا المبدأ وفي استخراج أقصى نتائجه. يقول ماخ في **تحليل الإحساسات** الصادر سنة 1906 (والمنقول إلى الانكليزية سنة 1904): «كل مقدمات العلم، كما كل نتائجه، هي في النهاية، وبدون أي استثناء، بيانات بتلك الذرات ووصف للعلاقات القائمة بينها». أما المادة التي تملأ العالم موضوع المعرفة فهي ليست جوهراً أو ماهيات، بل عناصر أولية Elements تجتمع فتكون أشياء؛ وهذه العناصر ليست إلا إحساسات. «العناصر هي إحساسات». الإحساسات، حسب ماخ، ليست صور الأشياء وإنما هي مادة الأشياء وطبيعتها: تراكيب العناصر (أي تراكيب الاحساسات) هي التي تصنع الأشياء». مادة العالم إذن ليست جواهر ولا ماهيات وإنما هي كتلة الاحساسات: «بالنسبة إلينا الألوان، الأصوات، الأمكنة، الأزمنة... هي مؤقتاً العناصر الأخيرة المطلقة... وفي هذا يقوم كل تفسير حقيقي للواقع». ووفقاً لهذا التصور للوجود تغدو المعرفة من نوع الوجود نفسه وليست مغايرة له. يتبنى ماخ نظرية المعرفة هذه مستنداً كلياً إلى الحس والاحساس وإلى الحد الذي تصبح المعرفة معه مجرد امتداد للاحساس أو الاحساس نفسه في صيغة جديدة. المعرفة إذن ليست مغايرة للطبيعة وإنما هي جزء منها وامتداد لها: «المعرفة... هي ناتج الطبيعة العضوية». المعرفة إذن تخلو من كل إضافة عقلية بل من كل عنصر غير حسّي. ووفقاً لهذا الخط من التفكير يصطنع ماخ تصوراً للوجود والمعرفة يبدو في مقدماته وأجزائه ونهاياته تصوراً حسياً صرفاً؛ إلا أننا لن نتطرق إلى تفاصيل هذا التصور وسنتفق فقط على موقفه من المعرفة العلمية والعلم وكيفية تفسيره لهما تفسيراً حسياً خالصاً. فإذا كانت الاحساسات، حسب ماخ، هي وقائع العالم (الخارجي والداخلي) غدا العلم مجرد وصف للاحساسات: «مهمة العلم هي إيضاح العلاقات بين تلك العناصر»، وإيضاح العلاقات ذاك لا يعني سوى الوصف الدقيق الأمين: «هدف العلم هو الوصف الدقيق التام الكامل للوقائع» أو بشكل أدق: «إيضاح الاختلافات والتشابهات بين العناصر». والقوانين العلمية بالتالي لا تضيف أي شيء جديد إلى التجربة، هي مجرد انتقاء من التجربة الحسّية والإشارة إليها: «القوانين والنظريات العلمية لا تضيف شيئاً غير موجود في التجربة من الوهلة الأولى، ودورها هو مجرد الانتقاء والإشارة إليها؛ هي لا تستنتج عالماً مطلقاً، وإنما تنتقي من التجربة المعاني الحياتية الأكثر أهمية وتصنفهم كي يغدو ممكناً توقع حدوثها، وتجنب آثارها الخطرة أو الإفادة من ميزاتها البيولوجية النافعة». والأفكار التي نشكلها من التجربة ليست إلا أفكاراً في التجربة أو أفكاراً - عناصر حسب تعبير ماخ: «يقوم هدف العلم في ملاءمة الفكر مع حقل من الخبرة المحددة. أما نتائج هذه الملاءمة فتكون أفكاراً - عناصر، قادرة على تمثيل الحقل المذكور بكامله». الفرضيات والنظريات والقوانين العلمية تتبع إذن، وعلى نحو آلي المعطيات والوقائع؛ هي مجرد وصف لها.

وعلى ذلك فهذه الفرضيات ليست أهدافاً بذاتها، حسب ماخ، وإنما هي أدوات لاستخراج المزيد من المشاهدات والملاحظات. وينتهي ماخ إلى مثل ما انتهى إليه هيوم من نفي لكل جوهر وماهية وكلية، بل وإلى نفي ما نعتقده من وجود للأنا ووحدتها، بينما هي في حقيقة الأمر مجموع عناصر أو ذرات: «الحقيقة الأولى ليست الأنا Ego بل العناصر (الاحساسات)... فالعناصر هي التي تشكّل الأنا... فالأنا فكرة يجب أن تحذف جانباً... ولن تلقى بالتالي أية أهمية أو قيمة». إلا أن ماخ لا ينتهي كما هيوم إلى الشك المطلق، بل هو يفسح في المجال أمام اليقين طالما نحن في إطار اللوائح والجداول والبيانات الجزئية الدقيقة. ولعل بعض سبب هذا التحول هو ذلك اليقين العلمي الذي خبره ماخ في ملاحظاته وتجاربه ووقائعه العملية والتي بدت كافية لدفع شكوك هيوم.

هي ذي بعض تحولات الحسيّة وتدرجها بين الاعتدال والمغالاة وصولاً إلى ذروة استخدامها للمعيار الحسيّ الصرف.

٧ ـ خاتمة:

شكّلت الحسيّة باستمرار اتجاهاً بارزاً في تاريخ المذاهب الفلسفية، وكان لها دوماً أنصارها وخصومها، إلا أن هؤلاء يتفقون على تقدير الدور الخاص الذي مثّله الحسيّة في تاريخ المعرفة والأفكار. وبعض أهمية هذا المذهب يعود في جزء منها إلى القربى الدائمة التي جمعت الحسيّة إلى المعرفة اليومية المشتركة لدى الناس العاديين، وهذا تجديد بدأ مثيراً في مراحل مختلفة من التاريخ. وجزء آخر من أهمية الحسية يعود إلى أنها شكّلت محوراً حاسماً في تفسير المعرفة فكانت أقرب إلى الوقائع منها إلى الأفكار وإلى المادة منها إلى العقل والروح؛ وغدت بالتالي حافزاً إيجابياً في سياق تشكيل المعرفة والعلم بالذات. وجزء أخير من أهمية الحسيّة إنما يعود، في هذه العجالة، إلى غناها وتركيبها الداخلي إلى الحد الذي يضعها في منتصف الطريق بين المادية الكاملة والمثالية الكاملة. فإذا اعتبرت إحساساتها انعكاساً لوقائع خارجية موضوعية قادت إلى مادية كاملة بشكليها الميكانيكي (هولباخ، فيورباخ) أو الديالكتيكي (ماركس، وانغلز). وإذا اعتبرت إحساساتها صوراً ذاتية لا موضوع خارجي لها، قادت إلى مثالية ذاتية كاملة (بركلي، هيوم).

إلا أن الأهمية العالية التي تمتلكها الحسيّة لا تعفيها من الإشكالات والصعوبات، والتي سوف نتوقف فقط أمام إحداها. فالحسيّة إذا أخذت في شكلها الأخير، وهو حدّها الأكثر دقة، تبعث جملة شكوك عميقة في مصداقية معرفتنا، وفي مستقبل العلم والمعرفة عموماً. فالتطبيق الدقيق للمعيار الحسيّ لا ينتج إلا معارف، أو صوراً، فردية جزئية حسية ومباشرة. ووفق المعيار الحسي، أيضاً، فإن هذه الصور لا تسمح باستنتاج ما هو أبعد منها، أي لا تسمح بافتراض وجود أشياء خارجية مستقلة مقابلة لإحساساتنا. وهذا بالضبط هو مضمون دعوى الذاتيين: «تدعي الذاتية **Subjectivism** أن كل ما يمكننا معرفته على أساس الإدراك الحسيّ هي الأفكار فقط، المضمون المباشر لوعينا؛ ومن هذه الأفكار لا يمكننا أن نستدل على أي شيء أبعد منها». إن الأخذ الدقيق بالحسيّة الكاملة يقود حتماً إلى لا أدرية تامة شبيهة بتلك التي بلغها هيوم والتي يحدّثنا عنها: «يمكن للمرء أن يسأل عما إذا كانت إدراكات الحواس ناتجة من أشياء خارجية تشبهها؟ ما الذي يقرر الإجابة على هذا السؤال؟ التجربة بالتأكيد، كما كل الأسئلة الأخرى المشابهة؛ لكن التجربة هنا في صمت. فالعقل لا يملك مباشرة إلا إدراكاته المباشرة ولا يمكنه أن يصل إلى أية علاقة لها بالأشياء. إن افتراض علاقة كهذه هو أمر لا أساس منطقي له على الإطلاق». هذه القطيعة التي تثيرها الحسية الكاملة (ومن بعدها المثالية الذاتية ونظريات أخرى) بين الإحساسات والأفكار من جهة والأشياء من جهة أخرى، تلغي بالمعنى الحقيقي للكلمة أية إمكانية لقيام معرفة علمية أو علم (بكل ما فيها من استقراء وتوقعات وفرضيات). كما أن هذه النتائج والشكوك تثير سلسلة أخرى من الاعتراضات التي تدفع دعاوى الحسيّة الكاملة من موقع الدفاع عن المعرفة الإنسانية وموضوعيتها ـ أي تحت الشعار نفسه الذي رفعته الحسيّة ضد مذاهب العقلانيين والمثاليين منهم بالذات.

الخلاف مع الحسيّة، إذن لايعود إطلاقاً إلى اعتبارها التجربة الحسيّة مصدراً للمعرفة وشرطاً لها. فهي إلى هذا الحد مقبولة عموماً، وبخاصة عند أرسطو. بل إنها مقبولة لدى كانط نفسه الذي يفتتح مقدمة الطبعة الثانية من **نقد العقل الخالص** بالقول: «أما أن معرفتنا تبدأ بالتجربة، فهذا أمر لا شك فيه... لكن اذا كانت كل معرفتنا تبدأ بالتجربة، فهذا لا يدل على أنها كلها مستمدة من التجربة» إلا أن ما بدا مقبولاً في الحسيّة المعتدلة، غدا نافراً متطرفاً غير واقعي وغير مقبول في الحسيّة القصوى الكاملة.

تقوم أزمة الحسية، في الحقيقة، حين تتخلى عن اعتدالها وتحاول أن تكون تامة وكاملة، فتضحي برصيدها الواقعي على

مذبح التماسك المنطقي وكمال المذهب؛ وتبني في النهاية مذهباً فلسفياً تاماً، ولكن دون التفات إلى مدى واقعيته، بالمعيار العام المشترك. وهذه ليست أزمة الحسيّة الكاملة وحدها، وإنما هي أزمة كل المذاهب التامة الكبرى.

مصادر ومراجع

- افلاطون، محاورة ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا. ت.
- الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس، دار مجلة شعر، بيروت، 1961.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، مصر، 1962.
- Alexander, P., *Sensationalism and scientific explanation*, Routledge and Kegam Paul, London, 1963.
- Bereklcy, G. *3 dialogous*. Selections from British Empirical Philosophers, Routledge, London, 1952.
- *Britanica Ency*. Vol. IX., 15th ed., 1982.
- Joad. C.E.M. *An Introduction To Modern philosophy*, Clarendon press, Oxford, 1964.
- Graeser, A., «On Aristotle's Framework of sensibilia» *Aristotle on Mind and Senses, 7 Th Symposium Aristotelicum*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*.
- ———, *A Treatizw Concerning Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1896.
- *On Human Nature and Understanding*, Collier Books, N. Y., London, 1967.
- Kant, E., *Critique of Pure Reason*, Tr. by N. K. Smith, St. Martin Press, New York, 1965.
- Kowlaski, Lazek, *Positivist Philosophy*, 3 d. ed. Tr. by N. Guterman, Pelican, England, 1972.
- Locke., J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, Book II. 1924,
- Mach, E., *Popular Scientific Lectures*, 3d ed., Tr. by Mc Cormack, Open Court, Chicago, 1898.
  ——, *The Analysis of Sensations*, Tr. by Williams, Open Court, London, 1914.
- Mandel, Baum, *Philosophy, Science and Sense Perception*, John Hopkind Press, Baltimore, 1964.
- Ross, Sir David, *Plato's Theory of Ideas*, 2d. ed. Clarendon Press, Oxford, 1961.

محمد شيا

الحسيدية

Hassidism
Hassidisme
Chassidischen

الحسيدية اسم اطلق على تيارين صوفيين يهوديين. الأول حصل خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والثاني حصل في بولونيا خلال القرن التاسع عشر. وربما كانت الحسيدية انبثاق وتطوير للقبالة (غنوص اليهود وتصوفهم). والقبالة من فعل قَبِلَ (تلقى، تقبل) تشكل في تاريخ اليهودية التيار العميق والسري الذي يكمل دون تعارض أو تناقض التعليم «البيبلي» (من Bible) والتلمودي. إن التعاليم الصوفية الاسرائيلية تتجلى في التاريخ الأدبي اليهودي في كتب غِفْلٍ من أسماء المؤلفين ذات رؤى خلوٍ من أية قيامية (مثل كتاب اينوك Enoch) المحفوظ في صيغته الحبشية الأثيوبية، ومثل الكتاب الرابع من كتب اسدراس Esdras. وأقدم أدب تفسيري ميسدراشي **Misdrachi**)يدل على آثار ملحوظة لتعليم خاص ومحصور ببعض الأشخاص. إن الأديرة الاسينية (نسبة الى فرقة يهودية، القرن الثاني قبل المسيح، متصوفة تعيش عيشة تعبدية جماعية) كانت المراكز الحية التي تعلم وتنقل هذا التعليم أيضاً. وكان ذلك يتم بصورة شفهية في باديء الأمر، حاله كحال تعلم التلمود، قبل تدوينه، ولكن انطلاقاً من القرن الأول قبل المسيح بدأت الكتابة والتدوين.

ولكن منذ حقبة الهيكل الثاني أخذت أوساط اليهود الغربيين تتناقل تعليماً باطنياً حول الخلق وحول الفصل الأول من حزقيل: «رؤيا أو ظهور عرش الله Merkaba». وهذا التعليم الباطني كان معروفاً لدى أسياد الميشنا (الشريعة غير المكتوبة حتى السنة 200 بعد المسيح). ولكن المؤلفين الصوفيين في هذه الحقبة كانوا مجهولين لحرصهم على التخفي.

ويوجد في التعاليم المنقولة عنهم موضوعات تتعلق بتركيب الكون وبالآخرة وبالتصوف، وتتمحور حول المعرفة وتأمل أسرار الله وعرشه، والعرش هو مكان المجد الإلهي. وهو غاية المسيرة الصوفية، عبر الهيكالوت **Hekhalot**.

ويوجد أدب غزير، في معظمه غير منشور، يصف الرحلة الصوفية لأولئك المتبدلين، Les yordés Merkaba الغارقين في تأمل المركبة. من هذه الكتب نذكر: **المساكن الكبرى** he-kalot Guedolot و**المساكن الصغرى**، والكتاب الثالث لأنوك Enoch، وميسدراش قصة **الشهداء العشرة**، **وألغِبْاء الرباني** (الراهب) عقيبة. وهذه الكتب صدرت عن أخويات صوفية لا يتم الدخول اليها الا بالتنشئة بعد فترة تدريب وابتداء. ويعطي المبتدىء بالترهب تعليماً روحياً لتأمين تنقيته، ودخوله الى الحياة التأملية، وصعوده عبر المراتب السبع السماوية حتى يصل الى منبع كل خلاص، الى الله في سمو جلاله.

ورؤية مجد جلاله تمجد بأشعار ما يزال بعضها الى اليوم يشكل قسماً من الترانيم الطقوسية، كما يمجد بلغة سرية

shiurkoma تحد قياس الجسد الصوفي لله. وهذه الأفكار موجودة في النصوص الأولى من كتاب الهيكالوت Hekhalot وتشكل اللغة الأولى الأعمق في تصوف اسرائيل.

كتاب الخلق أو سفر تيسيرا ـ هذا الكتاب لا يحتوي أكثر من 1600 كلمة. وهو يرد الى القرن الثالث أو الرابع (سكولم Scholem وفاجدا Vajda). وكان له أثر غريب على التصوف وعلى ميتافيزيقا في اليهودية. وظلَّ يؤول ويعلم باستمرار حتى القرن الثامن عشر. إنه مرشد النفوس نحو مشاهدة المركبة (العرش). ونشكونية (نشأة الكون) وكوزمولوجيته (علم الكون) اصبحتا من العلوم الكلاسيكية: إن العناصر العشرة في الكون تتألف من الأعداد العشرة (سفيروت) ومن الأثني والعشرين حرفاً في الألفباء العبرية. وكلها تشكل الدروب الاثني والثلاثين السرية للحكمة، كما تشكل المصدر الحي لكل الواقع، وبدايتها في نهايتها ونهايتها في بدايتها كاللهب بالنسبة الى الجمرة. وعملت مؤلفات عدة: مثل سيف موسى و الغناء الرباني عقيبة، و الاستعمال الصوفي للمزامير، على اشاعة الاتحاد الصوفي وتحققه في اسرائيل.

وظلت التوبة والطهارة والصلاة، والالتزام المخلص لتعاليم الكنيس هي السبيل للوصول الى سر مشاهدة الله.

ويصف سفريتسيرا أصل وعلاقة السفيروت العشرة بالله. فالأربعة الأوَلُ تشكل تسلسلاً انبثاقياً. والستة الأخيرة ترتبط بابعاد الكون والمعبد السماوي أو قدس الأقداس. ويستخدم الله العناصر الثلاثة الهواء والنار والماء لخلق عالم ما فوق الطبيعة.

وعالم الأرض يولد بفعل الاثني وعشرين حرفاً أساسياً، في الهواء ـ وهكذا تخلق الكلمة الكون من العدم. والأحرف ألف (الهواء) وميم (الماء) وشين (النار) تعبر عن توازن الاجرام والبراءة على محور الحقيقة...

وعرف سفريتسيرا، حول الباطنية اليهودية، نجاحاً باهراً. ويشير الأدب العبري الى عنصر الشعوذة في موضوع المركبة، أو يفسره بالمعنى التيولوجي الصوفي: إن مراحل صعود النفس عبر السماوات السبع الى عرش المجد ترتبط بدرجات الطهارة والكمال النفساني الى أن يتسنى بلوغ المشاهدة الغبطوية.

بعد هذا التمهيد الذي يعطي صورة مشاغل الفكر الصوفي اليهودي نعرض موضوع الحسيدية، التي توصف أحياناً بأنها القبالة العملية التطبيقية، ضمن ثلاثة عناوين هي:

1 ـ الحسيدية في القرون الوسطى

2 ـ بدايات الحسيدية الحديثة: اسحاق لوريا والحسيدية البولونية.

3 ـ الحسيدية الحديثة.

4 ـ الخلاصة.

1 ـ الحسيدية في القرون الوسطى:

اتجه عصر الغاونيم Gaonim، في بابل، الذي خلف عصر **التلمود**، الى الورع التأملي المقرون بالتقشف والصيام والتعفف وتعذيب النفس من أجل الصعود في الفضاء السماوي سعياً وراء المركبة أو العرش. في هذه الحقبة كان يوجد عدد من المتحمسين الذين ظنوا أنهم يستطيعون إبعاد الأمراض، واسكات العواصف وتسكين وتدجين الحيوانات المفترسة.

هذه الحالة الصوفية، ذات المظهر التقهقري، التي تختلف عن الحالة الصوفية التي كانت سائدة في الحقبة التلمودية، المطبوعة بالمنحى الميتافيزيقي، سوف تزدهر في ألمانيا، تحت ذات المظهر، أي بشكل ورع وتقشف وسحر عملي تطبيقي.

لقد كان اليهود مقيمين في المانيا منذ قرون، خاصة على ضفاف نهر الرين وفي فرانكوني. وتميزت فيهم عائلة آل كالوني Kalonymides التي أتت من ايطاليا الى هذه البلاد، بعلماء في **التلمود**، ثم بقباليين مثل صموئيل الحسيدي (الورع، التقي) وابنه يهوداها حسيد من راتيسبون، وتلميذ هذا الأخير اليعازار بن يهودا، من ورمس Worms، والمشهور باسم روكح أو الصيدلي العطار. والأبرز كان أبراها الكولوني نسبة الى كولونيا.

وكان يهودا الحسيدي موضوع عدة أساطير أو خوارق. واليه ينسب سفر الحسيديين أو سفر الأتقياء.

يقول Bears ان الرباني يهودا هاحسيد يشبه سان فرانسوا داسيز 1182-1226 من حيث موقعه التاريخي بين الفلسفة والحسيدية. (لقد وجدت كلمة حسيد لأول مرة في **المزامير**، ثم في أيام المكابيين القرن الثاني قبل المسيح حين قاوم اليهود الأتقياء (حاسيديم) الحركة الهيلينية (راجع، هنري سيروبا، الاسينين Esséniens وهي فرقة يهودية من القرن الثاني قبل المسيح حتى القرن الأول وبعده. كان أعضاؤها يعيشون عيشة تقشف جماعية).

ولكن النزعة نحو الورع والتقوى، في القرون الوسطى، تعزى بدون شك، عند اليهود، الى الأثر الموجع الذي تركته في نفس اليهود اضطهادات الصليبيين.

إن الحسيدية، بموقفها الصوفي في الصلاة والدعاء حيث

تمتزج الحروف بمعاني اسم الله، تتوق الى الله. وقبلُ، من أجل اكتشاف أسرار السماء حاول معتنقو هذه العقيدة السرية التقرب من الله عن طريق الوجد والكشف l'extase et la vision. من هنا أصل الاتحاد بالله (Debikut) الذي سوف ينوجد في الحسيدية الحديثة.

الشيء المهم في نظر الصوفيين اليهود، في محاولتهم الاتحاد بالله، هو التوصل الى الوحدة الآلهية حدسياً وبديهياً yehud. وقد اهتم العديد من التلموديين والتوصافيين Tosafistes (وهي مدرسة الذمّيين (Casuistes) التلموديين في ألمانيا وفي فرنسا الشمالية في القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر) بالفكرة الصوفية وبخاصة بالمركبة وحتى بالمشاهدة Shiurkoma. ويرى سكولم أن أحد كبار معلمي هذه المدرسة الذِمّية، كان اسحاق دي رامبير الذي كان يعتبر من أصحاب المشاهدة. وقد مارس تلميذه عزرا دي مون كونتور الملقب بالنبي، صوفية المركبة. وكان «صعوده نحو السماء» عدة مرات قد شوهد، على ما يبدو، من قبل عدة شهود، واعتبر حاصلاً حقاً وقيل انه كان يفعل الخوارق ويحدث المعاجز.

في هذه الحقبة ظهر عنصر القبالة العلمية، خاصة في قوتها السحرية. في كتابات اليعازار دي ورمس، وهو أخلص تلميذ ليهودا الحسيدي. والى جانب الخطابات حول الحسيدوت Hashidut توجد كتب حول القوة السحرية وحول فعالية الأسماء السرية للألوهية. هنا يمكن استقاء أقدم الوصفات للمنتقم، الغولم Golem، وذلك بواسطة مزيج من الأحرف والتطبيقات السحرية. وخلق المنتقم الغولم في نظر سكولم، كان تجربة عظيمة، جربها الصوفي المنغمس في أسرار التركيبات الالفبائية المعروضة في سفر يتسيرا Yetsira. وفيما بعد فقط نُسِجَ حول المنتقم أسطورة بأكملها تُعْنَى بوجوده السابق على الوجدان الانتشائي الشطحي. ومهما يكن من أمر، فإن خلق الإنسان القزم Homuneulus السحري ينحو تماماً منحى القبالة العملية.

لقد تسرب السحر حتى الى تصوف الصلاة وبحسب جاكوب بن آشر J.b.Asher الذي انتقل من المانيا الى اسبانيا، كان الحسيديون الألمان، يحسبون كل كلمة في أدعيتهم وتبريكاتهم وأناشيدهم، بحساب الجماتريا Guematria. وعلى كل أن هذا التصوف في الدعاء ليس له أية علاقة بالصلاة العفوية التي يقوم بها أي انسان تقي. فالصلاة الأخيرة منشأ الطقوس الكلاسيكية التي حددها في معظمها التراث.

إن الجمتريا حساب الأحرف والنوتاريكون التأريخ بالأحرف والتيمورا الترحيل والنقل أمنت غلبة البحث الصوفي في الأدب الحسيدي في ألمانيا أي أنها غلبت القبالة التطبيقية (السحرية) على القبالة النظرية الصوفية. وقد أثر هذا المنحى الحسيدي بصورة خاصة في يعقوب بن يعقوب بن كوهن وفي ابراهام بولافيا. ولعبت تقنية التأمل والبحث النظريين دوراً ثانوياً بخلال القرن الثالث عشر والرابع عشر في كتابات القبالة الكلاسيكية. وبرأينا أن هذا الاتجاه التصوفي العملي السحري والقريب من الشعوذة متأثر جداً بحالة التصوف الاسلامي الذي عبر عنه، في ذلك القرن بالذات، أفضل تعبير، جلال الدين الرومي 1207-1273 من مدرسة نجم الدين كبرى 1145-1226 المتصوف الشهير.

ولكن اليعازار الورمي نسبة الى ورمس Wormes في المانيا الرينانية في تفسيره الكبير حول الأوعية لم يشر أبداً الى التصوف النظري. واكتفى فقط بالاشارة الى الكافانا Kavana أو العزم والى التأمل، وهي من مفاهيم القبالة الاسبانية.

إن الصفة الغالبة في أسرار الصلاة مشتقة من جملة سنن تعود في الأصل الى القبالة التي كانت معروفة في ايطاليا والتي نقلها الى المانيا آل كالوني Les Kalonymides الذين أخذوها عن هارون البغدادي. وهذا التسلسل يؤيد القول بتأثر الحسيدية بحالة التصوف الاسلامي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين.

لقد تأرجحت الحسيدية الألمانية بين تيارين: التيار الأول ويقود الى القول بالحلولية: أي المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد وبأن الكون المادي والانسان ليسا الا مظاهر للذات الإلهية. وهذا التصوف يقول بالحضور الالهي في كل شيء مخلوق. والتيار الثاني يُعْنى بتأثير ثم بتحسين علم اللاهوت، تيولوجيا، السائدة والتي قال بها سعديا غون Saadia Gaon.

يقول اليعازار الورمي de Worms إن الله أقرب الى الكون والى الانسان مما هي النفس بالنسبة الى الجسد. وعقيدته التي قبل بها الحسيديون فيها مشابهات مع عقيدة القديس أوغسطين 354-430 الذي آمن به المتصوفون المسيحيون في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وقد قال هذا القديس إن الله قريب جداً من كل فرد من مخلوقاته. الا أن موييزدي تاكو، تلميذ يهودا الحسيدي أعرب عن خشيته من موضوع العنصر الحلولي الذي دخل في مفهوم الالوهية والذي يُعتبر في نظره اخذاً من الوثنية. وبالواقع أن نشيد الاتحاد، وهو نشيد وضعه تلاميذ يهودا الحسيدي بتأثير من سعديا: «كل شيء فيك،

وأنت الكل. إنك تملأ كل شيء وأنت تقبضه وتحضنه . . »
وفيه تتجلى الحلولية واضحة ـ وقد لقي معارضة من الرباني سالومون لوريا في القرن السادس عشر ومن الرباني ايلي دي فيلنا (المشهور بغون) في القرن الثامن عشر.

والأمر الذي يميز، بوجه عام، تيوصوفية (نظرية اشراقية دينية موضوعها الاتحاد بالرب) الحسيدية الألمانية، هو قولها بالغابود Gabod أو المجد الإلهي، وفكرة الطفل المقدس على العرش وقداسة الجلال الإلهي.

إن مجد الله غابود هو مظهر الله المكشوف للانسان. إنه بالنسبة الى الحسيديين المخلوق الأول وليس الخالق. وهذه الفكرة جاءت من سعديا الذي يرى أن الله مطلق لا نهائي غير معروف وهو يُحْدِثُ، يخلق، المجد بشكل «نورٍ مخلوقٍ أول قبل كل المخلوقات». هذا المجد غابود هو الشكينا التي تتماهى بحسب تفسير سفر يتسيرا مع الروح القدس.

إن فكرة الطفل المقدس الذي يظهر فوق عرش المركبة غير مذكور عند سعديا. ولكنه مذكور في بعض الكتب الموضوعة حول المركبة والمعروفة لدى الحسيديين. نعلم أن حزقيل يتكلم عن جيش من الأطفال المقدسين. وفكرة الملاك ربما تعود الى اشارة في مقطع وحيد عند هذا النبي 4510 وهو: «وعندها ارتفع مجد الله فوق الطفل المقدس».

والرمز الثالث التيوصوفي يعود في أصله الى أوساط الحسيديين.

إن كتاباتهم تحيل باستمرار الى قدسية الله والى جلاله التي يسمونها أيضاً ملكوته. إن الأمر لا يتعلق هنا بصفات الله بل باقنوم (مخلوق واجب الوجود بذاته) مخلوق من جلاله. إن «القداسة هي حضور الله الخفي في كل مكان وهي أيضاً المجد بدون شكل».

وهناك عنصر آخر ميتافيزيقي، مأخوذ من كتابات اليهود الاسبان، ومعزو الى الأفلاطونية الحديثة، سوف يندمج في العقيدة الحسيدية الألمانية الى جانب الصوفية المثول أو الحضور الدائم، وفي كل مكان، المعزوة الى سعديا، تحت المظهر التيولوجي اللاهوتي أو الغنوصي.

وبحسب عقيدة النماذج الأصلية Les Archétypes التي جهلها أو تجاهلها سعديا، والتي برزت في مؤلفات اليعازر الورمي حول علم الروح، إن لكل شكل بشري، وحتى الكائنات الجامدة، كالحجر والخشب والأشكال الأخرى الدنيا، نموذجه الأصلي دموت Demuth. وهنا نتذكر حالاً الأفكار الأفلوطينية، وأيضاً العقيدة التنجيمية التي تقول أن لكل مخلوق نجمته. إن النموذج، الالهي حتى، وغير المتجسد، هو المصدر العميق للنشاط الخفي للروح.

هذه الحسيدية الألمانية سوف يكون لها تأثير على الحسيدية الحديثة خصوصاً في موضوع الصدِّيق أو العادل إن هذه الحسيدية تختلف عن عقيدة القباليين الإسبان، الاتقياء أيضاً إنما الأكثر ميلاً الى التأمل الفلسفي. لقد تأثر الحسيديون الألمان بالوهم الميتولوجي المشرقي فتقبلوه وغاصوا فيه.

2 ـ بدايات الحسيدية:

أ ـ اسحاق لوريا:

لقد ارتدت توجهات القبالة طابعاً جديداً خصوصاً في دور الانسان وما يمكن أن يحققه على الصعيد الروحاني. هذه التوجهات الصوفية أثارتها هجرة اليهود الاسبان، أي الفرع الارستقراطي في اليهود، من اسبانيا، مطرودين بفعل اضطهاد محاكم التفتيش سنة 1492. وحلت الجاليات المطرودة من اسبانيا، في الأراضي المقدسة. وفيها لم يعد التصوف اليهودي محصوراً بقلة مميزة. إن الموت في المحرقة، محرقة محاكم التفتيش، والابعاد الجماعي والتيه عبر العالم تفتيشاً عن ملاذ، كل هذه المآسي أوحت بالعزلة الدينية وبالتوجه الى العناية الإلهية بدلاً من التعمق في التأمل الفلسفي.

لقد اتجهت القبالة بعد ذلك باتجاه الممارسة العملية وأصبحت في متناول الجماهير، خصوصاً بعد أن انتشرت الحسيدية في أوروبا الشرقية. وكان لظهور متصوف كشفي كبير لوريا تأثير بالغ على انتشار هذه العقيدة المتجددة.

وعزف الناس عن القبالة التأملية الفلسفية منصرفين الى ما يعزيهم في يأسهم بعد الذي أصاب اليهود في اسبانيا من حرق وتهجير ومصادرة أموال وبعد عملية الذبح التي قامت بها السلطات القيصرية في روسيا (هنري سيريويا H. Sérouya، **القبالة**، ص 90-91).

هل من سبيل للخلاص الا بالتوجه الى الله الرحيم؟ وقامت حركة لاهوتية صوفية تستمد ميتولوجيتها من الغنوص الوثني ومن التراث اليهودي العملي: فكانت الحسيدية المتأخرة بممارستها التطبيقية اليومية: التوبة، الاعتراف، الزهد، الصوم، الصلاة من أجل مجيء المخلص المنقذ.

إن توجه المتعبدين سوف ينصب على قهر الشر، عن طريق الكمال الروحي، وبجهد مصلح ومعوض معادل لجهد المخلص المسيح؟

لقد نزلت القبالة من السماء الى الأرض كما نزلت الفلسفة من الميتافيزيقا الى الفيزيقا.

وظهرت كتب أدب كثيرة حول هذه الحالة الجديدة، وكان الأبرز كتابات الرباني موسى بن يعقوب القرطبي R. Moise ben Jacob Cordvero وكتابات لوريا.

وتزعم كوردوفيرو ولوريا عقيدة صفد فيما يتعلق بتحديد القبالة، ومات الاثنان شابين؛ الأول في الثامنة والأربعين سنة 1570، والثاني أخذه الطاعون ابن ثمان وثلاثين سنة 1072. وكان تأثير لوريا على الحسيدية أبرز.

لوريا وعقيدته

تحدر اسحاق لوريا من عائلة يهودية المانية. وقد ولد في أورشليم سنة 1534 ونشأ في القاهرة. لم يترك لوريا أي كتاب بخط يده. وتعاليمه دونها تلاميذه. وأشهرهم حاييم فيتال من كالابريز. وكان فيتال مثل لوريا من أصحاب المشاهدة ومن صانعي الخوارق: «. . . إن لوريا كان يسمع همسات الأرواح في غليان الماء وتحرك الأشجار، وتلاعب اللهب. . .».

وتقوم عقيدة لوريا حول تأويله الشخصي لبعض المواضيع المطروقة قبله والتي وردت في مجموعة **الزوهار** الضخمة منها:

الزمزمة Zimzum القبض والتركيز). وفيها يقول لوريا أن الله لا يتمركز في نقطة واحدة. وحاول أن يبتعد عن الحلولية ولكنه وقع فيها عندما أعلن «أن الله اضطر أن يُخْلِي مكاناً ما من الكون وذلك بتخليه عن قسم من ذاته» (سيرويا، ص 99).

وفعل الخلق يقتضي الرجوع الى نقطة البداية، وعملية الخلق لا تقتضي انبثاقاً بل بالعكس انقباضاً انها أشبه بحركة الشهيق والزفير في الجسم البشري.

وبشأن الغربة أو الابتعاد أو المنفى يقول لوريا أن الله تراجع داخل ذاته. ويجب القول أن أساس فكرة لوريا يدور حول الغربة أو المنفى (غالوت). وقد لقيت فكرة المنفى قبولاً عند الأتقياء من جيل لوريا لأن فيها حل ملائم لحالة الألم الجسدي والنفسي الذي كان الشعب يعاني منها.

تكسير الآنية

وعن تكسير الآنية أو تحطم الأوعية. إن الممالك الصارمة التي لا تأبه بالشفقة سوف تحطم نفسها بعنفها. لأن العالم لا يمكن أن يعيش الا بالتوافق أي الميزان. والموت الصوفي للممالك يؤدي الى ولادة صوفية جديدة ونقية، أي لأوعية جديدة بدل الأوعية المحطمة والمتكسرة.

آدم القديم

الآن وقد تحطمت الأوعية سوف ينبثق نور جديد من المصدر الأصلي (الانصوف) اللانهائي.

إن قوى الحب الإلهي والرحمة الخالصة الموجودة في الصورة العليا سوف تتحول الى صور أرضية. وهذا لا يتفق مع روحانية القباليين التوحيديين.

التيكون أو الجهد الاصلاحي الناشط.

ان دور الانسان في اصلاح أمور الأرض رئيسي. انه يستطيع أن يؤثر في العملية النهائية. إن اليهودي الذي يتمسك بتعاليم التوراة وينفذها يستطيع أن يعجل في عملية اعادة كل الأنوار وكل الأجزاء التي سبق وتشتت وانعزلت. إن كل عمل من أعمال الانسان يرتد الى هذه المهمة الأخيرة التي حددها الله لعباده. ويرى لوريا بهذا المعنى أن ظهور المسيح ليس الا استكمالاً للعملية المستمرة عملية إعادة التكوين أو الانبعاث الاصلاحي أو التيكون. إن خلاص اسرائيل يعني خلاص العالم.

ويذكر هذا ببعض القواعد المسلم بها في التصوف الاسلامي من أن «الدين عبادة رجل» وإن عدم ظهور المهدي «المخلص والمنقذ» يعود الى قصور فينا. . .

الجلجل Gilgul. وتقوم عقيدة لوريا أيضاً على انتقال الأرواح أو هجرتها أو رحيلها. إن اللطيف (القرن 13 م). المتصوف القبالي رفض الجلجل باحتقار ولكن لوريا يرى في الارتحال أو الغالوت Galuth أو ارتحال الجسد مرحلة عليا من مراحل ارتحال النفس لأن الرحيل تكفير.

وفي القرآن ورد ما معناه:

إن كل انسان بحكم اتصاله بكل الناس فيه شيء من مثيله، بحيث أن كل فرد يرتكب خطيئة لا يحقر ذاته فقط بل يحقر أيضاً هذا القسم من ذاته الذي يعود الى الآخرين.

إن جذور أرواح البشر ممثلة بروح اسرائيل. والدعاء والتبتل يمكنان من التعجيل في الخلاص. هذه القبالة العملية سوف يكون لها انعكاس ضخم ومباشر على الحركة السَبَتية ثم على الحركة الحسيدية المتأخرة.

إن تفسير لوريا الصوفي للرحيل وللخلاص وقد أحدث أثراً عميقاً في الفكر الانفعالي لدى يهود تلك الحقبة، وبصورة خاصة في المثال الأسمى للمتقشف النازع الى الاصلاح الرسولي والى محو قذارة العالم ورد كل شيء الى الله.

ويضيف سكولم: «إن عمل الرجل التقي يمكن أن يحطم

الهجرة أو النفي لأمة اسرائيل وأن يحطم الهجرة الداخلية التي يضطرب فيها الخلق كلهم».

من الناحية الدينية الخالصة ركزت عقيدة لوريا على أهمية الانسان الذي باستطاعته، عن طريق ممارسة التقوى والتأمل أن يلطف حياته وأن يتحرر من المنفى خاصة بعد الكارثة بل الكوارث التي حلت باليهود في أوروبا. كما يستطيع أن يعجل في مجيء المسيح. إن هذا التصور للقبالة المحبب الى القلب يبدو في نظر الشعب أكثر أهمية من قبالة فلسفية نظرية. ولكن نظرية لوريا ترتكز بشكل أساسي على الخرافات والأساطير وعلى كل المبالغات السحرية التي تحتويها القبالة العلمية التي سوف تتجلى بشكل محسوس في الحركة السَبتِّية وفي حسيدية الصديقين العادلين.

ب ـ الحسيدية البولونية:

إن البذرة التي غرسها قباليو صفد ولَّدت في بولونيا حركة صوفية ذات غنىً نادر. فخلال حقبة من الزمن قصيرة نسبياً، وضمن فضاء جغرافي ضيق اغتنت اليهودية بسلسلة من القديسين والمتصوفين غرفوا من تفجر الأشكال الدينية المتحجرة، القوة الخلاقة لحركة أحيوها وأيقظوها. إن الحسيدية هي إذن الصيغة القصوى الدينية الأصيلة بالنسبة الى يهودية المهجر.

ومؤسس الحركة اسرائيل بعل شم توف 1700-1760 صاحب الاسم المقدس لم يشأ على الاطلاق تأسيس فرقة جديدة ولا تغييرات ارث اليهودية العقلانية. إن قوة الحركة ترتكز على ترقية الانجاز الداخلي للتعاليم الروحية التي تعمل الأديان على تعليمها، دون أن تعيشها بالضرورة. لقد التقى توف الله في عزلة جبال الكربات: لقد جعل من ميدزيبودز Miedzybodz مركز تعليمه، لقد كان حامل رسالة اتصال آلهية حقة. إن الصلاة والتأمل كانا مصدر نوره ومصدر إيمانه. لقد أثار الشعور العميق بحضور السيد في كل مخلوق ـ لأن الأرض ليست الا ظِلَّ جمال السماء ـ كما أشاع شعور التسليم المطلق، تسليم الانسان لله وللجار، في قلب تلاميذه كما أضرم فيهم نار تجديدٍ روحيٍ انتقل منتشراً في كل الطوائف اليهودية في أوروبة الشرقية.

وذعر الربانيون من هذه التدفقات الصوفية الحماسية التي ذكرتهم بهرطقات حديثة قام بها السبتي زيفي Zivi والسبتي جاكوب فرانك Jacob Frank فعارضوا الحسيدية معارضة شديدة.

وعانت الطوائف من جديد، من هذه التفرقة ومن هذه الانشقاق: فمن جهة كان الحسيديون مدفوعين بنزعة دينية قادتهم أحياناً الى حقائق واقعية أكيدة في الحياة الروحية، ومن جهة مقابلة كان هناك الميتناجديم Mitnagdim أو المعارضون الذين تمسكوا بالمبادىء العقلية الصارمة الواردة في التلمود. وكان غون Gaon فيلنا 1720-1797 أشهر ممثل لهذا التيار العقلاني الأخير، وبدت الحرب بين الفريقين لا ترحم في أكثر الأحيان.

ونظم الحسيديون أنفسهم ضمن طوائف تدين بالولاء لمعلم روحي لقبه الصديق أو العادل يُبَجَلُ كوسيط بين الله والانسان. وهو يقوم بالمعجزات والخوارق ويتلقى الاعترافات ويُوَجِّهُ روحانياً وكان الوعظ الحسيدي يركز على حياة المؤمن الذاتية الداخلية:

إن التقشف الواعي والمرح يجب أن يطهر النفس، وأن يعطيها التجرد والانسلاخ (هيتبا شتوت) والخشوع (آنافاً) الضروري لصلاة القلب، والتركيز (كوانا) والعباد (آبودا) والى اشتعال الحب (هيتلاهافوت) وأخيراً الى الخوارق والى تمام الاتحاد (دبكوت). وقامت مدارس عديدة تعدل وتغير الى ما لا حد له في صياغة تعاليم بال شم: نذكر منهم أسماء جاكوب جوزيف من بولنا، ودوق بير من مزرتيز، وليفي اسحاق من بردتيشف وشنيور زالمان من لياوي، ومناحيم مندل من فيتيسك، وناحمان برتيزلوف، الخ.

ولم تخلص بعض المؤلفات الحسيدية من نوع من الحيلولة (تاينا)، فيها يبدو الكون المادي والانسان من مظاهر الذات الإلهية.

إن العيش بين الناس وبالوقت ذاته التفرد بالله داخل المطلق، مطلق الحب والحياة والنور: كل ذلك غاية هذه الثورة الروحية التي تميزت بالحماس الديني الجماعي الذي أذكته، عن طريق التحميس وعن طريق القدرة، عظمة الصديقين والربانيين الخارقين الذين كانوا أحياناً أسياداً روحيين بحق. إن روحانية الحسيدية أشاعت في أوروبا مواضيع القبالة الأساسية وذلك بفضل تأويلها تأويلاً يقصد به جعلها في متناول الجماهير التقية.

واعتمدت الحركة طقوس لوريا. فاقترنت صلاة الحسيدي بنوع من الرقص المقدس يناغم فيه الجسد الروح لكي يستعيد فداء وخلاص اسرائيل المرتبط بالخلاص الشامل.

وقام أدب غزير وأصيل، عالي العبر والمعاني، يحتفظ بذكرى أعمال وتعاليم احدى المدارس الأكثر حيوية في يهودية المنفى.

3 ـ الحسيدية الحديثة :

لقد ازدهرت الحركة الصوفية الشعبية المسهاة بالحسيدية، في بولونيا، وفي أوكرانيا من روسيا في القرن الثامن عشر. وهي تختلف عن الحسيدية اليهودية الألمانية التي انتشرت في القرون الوسطى، وإن كانت تشبهها بالعجائب التي كان ينفذها معتنقوها خاصة بعد الاضطهاد الرهيب الذي أطلق عليه اسم اضطهاد شميلنتزكي Chmielnitzky.

كان منفذو هذه الخوارق يزعمون أنهم قادرون، عن طريق استعمال اسم الله على تحقيق العجائب والغرائب. ولذا لقبوا أسياد الاسم Baal Chem. ويذكر منهم، على سبيل المثال، حاييم بن صموئيل فالك 1782-1708 Haim ben Samuel Falk من أصل بولوني، وقد أنقذ من الحريق، حسب ما ذكر مولر Muller كنسياً يهودياً كبيراً، كما نجا هو بنفسه من الحرق في وستفاليا بواسطة سحره، وفي لندن أيضاً، حيث أقام سنة 1742، وحيث تعرف على كبار من الماسونيين، من بينهم دوق دورليان 1747-1793.

وهذه الحركة الحسيدية الجديدة المستوحاة من روحية عصرية أسسها اسرائيل بن اليزر شم تو المُكنّى بالرباني بخت R. Becht، والمولود سنة 1700 في أوكوب Okup في أوكرانيا الروسية. وعمل كمساعد معلم مدرسة للأولاد وهو ابن اثني عشر عاماً.

يقول مارتن بوبر Martin Buber، المتخصص في الحسيدية، أن بخت استطاع أن يجعل هؤلاء الأولاد أقوياء وسعداء، حينما كان يعود بهم الى بيوتهم حاملين الأغصان الخضراء والأزهار وهم يغنون بين الحقول والغابات. كان مجهولاً غير ذي أهمية، وكان صهره المثقف غرشون كوتوفر دي برودوي يَعْتَبِرُ بخت فظاً جاهلاً. وقام بخت في حياته بأعمال متواضعة، مثل خدمته في فندق أو إدارته. ولكنه لم ينقطع عن العيش وسط الغابة في كوخ. الا أنه كان دائماً مشغول الفكر بتخيلاته، وبصورة تدريجية أظهر قدرته الخارقة للبعض من زواره، وأخيراً لأحد تلامذة صهره، الذي سرعان ما نشر الخبر في القرية.

واستقْبِلَ كمعلم، وسرعان ما أصبحت له حلقة من الطلاب المؤمنين به، وأخيراً استقر بعد تشرد وتنقل في ميدزيبورغ Miedzybarg قرب Brody حيث قضى نحبه سنة 1760.

صانع العجائب هذا انصرف أكثر من لوريا Luria الى القبالة العملية. كان تعليمه شفوياً مثل لوريا. وقد ادخل تياراً مسرفاً جداً يدعو الى التبتل والتقوى والورع. وسمي هذا التيار «تيار الحسيدوت» كما استن اسلوباً في الصلاة مع الفرح الوجدي المقرون بالحركة. وليس من المؤكد أن يكون بخت قد اتصل أثناء وجوده في لندن ببعض المتصوفين من الهنود المسلمين من أتباع مدرسة جلال الدين الرومي الذي أدخل على التعبد الصوفي الحركة وبعض أنواع الرقص الوجدي، وأن يكون قد أخذ التعبد المقرون بالحركة عن المتصوفين المسلمين.

وتلقب تلامذته بالحسيديين Hassidism وكانوا كثراً. وخلفه حفيداه موييزا افرايم Moise Ephraim وباروخ Baruch ثم حفيده الأدنى ناحام دي برازلاف Naham de Brazlav أما خليفته الروحي بحق، والمباشر فكان دوف باير دي مسنيتز Dov Baer de Msenitz الذي مات سنة 1772 وقد لقب بالواعظ مغجيد Maggid وقد أسس نهجاً جديداً في الحسيدية. وكان لدوف هذا ولد اسمه ابراهام، مات سنة 1776، كان ذا ورع اثيري حتى لقب بالملاك. كما كان لابنه شالوم كاشنا Chalom Cachna مسلك الصِّديقين الخُلّص. وكان ابن هذا الأخير، واسمه اسرائيل روسكين Israël Ruskin نموذج الرباني، صانع الأعاجيب والكرامات، وقد أسس السلالات المسماة كاداغورا Cada gora وزوترتوفو Zotrthovo.

وكان لبخت عدا عن دوف باير، تلامذة مشاهير جداً مثل جاكوب جوزيف دي بولنا Jacob Joseph de Polna وبنحاس دي كورتيز Penhas de Koretz وجيشيل ميشال دي زولوكوف Jechiel Michel de Zolocov، مات سنة 1782.

وكان تلامذة دوف باير من المشاهير أيضاً أمثال مناحيم مندل من فيتبسك Vitebsk، مات سنة 1781، وصموئيل شملك من نيكولسبورغ مات سنة 1778 وتلميذه موييز ليب من ساسوف وابراهام كاليشر الذي كان من قبل تلميذاً للتلمودي الشهير، غون دي فولنا Gaon de volna ثم الشنور الكبير زالمان دي لادي مات سنة 1819 الخ.

إن الاتجاه العقائدي في هذه الحسيدية الحديثة يكمن في الممارسة الصوفية على تمرين الارادة تمريناً كان ملحوظاً ومميزاً في عقيدة لوريا.

وكان هذا الأمر يبرز عند الحسيديين مرة قوياً جداً ومركزاً ومرة متراخياً.

وهم مع اعتمادهم على الورع الديني الذي أمر به لوريا، وقد تميزوا عنه بالتخلي عن التقشف والتنسك. وأحلوا محلها

الرغبة في اسداء أعمال الخير الأرضية للناس مع الشكر لله على قدرتهم على ذلك.

وتتوجه الحسيدية الى الناس البسطاء الذين تتوجب عليهم الافادة من تجربتها، وهي تطرح جانباً التعليم الباطني الذي ينادي به القباليون المنعزلون السابقون.

إن اهتمامها متوجه نحو الاتصال بالحياة الخارجية وهي بالرغم من استبطانها التنور بصورة دائمة، فإنها لا ترقى الى مرتبة المتنورين. لقد اكتفت الحسيدية المتأخرة، في الأساس، بأن تعمل على اقناع الجماهير بالمحبة وبالشعور العميق بالحياة الدينية وبالأخلاق. إنها بالفعل تؤمن بأن الانسان الذي يغوص في أعماق ذاته، يجتاز كل أبعاد الكون. لأنه يزيل عن ذاته الحواجز والحدود التي تفصل كرة عن كرة ودائرة عن دائرة. فإذا تجاوز الانسان حدود وجوده الطبيعي وجد الله كلّ شيء في كل شيء، ووجد أن لا شيء غير الله.

وهناك مظهر آخر خاص، في هذه العقيدة هو عدم اهتمامها بالفكرة الرسولية التي كانت تشغل تماماً ودائماً فكر لوريا وتلاميذه فرفاق الواعظ الكبير باير Baer اعتبروا الرسولية Le Messianisme قوة ناشطة بالمعنى الآني، ولم يكن لها في نظرهم الأهمية التي كان لوريا يوليها اياها. وكانوا يرفضون هذا الانتظار المتلهف للمسيح. وهم بذلك ابتعدوا عن الاهتمامات الماورائية، ولم يكن من معتقدهم أن يحذوا حذو الرباني تيتلبوم:

فنقل عن بوبر الذي ذكره مولر، كان الرباني مويز تيتلبوم ينتظر مجيء المسيح كل لحظة. وكان عندما يسمع ضجة في الشارع يسأل وهو يرتجف هل ظهر الرسول؟. وكان، قبل ذهابه الى النوم، يخرج بثياب السبت ويضعها قرب سريره ويضع عصا الحج فوقها، وكان يوقف حارساً خاصاً مكلفاً بإيقاظ الرباني عند ظهور أول إشارة.

ولكن الانفتاح على الحياة لا ينفي عن الحسيدية الاستبطان والتأمل الذاتي:

إن ما يميز كتاب الرباني شنور زالمان ومدرسته، مدرسة الحكمة والفهم والمعرفة هاباد هو المزيج الملحوظ المؤلف من تحمس للتعبد لله ومن تأويل للكون تجسيمي حلولي بل وفنائي في الله (ينتفي معه وجود الكون بذاته، أي من غير الله). ولكن عقيدة زالمان لم تحترم تماماً من قبل أنصاره، الذين كانوا يرون فيها نوعاً من المدرسية غير العادية وغير الطبيعية.

وبعكس ما كان عليه موسى بن ميمون الذي كان يزعم بأن الإنسان يتمتع بالوهية فردية، كان زالمان، مثل بخت Becht يصرح بأن لا شيء يمكن أن يحدث بدون تدخل آلهي. ولا حبة رمل ولا ريشة عصفور تتحرك بدون علم الله وارادته وأمره. إن جوهر الله يقتضي شمول وجوده إذ لا مكان ولا وجود بدون الله.

وفيما خص الموضوع الشائك موضوع الزمزم Zimzum أو القبض والتركيز يرى زالمان أن هذا لا يقتضي أن يكون الله حاضراً في الفضاء الذي يحتله العالم أو الكون، بل أنه فقط حدد مفعول الوجود الفضائي الماورائي حتى يتسنى للكون أن ينوجد.

إن حكمة شنيور زالمان، الذي تأثر بموسى بن ميمون، والذي يستلهم ايديولوجية بخت ودوف باير المرتكزة على تأويل القبالة، قبالة لوريا، تنعكس ضمن مثال كامل هو موضوع الحسيدية المرتكزة على الصديق الحق، وهو شخصية وُهِبَت سلطات خارقة، لا على الصديق الكاذب المنافق الذي يجب أن يُحَارَب بقوة.

وبالإجمال إن نحن تجاوزنا الصديقين الكاذبين، ثم بمعنى من المعاني، إن نحن تعدينا أسلوبها في الصلاة، الذي يشبه الى حد ما أسلوب الدراويش من المتصوفين المسلمين، الذي يناقض تماماً أسلوب الصلاة التأملية الصامتة المعتمدّة لدى القباليين بذات الحقبة، في بيت ايل في أورشليم، أن تجاوزنا كل ذلك، تبدو الحسيدية، وكأنها خليقة روحانية خالصة، فيها يكمن الاتصال الحميم بالألوهية.

إنها في أساسها ردة فعل حادة ضد العقلانية المتمادية المسرفة للحياة الدينية اليهودية.

إن شعارها هو: «الله ينادي القلب» الأمر الذي يمكن الانسان البسيط من أن يعيش الايمان اليهودي بسعادة وفرح (Henri Serouia, *La Kabbale,* p 122-23.).

4 ـ الخلاصة:

التصوف اليهودي بين القبالة والحسيدية

بعد أن انفصلت المانيا عن الامبراطورية الفرنكية بموجب معاهدة فردان Verdun بعد سنة 843، استقرت الطوائف اليهودية الأقدم في اللورين، وفي فرانكونيا، وفي سوابا Souabe وعلى طول ضفاف نهر الرين. وفيما بعد تغلغلت على مجرى الدانوب الأعلى ومجرى نهر الألب. وفي بافاريا وفي النمسا وبوهيميا. في ذلك الحين نشأت المدرسة الفرنسية للتأويل والتفسير الكنسي للنصوص المقدسة. وفي هذه الأثناء قامت في المانيا حركة صوفية ناشطة لعبت دوراً حاسماً في مستقبل اليهودية الأوروبية 1150-1250. والرجال الثلاثة

الـذين أسسـوا الحسيـديـة الألمـانيـة كـانـوا جميعـاً من عـائلة كالونيموس Calonymos من أصل ايطالي: صموئيل القديس في سبير Spire، في منتصف القرن الثاني عشر، يهودا القديس مات في راتيسبون Ratisbonne سنة 1217 واليعازر بن يهـودا من ورمس Worms مات حوالي 1228.

وقـد نقلت وصاياهم الـروحية في سفـر الحسيـديـة أو سفـر المتصـوفـين Sepher Hassidism فـاعـطت لليهـوديـة زخمـاً عقائدياً، وقوة ايمان عنيفة، وأحياناً حماساً وجدانياً ووجدياً ظلّ يلهم، طيلة قـرون، الحيـاة الـدينيـة للطوائف اليهـوديـة في أوروبا. وقد أشار باير الى أوجه الشبه بين التصـوف اليهودي الوسيطي وبين الحركة الرهبانية المسيحية.

إن الموقف التاريخي الـذي وقفه الـربـاني يهـودا الحسيـدي Rabbi Yehouda ihe-hassid أو المتصـوف، تشبـه مـوقف القـديس فرنسـوا داسيز François d'Assise، المعـاصر لـه. وهناك أكثر من صفة تشابه بين آل كالونيموس وبين المتصـوفين الربنايين في القرون الوسطى. وهكذا، وباسم ولايـة الايمان، نشـأت استفاقـات غامضـة دفعت النـاس نحـو معبـود مـطلق واحد. إن عقيدة سفر الحسيديـين أو سفر المتصـوفين Sepher Hassidsm توجب على التلميـذ التخلي التقشفي الـزهدي عن أشيـاء هذا العـالم. إن الالتزام الـدائم بالعفـة الصارمـة يقترن دائماً ويـستكمل بالتكفير والنـدم الصارمـين، هذا الـزهد وهـذا التقشف يجب أن يـوصـل الى التـأمـل الـصـافي لسر الله. والحسيـدي هو الانسـان الـذي يجب عليـه أن يتحمـل بفـرح عظيم دناءة وحقارة العالم، وأن يتحمل الشتائم، والاهـانات، والتعـذيب، دون أن يضعف فرحـه حباً لله ووجهـه الكـريم. وحياته يجب أن تكـون على الـدوام قربـاناً وضحيـة لله وللجار والقـريب: والـديـن الـسـاوي، Din Shamöim، عـنـد الحسيدي، محكوم بنظام وبأمـر التخلي والتسليم لارادة الله من أجل أن يعيش نورانية الخشية والمحبة: خشية الله ومحبتـه. إن تمام وكمال إرادة الله يصبـح بالتـالي في نفس المؤمن مجرّد فعـلِ محبةٍ خالصة، موصوفاً في أغلب الأحيـان، بلغة وبصـور نشيد الأناشيد. *Cantique des cantiques* أي بلغـة وبصور الشبق الجنسي. وهنـاك أدب غـزيـر يصف غـزل Fiorehi الأخـويـة الصـوفية، ويفسـح مجالاً مهـماً للتأمـل في الطقـوس والشعائـر والصلاة تشبه سلّمَ يعقـوب الآتي من السماء الى الأرض. إنـه يتغـذى بعلم الأعـداد الصـوفي الـذي يـساعـد عـلى الـتركيـز الـروحاني La Kawana عنـد المصلي. وبـالتـدريج تـوصـل التصـوف الألماني عـبر تفرعـاتـه الايـطالية، بـواسـطة هـارون البغـدادي الى الارث الخفي السري في الشرق الـسـاعي الى مشاهدة المجد كافود Cavod والقداسة في الله.

مصادر ومراجع

— Bension, A., *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, Londres, 1922.
— Blau, J.L., *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance.*
— Buber, M., *Die Chassidischen Bucher Mellerau*, 1922.
— —— *Lumières Conservées*, en hébreu.
— Chouraqui, André, *Histoire du Judaïsme*, Que sais-je?, P.W.F., 1979.
— Dubnow, S.,*L'Histoire du Hassidisme*, en hébreu, tel, ANV., 1930, 1931.
— Gaster, M., *The Maasek Book*, Philadelphie, 1934.
— Horodezki, S.A., *La Théorie de la kabbale de Moïse Cordovero*, en hébreu, Berlin, 1924.
— Kahana, D., *L'Histoire des Kabbalistes Sabbatiens et de Hassidisme*, en hébreu, Odessa, 1913-14.
— Leisegrand, H., *La Gnose*, Paris, 1951.
— Müller, E., *Histoire de la mystique juive*, Paris, 1950.
— Rosenroth, K., *Les Symboles des lettres hébraïques*, extrait de Kabbala denudata, Paris, 1958.
— Scholem, G., *Bibbliographia Kabbalistca*, Leipzig, 1927.
— ————, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, 1966.
— —— *Le Début de la Kabbale*, en hébreu, Jérusalem, 1948.
— —— *Les Grands courants de la mystique Juive*, Paris, 1950.
— Sérouya, Henrim *« Bergson et la Kabbale », dans Revue Philosophique, 1959.*
— —— *«La Kabbale»*, dans revue *Hommes et Mondes*, Paris, 1947.
— —————, « La Kabbale du point de vue religieux, Philosophique et historique », dans *Actes du congrès international d'histoire des religions, Rome, 1955 et dans Revue de Synthèses, 1957.*
— ————, *La Kabbale*, nouvelle édi., Paris, 1957.
— ————, *La Kabbale*, Que sais-je?, P.W.F., 1972.
— Simon, M., *Vérus Israël*, 1948.
— Tishby, S., *La Doctrine du mal et la religion dans la Kabbale de Luria*, en hébreu, Jorusalem, 1942.

علي مقلد

الحيوية (المذهب الحيوي)

Vitalism
Vitalisme
Vitalismus

المذهب الحيوي، يجمع النظريات البيولـوجية التي تـرى أن ظواهر الحيـاة في الكائن الحيّ لا تُفَسّر بـالظواهـر الفيزيـائية أو الكيميائية وحـدها ولا بكلتيهـا معاً بـل لا بد من اعتبـار مبدأ يخصُّها تستند إليه.

هذا الاتجاه، في النظر إلى خصائص الحيـاة في الكائن الحي تتجاوز الكيمياء والفيـزياء أو بـالتعبير القـديم تتجاوز الـطبيعة

العنصرية، قديمٌ نجده عند الفلاسفة والعلماء والأطباء الأوائل في الحضارة اليونانية وفي الحضارة العربية الإسلامية. فقد كان كثير منهم يقولون بالنفس الكلية أو النفس النباتية والنفس الحيوانية أو بالقوى المدبرة لكل جسم أو بالطبيعة التي من شأنها حفظ كمالات ما هي فيه.

ونجد تلخيصاً لآرائهم في كتاب **كشاف اصطلاحات الفنون** لمؤلفه الشيخ محمد علي بن علي التهانوي لا بدّ من أن نلم ببعضه إلماماً ليتضح شيء من تاريخ هذا المذهب. ففيه أن القوة تطلق على معان منها مبدأ الفعل مطلقاً سواء أكان الفعل مختلفاً أم غير مختلف، بشعور وإرادة أولا. وهكذا تنقسم القوة الى أربعة أقسام: القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية.

أما الأطباء فقسموها الى ثلاثة أقسام طبيعية وحيوانية ونفسانية لأنها إما أن يكون فعلها مع شعور فهي نفسانية أولاً فإن كان مختصاً بالحيوان فهي حيوانية أو أعم فهي طبيعية.

ويرون أيضاً أن القوى الطبيعية هي أربعٌ: مخدومةٌ تخدمها أربع أخرى. والمخدومة فعلها مقصود لذاته منها اثنتان يحتاج إليهما البقاء الشخصي وتكميله في ذاته وهما الغاذية والنامية. فالغاذية لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته، وهي تحيل الغذاء جسماً آخر بحيث يشاكل الجسم الذي يغزوه تعويضاً لما تحلَّلَ منه، والنامية لا بد منها في وصول الشخص إلى كماله وهي تداخل الغذاء بين أجزاء الجسم فتضمه إليها بنسب طبيعية إلى غايةٍ ما ثم تقف. واثنتان منها لبقاء النوع وهي، المولِّدة والمصوِّرة. فالمولدة، وتسمى المغيِّرة الأولى أيضاً، تفصل من الغذاء بعد الهضم الأخير ما يصلح أن يكون مادة للمِثْل أي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه المنيّ، والمصوِّرة، وتسمى المغيِّرة الثانية، تشكل كل جزء بالشكل الذي يقتضيه نوع المنفصل عنه أو ما يقاربه من التخطيط والتجويف وغيرهما. والخادمة يكون فعلها لفعل قوة أخرى وهي الجاذبة التي تجذب المحتاج إليه من الغذاء، والماسكة تمسكه مدة طبخ الهاضمة، والهاضمة تُعِدّ الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل، والدافعة التي تدفع الفضيلة. وهذه الأربع تخدمها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذه كيفيات تصف العناصر الأربعة.

ثم تأتي فوق ذلك القوى النفسانية ثم العقل.

وقد انتقلت هذه الاعتبارات وأمثالها إلى المفكرين الأوروبيين فاعتمدوها كما شاء لهم تصورهم واجتهادهم أمثال الكيماوي السويسري بارسلوس Paracelsus 1493-1541 والطبيب الفلمنكي يان بابتستا ڤان هلمونت Yan Baptista Van Helmont 1577-1644. كما يرى هلمونت أن الحياة في الكائن الحي تستمل على قوى وأرواح وخصائص ذات مراتب وأنه يشرف على الأجسام الحية ترتيب خاص من تلك المبادىء. وهذا يشبه في فحواه ما مر من تعلق القوى الطبيعية بعضها ببعض وخدمة بعضها لبعض.

على أن المذهب الحيوي اتسع اتساعاً مرموقاً في القرن الثامن عشر ولاسيما لدى مدرسة مونبيليي الفكرية التي من أبرز ممثليها الطبيب بول جوزيف بارتيز Paul Joseph Barthez 1734-1806 له كتاب عنوانه مبادى جديدة لعلم الإنسان *Nouveaux éléments de la science de L'homme*، ظهر عام 1778، ينوّه فيه بالمبدأ الحيوي وهو يطلق هذا التعبير على «السبب الذي يدبّر ظواهر الحياة في الجسم الإنساني».

هذا ومن المعلوم أن المذهب الحيوي الذي يميز ظواهر الحياة عن الحوادث الكيميائية والفيزيائية يمنع أن ينشأ الحيّ من الجامد أو من الميت الذي لا حياة فيه ويريد أن يجعل الحياة هبة من السماء للأرض أو يجعلها سرمدية في الأرض. كذلك يرى للحياة غائية على تفاوت أشكال هذه الغائية عند مختلف المفكرين. من أبرز الممثلين الإلمان للمذهب الحيوي في العصر الحديث العالم البيولوجي هانس أدولف إدوارد دريش Hans Adolph Edward Driesh من أشهر كتبه كتاب **المذهب الحيوي تاريخاً وعلماً** *Der Vitalismus als Gleschichte und als Lehre* نشره عام 1905، يبرز فيه خصائص هذا المذهب في العلم وفي الفلسفة. إن أصحاب المذهب الحيوي يرفضون التفسير الآلي لظواهر الحياة أي بالاقتصار على الحوادث الفيزيائية والكيميائية ويرون التفسير الآلي تفسيراً بسيطاً وساذجاً. وقد شاع هذا الاتجاه الحيوية وتوطد لدى العلماء والفلاسفة الفرنسيين من أهمهم كلود برنار Claude Bernard 1813 — 1878 ومع أنه أدخل طرائق علمي الفيزياء والكيمياء في علمي الغريزة والأحياء، فهو يرى أن قوانين الكيمياء والفيزياء لا تكفي وحدها لإيضاح حياة الكائن الحي. لذلك يتحدث عن فكرة موجهة Idée directrice فيقول: «إن ظواهر الحياة ذات شروط فيزيائية كيميائية معيَّنة تماماً، ولكن هذه الظواهر يتعلق بعضها ببعض وتتعاقب في ترابط ووفق قانون مبيّن من قبل. . . وذلك لأجل نتيجة هي تنظيم تعضّي الفرد ونموّه» (C. Bernard, *Leçons*..., t. 1, P. 50).

ويقول أيضاً: «كل ما هو أصلاً من مضمار الحياة ولا يدخل في نطاق علم الكيمياء ولا الفيزياء ولا غيرهما هو تلك الفكرة الموجهة للتطور الحيوي.

ذلك أن في كل نطفة حيّة فكرة خالقة تتكامل وتظهر بالتعضّي والتنظيم». (C. Bernard, *Introduction à l'étude...*, p. 147 — 148).

إن القائلين بالمذهب الحيوي قد يلابس كلامهم بعض الإبهام أو الغموض حين يتحدثون عن الحياة ويرون أنها تبرز قوة اختراع. يقول العالم البيولوجي الفرنسي لوسيان كوينو Lucien Cuénot 1866 — 1951 في كتابه **الاختراع والغائية في البيولوجيا** *Invention et finalité en biologie*: «إن سراً خفياً يقوم أيضاً في قوة الاختراع هذه التي تُقَدِّم الحيوانات والنباتات نماذج لها لا تكاد تحصى، فهي خلق مستمر دائم لا تُتَوَقَّعُ نتائجه يبدو في تسلسل الكائنات الحية ولا يَسْتَنْفِدُ هذا التسلسلُ غِنى ذلك الخلق وكأنه كان الهدف منه أن يُتَوَّج بالإنسان الواعي المدرك». (ص 247).

ومن علماء البيولوجيا الذي اتسعت شهرتهم الفرنسي لو كنت دونوي Lecomte du Naüy 1883 — 1947 له كتاب عنوانه **الإنسان أمام العلم** *L'homme devant la science* يقول فيه: «كأنني بالطبيعة مُغْمَضَةَ العينين تتقدم متلمّسة طريقها فتندفع ذات اليمين وذات الشمال ثم تستقيم وكأنما تقودها قوة لطيفة وملحة بندائها البعيد الذي لا يزال غامضاً ولكن لا بد من الاستجابة له». (ص 174).

على أن برغسون Bergson 1859 — 1941 الفيلسوف الفرنسي المشهور المعدود في القائلين بالمذهب الحيوي، يرى أن وحدة الحياة كامنة في الاندفاع الحيوي الذي يحفزها إلى الأمام ويجعلها تحقق أعضاءً متشابهة في خطوط تطور متباعدة (العين في الرخويات والعين في الإنسان متشابهتان) كأن الحياة تتفجر كما تنبعث نيران الزينة من مركز ومخلوقاتها المتتابعة لا يمكن توقعها. وكل ما يمكن قوله أن هذه المخلوقات تتجه إلى زيادة حريتها. ولم يُشِدْ أحدٌ بقدرة الإبداع التي تتصف بها الطبيعة إشادة برغسون بها. إن الاندفاع الحيوي يَخْرُج عن مجرد الآلية لأنه يقوم في الحاجة إلى الخلق. لنفكر في تعاقب الأشكال الحية الجديدة التي ظهرت في سياق التطور نجد أن الخلق الحقيقي وظهور أشكال جديدة لا يمكن شرحها بالمذهب الآلي لأن الجديد عند هذا المذهب هو تنظيم جديد لأجزاء قديمة.

هذا وإن نظرية الاندفاع عند برغسون لا تسعى أن تفسر كل شيء بالحياة. ويرى شراح برغسون أن هذا الفيلسوف تَطَوَّرَ بعد أن كتب **التطور الخالق** فانتهى إلى مذهب روحي تأكد في كتابه **منبعا الدين والأخلاق**. ومع ذلك فقد نجد في ذلك الكتاب **التطور الخالق** نقاطاً تشف عن هذا المذهب الروحي. يقول مثلاً فيه: «الحياة في الحقيقة من مرتبة نفسية» وكذلك «إذا صح تحليلنا كان الضمير أو ما هو فوق الضمير مبدأ الحياة». وهذا دليل على أن الحياة ذاتها بمعناها الشائع المتداول ليست عنده مبدأ كل شيء. هذا الضمير أو الوعي والوجدان هو حاجة إلى الخلق واقتضاء له. فالاندفاع الحيوي إذن مظهر من طراز روحي.

وخلاصة القول أن أصحاب المذهب الحيوي يعتمدون في فلسفتهم على ما في ظواهر الحياة من اشتباك وغموض كما يعتمدون على ظواهر التطور في الكائنات الحية فيقدمون آراءهم الفلسفية بشيء من الحذر والحيطة والتبصر يلفُّها نصيب من الإبهام ولاسيما حين يتحدثون عن مبدأ أو قوة أو قدرة تخامر تلك الظواهر دون أن يستطيعوا تحديدها تحديداً علمياً دقيقاً. ومع ذلك فإن تلمسهم تلك القدرة أو القوة أو المبدأ كان حافزاً لهم على البحث والتنقيب والتأليف البديع.

يلتحق بالمذهب الحيوي في العلوم الطبيعية المذهب الحيوي في علم الجمال وفلسفة الفن وأبرز ممثلي هذا المذهب الفيلسوف الشاعر الفرنسي جان ماري غويو Jean Marie Gjuyau 1854 — 1888. وعنده أن مبدأ الفن والجمال قائم في الحياة الكثيفة الواسعة. الجمال حياة مكثفة وهي معيار الحكم الفني: حياة المؤلف، حياة أشخاص الرواية. الأشياء جميلة بمقدار ما تمثل الحياة. إن فيض الشخصية إلى ما وراء حدودها هو صورة الحياة الكثيفة ومن هنا تبدو قيمة الفن الاجتماعية.

إن الحياة الإنسانية تسيطر عليها أربع حاجات أساسية تستند إلى الوظائف الحيوية الأولى لدى الكائن الحي وهي التنفس والغذاء والحركة والحب. وكل من هذه الوظائف إذا نما وامتدّ وتهذب اتخذ شكلاً فنّياً. إن التنفس فلنتذكر ذلك الإحساس الجميل الذي يدبّ في عروقنا حين نخرج من جوف سد الهواء إلى جو صاف نقي كالذي نلقاه في أعالي الجبال.

وكذلك وظيفة الغذاء لا تعدم مشاعر جميلة.. يجب أن تذكر جمال العافية بعد السقام وجمال البرء بعد المرض إذ نُقْبِلَ على الطعام بعد حِمْية طويلة فكأننا ولدنا إلى الحياة ولادة جديدة. وكذلك في حال الصحة نصغي إلى أعماق نفوسنا فنسمع أنشودة خافتة ولكنها عذبة. وقد كان غويو في جبال البرنس ذات يوم صائف فاستسقى راعياً فسقاه لبناً بارداً فَخُيِّل إليه كأنه يَتَرَشَّفُ «أنشودة ريفية» ومن الجمال الحركة التي تعبر عن تلك الحياة الداخلية ولاسيما الحركة الحاصلة بإيقاع وهي التي مهدت لنشوء فن الرقص.

وأخيراً الحب ولا يجد أحد مكانته في الفنون وخاصة في الشعر. والجمال الأعلى يتجلى لنا في المرأة مهما أنكر المنكرون. والمرأة الجميلة هي التي تكمل وجودنا تكملة طبيعية وروحية. أوليس الإعجاب والتأمل الغني باكورة الحب؟

والخلاصة أن الاعتماد على الحياة الكثيفة بمطالبها ووظائفها لدى الفرد وتجاوزها إياه إلى المجتمع هو الذي يُحَلُّ عند غويو مختلف القضايا الفنية والخلقية والاجتماعية.

مصادر ومراجع

– التهانوي، محمد علي بن علي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، لا. ت.
– اليافي، عبد الكريم، «مشكلة الغائية في علم الأحياء» ضمن كتاب **تقدم العلم**.
– Barthez, Paul Joseph, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 1778.
– Bernard, Claude, *Introduction à L'étude de la médecine expérimentale*, éd 1920.
– Cuénot, Lucien, *Invention et finalité en biologie*.
– *Dictionnaire philosophique*, éd du progrès, Moscow, 1980.
– *Dictionnary of philosophy*, ed. by Dagarbert D. Runes, philosophical Library, New York, 1942.
– Driech, Hams Adolf Edward, *Dervitalismus als Geschichte und als Lehre*, 1905.
– Du Naüy, Lecomte, *L'Homme devant la science*.
– *Encyclopeadia Unversalis*, 1980.
– Fouillée, Alfred, *La Morale, L'art et la religion d'après M. Guyeau*, Felix Alcan, Paris, 1889.
– *Grand dictionnaire encyclopédique Larousse*, 1980
– Guyau, J., M., *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, 13è éd. Felix Alcan, Paris, 1935.
– Lalande, Andrée, *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*, 5e éd. 1947.

عبد الكريم اليافي

الخلدونية
(The Philosophy of Ibn Khaldūn)
(La Philosophie d'Ibn Khaldun)
(Khaldūniyya)

موضوع هـذه المادة لا بـد وأن يفترض مسبقـاً الإجابـة على الأسئلة التالية:

ـ هل أفكار ابن خلدون، والمتعلقة بموضوعات شتى، يقوم بينها نوع من الربط بحيث تشكل منطقاً متجانساً يتجلى في طريقة متميزة في البحث والنظر؟

ـ هل طريقة النظر الخلدونية هذه متميزة فعلاً بالقياس إلى مباحث المفكرين الإسلاميين المعتادة؟

ـ وإذا كانت هناك خلدونيـة فعلاً، فهـل شقت لها طـريقاً داخـل الفكر العـربي الإسلامي، أي هـل كان هنـاك مستقبل للخلدونية؟

يحاول هذا البحث الجواب على الأسئلة السابقة.

عالم العقل وعالم الغيب

هنـاك مواقف ثـلاثة في النـظر المعـرفي إلى الأشيـاء: الأول اعتبار الوجود كله في متناول العقـل الذي يمكنـه الاحاطـة به، وأن هناك تطابقـاً بين العقـل والوجـود تطابقـاً يؤدي إلى العلم الموثوق به. قد تظل هناك آفاق مجهولة لا يستطيـع العقل بعـد كشف أسرارهـا، ولكنه يسعى حثيثـاً إلى استكشاف مجـاهيـل الوجود وتوسيع مجال العقلانية. والموقف الثاني هو الـذي يعتبر العقل عاجـزاً منذ البـداية. وإذا كـان المبدأ الـذي يركن إليـه الإدراك العقلي هو ربط مسببات بأسباب، فإن الله هـو السبب أولاً وأخيراً، حسب هذا الموقف الثاني.

ليس هناك ارتباط ضروري بـين الأشياء وأسبـابها الـطبيعية ولذا يمكن أن تظهر الخوارق والمعجـزات. فعالم الغيب يخـترق عالم الشهادة ويتصرف فيـه. فعلى الإنسـان أن يَكِلَ أمـر علمه وإرادته إلى الله المتصرف في الكون تصرفاً هو وحـده العليم به والمريد له. علم الانسان إذن لا يستند إلى ضرورة موضـوعية في الأشياء، بل لا علم له إلا ما علمـه الله إياه، أي أن العلم الديني هو العلم الحق، والـدين نفسه يقـوم على معجـزة، أي على ما يتجاوز العقل ويتحداه.

وهنـاك موقف ثـالث يتميز عن المـوقفين السـابقين؛ هـو لا يجمع بينهما مجرد جمع يوفق بينهما، بل هو ينفـرد بموقفـه عن كل منهما. هو لا يأخذ بالعقل معيـاراً كافيـاً، ومرجعـاً ثابتـاً للقيم والحقائق، كما هو حال المـوقف الأول. وهو من جهـة ثانيـة لا يخضع الوجـود إلى مشيئة عليـا لا تمكن العقل من إنشـاء علم يقيني ولا يستطيع تجاهها أن يقيم علماً محـدوداً بحدود العقـل، يبني عليه معرفته بطبائع الأشياء ويسترشد به في أعمـاله ونـظامه الاجتماعي.

هذا الموقف الثالث يعتقد في عالمين معاً، في عالم الغيب وفي العالم العادي المشاهد، وهمـا عنده يتـداخلان ويتـمايزان في آن واحد. فهما يتـداخلان من حيث أن هـذا العالم مخلوق، مسيَّر من قِبَـل إرادة إلهيـة متعـاليـة عنـه. ولكن للطبيعـة مـع ذلـك منطقها المعقول القار الذي يجعل العلم بها موثوقاً به، وهذا مـا يعطي لقوانين العقل مصداقيتها ولعلوم الطبيعة مشروعيتها.

هـذا الموقف الثـالث هو مـا نجده عنـد ابن خلدون. طبعاً نحن نجد الموقف نفسـه عند غـيره من مفكري الإسـلام كابن حـزم مثلاً. ولكن هنـاك تفرداً في هـذا الموقف أيضـاً عند ابن خلدون. فيمَ يكمن هذا التفرد؟ في كون صاحب المقدمة بسط

هذا النظر العقلي على الكيفيات التي ينتظم بها البشر اجتماعياً. صحيح أننا نجد عند غيره أيضاً اعتقاداً بأن للطبيعة نظامها الضروري الذي يجعلها موضوعاً مستقلاً للعلم العقلي، إلا أن واضع المقدمة أدخل المجتمع (أو الاجتماع الانساني حسب مصطلحه) في مجال العقلانية. وهو ما أدى به إلى النظر إلى المجتمع لا كوقائع منفردة، وظرفيات، بل كنظام له منطقه الذاتي وبنياته الموضوعية فكان علمه العمراني.

استقلال مجال العقل

يعتقد ابن خلدون ـ كما اعتقد الغزالي من قبل ـ أن الوجود أوسع من العقل. ولكن العقل مع ذلك يستطيع الاحاطة بما هو في مستواه وقدرته. فهو يقرر «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها (. . .) واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادىء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها»، إلا أنه يستدرك: «وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزانه صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها». (المقدمة، ص 825). للعقل مجال وللغيب مجال. فالعقل «لا تطمح أن تزن به أمور التوحيد والآخرة» كما فعل الفلاسفة حين نظروا نظرهم العقلي في الواحد وفي خلود النفس وكما فعل المتكلمون أيضاً ولكن ما فعلوه في واقع الأمر هو خلط الميتافزيقا بالعالم الطبيعي وعالم الناس المشاهد العادي. والنتيجة أن هذا الخلط كان على حساب العقلانية، رغم أن أصحابه يستعملون لفظ العقل ويسمون مباحثهم مباحث عقلية.

استقلال العالمين، عالم الغيب والعالم المشاهد، هذه قاعدة منهجية خلدونية. وهو استقلال منهجي معرفي، أي أن الفكر الانساني يعتمد هذا الاستقلال ليقيم عليه علمه العقلي اليقيني، وليس استقلالاً وجودياً ما دام الكون كله مخلوقاً لله، وما دام للإنسان غاية أخروية. الاستقلال المطلق لعالم الإنسان، هذا ما لم يفكر فيه ابن خلدون، لكنه فكر فعلاً في الاستقلال المعرفي لهذا العالم. إن الله يستطيع أن يتدخل متى شاء في هذا العالم، لكنه أيضاً قد أقرّ له نظاماً لا يتبدل، ﴿سُنَّة الله التي قد خلت من قبلُ ولن تجِدَ لسُنَّة الله تبديلاً﴾ (الفتح، 23) الآية التي كثيراً ما أوردها ابن خلدون ليبرر بها وجود قوانين للاجتماع الانساني، مما يعطي للعلم شرعيته ويقينيته. ابن خلدون لا ينكر المعجزات (كما لم ينكر الكرامات والسحر والكهانة وغيرها)، إلا أنه لايقيم على ذلك اعتقاداً يشكك في استقرار الطبيعة وقوانينها كما فعل المتكلمون وكل الذين حاولوا نقض مبدأ السببية ـ المبدأ الذي قامت عليه العقلانية قديماً ـ بلعب ورقة المعجزة. فالمعجزات لا تظهر كل يوم، والمعجزة استثناء، لا يهدم به يقين النظر العقلي وشرعية العلم الطبيعي، ذلك أن «المعجزات لا يقاس عليها الأمور العادية، ولا يعترض بها»، (المقدمة، ص 537). يقوم الدين على معجزة، إلا أن المعجزة لحظة غير عادية يخرق فيها المجرى العادي للأشياء، ليعود بعد ذلك إلى مجراه الطبيعي. هكذا فهم ابن خلدون واقعة الإسلام. هو كدين قام على معجزة، إلا أنه جرى وفق المسلسل العادي لطبائع الأشياء، إذ «قل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي» (المقدمة، ص 347). الله يمكنه أن ينصر أنبياءه كيف يشاء، ولكنه يجري الدعوة اعتباراً بطبيعة المجتمع موضوع الدعوة، وحين يكون هذا المجتمع قَبَلياً فإن أموره العامة لا تجري إلا داخل علاقات القوى العصبية «وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم الى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة» (المقدمة، ص 281). وهكذا فسر ابن خلدون الواقعة التي دشنت تاريخه أمة الاسلام، أي الدعوة المحمدية، ومن باب أولى سهل عليه أن يفسر تاريخ الإسلام نفسه، أي تعاقب عصبيات الشعوب التي اعتنقت الإسلام على قيادة الدولة الاسلامية.

عالم الطبيعة وعالم البشر

ما الإنسان؟ إذا طرح هذا السؤال الكُتَّابُ الاسلاميون القدماء فإنهم يجيبون عادة إجابتين حسب اتجاهين مختلفين: ديني، وفلسفي ميتافيزيقي. الجواب الأول هو أن الإنسان مخلوق مستخلف لغاية أخروية. فكل أعماله ينبغي أن تتوخّى هذه الغاية. تعريف الإنسان هنا ليس نابعاً من خصائصه الطبيعية المجتمعية، وإنما تعريفه يكون بناء على الغاية الأخروية من وجوده. أما جواب الفلاسفة الاسلاميين فينبني على توزع ثنائي للإنسان يجعله ينتمي انتماءين متضاربين وقد يكونان متكاملين: انتماء إلى عالم الطبيعة المادي وانتماء إلى العالم الروحي للفكر. وسياسة النفس ينبغي أن توفق بين انتماءيْ الإنسان إلى عالمي الطبيعة والروح ولكن ذلك يتم بقيادة الفكر لكي تتحقق الغاية الفكرية الروحية، لأن بالفكر وبعالم الغايات يمتاز الإنسان عن غيره من الكائنات.

الجوابان الديني والفلسفي الميتافزيقي عن «ما هو الإنسان؟» ـ رغم اختلافهما الظاهر ـ يلتقيان معاً في اعتبارهما الإنسان متجهاً

إلى عالم غير هذا العالم، عالم الآخرة من جهة، وعالم الروح المتعالي من جهة ثانية. ويترتب على ذلك مفهوم معين لما هو العلم، يتفق عليه كل من أصحاب العلم الديني والفلاسفة الميتافزيقيون، على الرغم من الاختلاف الظاهر، خاصة حين يتعلق الأمر بالمجتمع. إن العلم حسب الفلاسفة القدماء، سواء أكانوا أفلاطونيين أم أرسطيين لا يكون إلا بما هو ثابت. العلم يكون بالجوهر لا بما هو عارض متغير، بالضروري لا بالممكن. وقد اعتبروا أن المجتمع والتاريخ هما من عالم الامكان المتغير لأنه من عالم الصيرورة. لذا لم تأبه الابستمولوجيا القديمة بالنظر الى المجتمع كما هو واقعياً، بل نظرت إليه حسب معايير فكرية مثالية، أو أخلاقية. لم ينشأ علم موضوعي بالاجتماع عند الفلاسفة القدماء. كما أنهم لم يثبتوا علم التاريخ في تصنيفاتهم للعلوم لأنهم لم يعدوه علماً بالمعنى الذي حددوه للعلم.

من هنا نفهم لماذا لم تهتم الابستمولوجيا القديمة بالدرس الموضوعي للمجتمعات. فقد نظر إليها الفلاسفة بناء على ما ينبغي أن تكون عليه حسب معاييرهم الأخلاقية المثالية. فنظرهم في المجتمع هو نظر في تدبيره، وتدبير المجتمع لا يستمد من منطق المجتمع نفسه، بل حسب مثل مستقاة من عقل مجرد، يسوس المجتمع كما يسوس النفس. من هنا غاب العلم الموضوعي بالمجتمع الواقعي عند الفلاسفة كما غاب الفقهاء الذين نظروا إلى المجتمع حسب معيار الشريعة، فهم لا يعتبرون الوقائع الاجتماعية كما هي، بل ينظرون إلى حكمها الشرعي. فعلم الفقيه ليس موضوعه الواقعات الاجتماعية بل أحكامها الشرعية.

من هنا أهمية الإضافة الخلدونية الحاسمة، والتي تميز بها ـ وقد أكد هو نفسه تميزه هذا ـ عن كل من الفلاسفة والفقهاء في طريقة النظر العلمي إلى المجتمع.

إذا كان تأكيد ابن خلدون على وجود الشروط الموضوعية لإنشاء علم خاص بالاجتماع البشري وإعلانه أنه واضع أسس هذا العلم مسألة معروفة، فإن السؤال يظل هو التالي:

إذا كان ابن خلدون قد وضع بالفعل علماً جديداً موضوعه العمران أو الاجتماع الإنساني، فلماذا لم يفكر في أن يستثمر علمه في المجتمع نفسه، بل فكر في أن يستثمره في التاريخ، أي في تصحيح الأخبار؟ حين يقول عن علمه الجديد: «وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط»، فلماذا في أخبار التاريخ فقط؟ لماذا لم يفكر في أن الاستثمار الطبيعي لعلمه الاجتماعي هو في المجتمع نفسه؟

ربما يكون الجواب هو أن الموضوع نفسه، أي المجتمع، لم يكن قد استقل فعلياً عن بنياته التقليدية، المادية والذهنية، بحيث يتطلب هذا الاستقلال قيام خطاب موضوعي خاص به.

وهنا المسألة التي تفسر لماذا لم يطور الفكر الخلدوني في هذا المضمار، أي النظر إلى المجتمع بفكر مستقل عن المعيارين: الدينية والأخلاقية الفلسفية. لماذا لم تنشأ خلدونية في الاتجاهين اللذين تنبه إليهما ابن خلدون: أي إنشاء العلم السياسي بمعناه المحدد، وإنشاء العلم الاجتماعي داخل الفكر العربي؟ لقد وعى واضع المقدمة هذه الإمكانية، وتحدث حديثاً واضحاً عن إيجاد علم بالسياسة وبالمجتمع متوفر على الشروط العلمية، حسب مفهوم العلم آنذاك، والذي لم يختلف كثيراً عن مفهومه اللاحق: أي أن يتحدد الخطاب بمنطق الشيء الذي يتحدث عنه. إلا أن هذا الشيء ـ أي المجتمع ـ لم يكن قد استقل موضوعياً عن هياكله التقليدية. لم تتميز فيه بعدُ القوى الاجتماعية، اجتماعياً وسياسياً، فينعكس هذا التمييز في خطابها المستعمل. لم تنشأ مثلاً أحزاب سياسية بدل الفرق الدينية، ولم تنشأ بعد نقابات بناء على تميز علاقات الانتاج واستقلال المؤسسة الانتاجية. ولم تنشأ نظم سياسية تحاول أن تؤسس شرعيتها على قيم مدنية غير القيم الدينية التقليدية. إن هذا ما نعنيه بعدم استقلال الشيء الاجتماعي، واستقلال المجتمع عن هياكله التقليدية.

وهكذا نستطيع أن نفسر إشكالين:

الأول يتعلق بهذه المفارقة التي نجدها عند ابن خلدون نفسه: فتصوره لاستقلال الواقع الاجتماعي وتوفر شروط العلم الخاص به تصور واضح بسطه بسْطَ المكتشف الواعي باكتشافه ليس فقط لعلم جديد بل ولما سوف يترتب على ذلك من فتح أفق ابستمولوجي جديد. ولكنه من جهة ثانية لم يفكر في استثمار علمه في موضوع هذا العلم ذاته، أي المجتمع نفسه. وها هنا مثال لفكر أدرك ما لم يكن الواقع التاريخي الاجتماعي قد تهيأ له بعد.

الاشكال الثاني، وهو مرتبط بالأول، يتعلق بمستقبل الخلدونية كفكر اجتماعي داخل الثقافة العربية التقليدية. فقد تساءل الدارسون عن الأسباب التي لم تمكن الفكر الاجتماعي الخلدوني من أن يفتح له طريقاً داخل هذه الثقافة. لماذا لم تنشأ خلدونية في الفكر العربي قبل أن يرجع كتاب النهضة إلى ابن خلدون. لقد وجدت حاجة جديدة بررت هذا الرجوع في

حين أن مثل هذه الحاجة إلى استعمال الفكر الخلدوني لم توجد في المجتمعات العربية من قبل (أنظر مادة: خلدونية جديدة).

ولعل في الإجابة على الاشكالين السابقين ما يلقي الضوء على العائق الذي واجه مستقبل الخلدونية.

اعادة كتابة التاريخ

من يشرع في قراءة **المقدمة** يجد ابن خلدون يَعدُ بأنه سوف ينشيء في التاريخ كتاباً يتفوق به على سابقيه من المؤرخين. مثل هذا الكلام مألوف عند المؤلفين القدماء، إذ ما أكثر ما نجد مؤلفاً يفخر بكتابه وأنه ـ كما قال الشاعر القديم ـ أتى «بما لم تستطعه الأوائل»! لكن ابن خلدون يعني بالفعل ما يقول وذلك في مسألتين جوهريتين: أولاً نقده للأساس المنهجي الذي قام عليه التاريخ العربي. ثانياً أنه وضع مفهوماً آخر للتاريخ غير المفهوم المتواتر، ويلخصه في قوله: «حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني»، فلنعرض لهاتين المسألتين بإيجاز.

نقد المنهج التقليدي للتاريخ

التاريخ في مفهومه التقليدي «خبر عن حدث». وإذا كان التاريخ الاسلامي حَدَثياً كالتاريخ التقليدي عموماً، فإن جذوره ضاربة في الحدثية بحكم نشأته نفسها. فقد ارتبطت هذه النشأة بحدث فذ، وهو الرسالة المحمدية. كان الدافع الأول لميلاد العلم التاريخي الاسلامي هو الإخبار عن حياة الرسول وفترة الإسلام الأول. كان الهدف هو استقصاء تفاصيل سيرة النبي لتكون نموذجاً لما ينبغي أن تكون عليه حياة المسلمين، ولذا كان التاريخ الإسلامي الأول تاريخاً للحديث، أي مجموع أقوال وأعمال الرسول وظرفياتها. كل قول أو فعل للنبي فهو «خبر» شهده شهود تناقله عنهم رواة. وبما أن كل واحد من هذه «الأخبار» (وهو المصطلح الأصلي للتاريخ) فذ وحاسم ـ لأن على أجيال المسلمين أن تقتدي به ـ فإن التحقق من معرفته وتوثيقه مسألة بالغة الأهمية. لذا أقام أوائل المؤرخين في الإسلام ـ والذين كانوا أيضاً هم أوائل المُحَدِّثين ـ طريقة لجمع هذه الأخبار وتحقيقها تعتمد منهج الإسناد، وهو نقل خبر بواسطة سلسلة متعاقبة من الرواة، وفحص صحة هذا الخبر بالتأكد من أمانة الناقلين. وهو نفسه منهج علم الحديث. وقد أنشيء عليه علم التاريخ في بداياته. ولو أن تطور هذا العلم أدى إلى عدم الاقتصار على منهج الإسناد وذلك بتوسيع أدوات المعرفة التاريخية، إلا أن التاريخ الأول، حتى عصر الطبري، قد صيغ اعتماداً على هذا المنهج. فماذا تعني عودة ابن خلدون لنقد منهج قد تجاوزه عملياً التاريخ الإسلامي منذ عهود طويلة قبله؟ هل يعني هذا النقد ضمنياً الدعوة إلى نقد التاريخ الإسلامي الأول، ذلك الذي قامت عليه معرفة الفترة الإسلامية الأولى، الفترة النموذج؟ ابن خلدون لا يصرح بذلك، ولو أن استبعاده لمنهج الإسناد من مجال علم التاريخ يؤدي عملياً إلى ذلك.

إن نقد ابن خلدون لمنهج الإسناد يعني ضمنياً أنه ليس هناك تاريخان: تاريخ فترة إسلامية. أولى، فترة الرسالة والصدر الأول، وهو تاريخ أفعال مقدسة ستحكم كل التاريخ اللاحق. هو تاريخ أوامر، والأمر كما قال المناطقة القدماء صحته لا ترجع إلى فحص مادته نفسها ومدى موافقتها للمنطق أو للواقع، إذ هي مسلم بها تسليماً واجباً بصفتها أوامر علوية، بل المطلوب التأكد من أنها صدرت بالفعل عن قائلها أو فاعلها المقدس. إن الخبر هنا لا يناقش في ذاته ولا يفحص في موضوعه ومادته، بل الذي يفحص هو أمانة رواته ومتناقليه. أما التاريخ اللاحق على هذه الفترة الممتازة فهو تاريخ عادي يصاغ ويفحص بمقاييس التاريخ العادي.

نقد ابن خلدون لمنهج الإسناد واستبعاده من مجال علم التاريخ يؤدي عملياً إلى إلغاء التمايز بين التاريخين: تاريخ الفترة المقدسة والتاريخ العادي. ولا يبقى في نهاية الأمر سوى التاريخ العادي، هو تاريخ البشر أنفسهم. وعليه فالتاريخ كما يقول ابن خلدون هو «خبر عن الاجتماع البشري».

هل أجرى ابن خلدون تاريخه بناء على هذه الاعتبارات النظرية؟ لاحظ الدارسون أن تاريخ ابن خلدون لا يختلف كثيراً عن التواريخ المألوفة، بمعنى أن نظرياته في التاريخ الواردة في **المقدمة** لا تجد لها مجالاً في كتابته للتاريخ وقد ناقشنا هذه المسألة في غير هذا المكان (انظر **الخطاب التاريخي**، ص 11-28). ونكتفي هنا بأن نناقش هذه المسألة على مستوى **المقدمة**، لنوضح أن آراء ابن خلدون تؤدي عملياً إلى دمج فترة الإسلام النموذجي في التاريخ العادي. للنظر إلى الكيفية التي يفسر بها، بمنطق التاريخ العادي واقعتين حاسمتين: واقعة الرسالة المحمدية، وتفسير الصراع حول السلطة الإسلامية الجديدة.

أي مؤرخ من المؤرخين الاسلاميين القدماء فهو يتصور أن تاريخ الإسلام انطلق من واقعة هي نفسها فوق التاريخ، وهي واقعة النبوة. وكأن تاريخ الإسلام دشنه حدث غير

تاريخي. وسيردُّ الوعي الاسلامي وباستمرار تاريخ الإسلام العادي إلى بداية خارقة للعادة.

الله عند ابن خلدون قادر أن يخرق قوانين الطبيعة. ولكنه اختار للطبيعة الاستقرار حتى تنتظم حياة البشر ويكون العلم ممكناً. والنبوة؟ أليست قائمة على معجزة، أي على خرق لنظام الطبيعة وقوانينها؟ ألا ينطوي الإيمان المستمر بها على شك عميق في انتظام الطبيعة وابطال شرعية العلم؟ ناقش المتكلمون والفلاسفة هذه المسألة: أي العلاقة بين استقلال الطبيعة وضرورية العلم من جهة، والإيمان بالمعجزة كحجة على صدق النبوة من جهة ثانية.

الجديد عند ابن خلدون أنه ينقل النقاش من المجال الكلامي الفلسفي إلى مجال التاريخ. إرادة الله غير مقيدة بشيء، لا بقانون طبيعي ولا بضرورة تاريخية. هذا ما لا يجادل فيه ابن خلدون. إلا أن الله اختار حتى في مجال النبوة أن يساير طبائع العمران وقوانين التاريخ. كان في استطاعته دائماً أن يختار أي نبي فينصره بقدرة لا تأبه بأية شروط تاريخية وعمرانية. لكن النبوة هي أيضاً دعوة سياسية، دعوة إلى قلب موازين القوى السياسية قلباً عميقاً، وتغيير أوضاع الناس تغييراً جذرياً. وكل دعوة من هذا القبيل لا بد وأن تستند على قوة اجتماعية قَبَلية يسميها ابن خلدون عصبية: «والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين أو الملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه». (المقدمة، ص 582). لذا كان الرسول من قريش، أقوى العصبيات العربية آنذاك. وبهذا المنطق أيضاً يؤوّل ابن خلدون الحديث الشهير: «الأئمة من قريش». **شرط القرشية في الخلافة هو عنده شرط تاريخي. والذين لم يفهموه كذلك ـ وما أكثرهم ـ جعلوه شرطاً باقياً خالداً. نحن نعلم أن الفقه السياسي السني تخلى وقبل ابن خلدون بكثير عن اعتبار القرشية شرطاً لازماً لإثبات الخلافة. والجديد مع ابن خلدون هو أن القرشية كانت قوة تاريخية وانقرضت بانقراض هذه القوة نفسها. ولذا فإن استمرار التمسك بشرط القرشية معناه التمسك بمعنى حرفي جامد لنص يشترط لقيام شرعية السلطة شرطاً انقرضت ظروفه التاريخية ولم تعد تسنده قوة اجتماعية.**

حين نتابع بدقة كيف يؤول ابن خلدون الحديث: «الأئمة من قريش» فإننا نعجب بما قد يفتحه مثل هذا التأويل من آفاق. النتيجة التي يوصلنا إليها ابن خلدون هي هذه ببساطة: أن الحديث ـ أي حديث ـ ليس له معنى واحد يترتب عليه حكم واحد في كل زمان ومكان، وإلا وقفنا عند حرفية النص. إن ما ينبغي اعتباره هو روح النص، الغاية منه، أو مقصده بالتعبير الأصولي. واعتبار «المقصد» في النص يحرر من الحرفية، ومن الجمود. والمقصد من كل نص من نصوص الشرع هو «المصلحة»، وهي ما ينبغي اعتباره الاعتبار الأول، لا النص في حرفيته، وبذلك يتاح التأويل المستمر للنص، وتجديد التشريع، أي ايجاد صلة مستمرة بين النص الشرعي والواقع المتغير. يقول ابن خلدون «إن الاحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد (...) ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع، منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (...) كما هو في المشهور... [لأن] التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة في مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب». (المقدمة، 345).

والواقعة الكبرى الثانية هي ما سمي بـ«الفتنة»، أي هذه الحرب الإسلامية الأهلية التي افترق فيها المسلمون ما بين علي ومعاوية. وقد تمثلت هذه الواقعة للمسلمين كشرخ كبير في تاريخهم. كيف أمكن أن يقتتل صحابة الرسول هذا الاقتتال المريع، والعهد بعهد النبوة ما زال قريباً؟ أما ابن خلدون فينظر إلى هذه القضية بمنظارين: منظار أخلاقي ديني يلتمس به العذر للجميع، للفرقاء المختلفين، وحتى الذين أخطأوا فلم يكن ذلك عن قصد، «وإنما اختلف اجتهادهم في الحق». هذا الموقف هو الذي انتهى إليه أهل السنة: أن يلتمسوا العذر لجميع الصحابة ويوقروهم جميعاً. ولكن ابن خلدون ينظر إلى الواقعة أيضاً بمنظار آخر، حين يفسرها بمنطق تاريخي. هنا لا مجال لتهويل هذه الفتنة، واعتبارها آفة نزلت بالمسلمين ولم تكن في الحسبان. بل إن هذه الفتنة بمنطق تاريخي كانت أمراً عادياً، وكان لا بد أن تقع بمقتضى صراع القوى الاجتماعية القبلية آنذاك: «ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية، وهي مقتضى العصبية»... الفتنة إذن واقعة اقتضاها صراع عصبيات القبائل التي تبنت الإسلام وتصارعت على السلطة. **أعتقد ابن خلدون بالطبع أن عهد الخلافة الرشيدة كان العهد الأقرب إلى ما ينبغي أن يكون عليه الحكم الإسلامي، ولكنه عهد كان لا بد وأن ينتهي ليظهر عهد المُلك، لأن أية عصبية تسعى بطبيعتها إلى تأسيس نظام الملك.** الاستمرار في التعلق بعهد الخلافة محمودٌ ديناً، ولكنه طوباوية بمعيار التاريخ. على الوعي الاسلامي الشقي بكون الخلافة لم تعد

منذ ذهبت مع معاوية أن يريح نفسه، فإن الشروط التي أوجدت الخلافة لن تتكرر. وليفهمْ قضية السلطة بالمنطق العمراني (أي التاريخي ـ الاجتماعي) للسلطة. وعلى هذا الأساس يقوم العلم السياسي.

هذا هو الدرس الذي يستفاد من ابن خلدون؛ وهو يُدخل الفترات الاسلامية الاستثنائية في التاريخ العادي.

نظرية السلطة

حسب ابن خلدون هناك مستويات للسلطة، مستوى تكون فيه معنوية أكثر منها قسرية، وتنتهي بمستوى الدولة التي يتعاقب فيها المتفردون بالملك، وتقوم على استتباع السلطات المحلية، وانتزاع الجباية، والتفرد بالقمع. الأولى، يسميها الرئاسة: «وهي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر». والثانية وهي «الملك» [الذي هو] التغلب والحكم بالقهر». (المقدمة، 244) و«الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور» **(المقدمة، 333). السلطة إذن في حقيقتها قمعية، إلا أنها لا تظهر عادة بوجهها السافر هذا، بل تخفيه لتظهر بمظهر آخر، منه تستمد الشرعية.**

من هنا نجد هذه المفارقة التي حاول ابن خلدون بكثير من الجهد حلها: فالمستوى الذي لا تكون فيه السلطة قمعية ـ أي ما هو دون مستوى الدولة ـ تكون الجماعة في نظر ابن خلدون غير مكتملة سياسياً. مجتمعات البدو مثلاً فيها رئاسة، صاحبها متبوع ولكن ليس له قهر على الآخرين، فهي مجتمعات غير سياسية بمعيار ابن خلدون. لا بد وأن تتفرَّد السلطة، وتخضع الجميع حتى يكون هذا المجتمع سياسياً، ويكون ذلك في مستوى «الدولة». الدولة إذن نظام قهري. والذي يؤدي إلى قيام السلطة القهرية عاملان اثنان: تنازع البشر وميلهم إلى العدوان، فلا بد من سلطة رادعة (يسميها ابن خلدون «الوازع»)، وكذلك الميل الطبيعي لكل حاكم لأن يتسلط ويمعن في التسلط، وهو ما يسميه ابن خلدون «خلق التأله». **هناك مأزق نسقط فيه كل سلطة: فهي من جهة لا بد وأن تكون رادعة بطبيعتها، ولكنها وهي تدخل في مسلسل الردع تستحيل الى سلطة جائرة. كيف إذن يمكن حفظ التوازن بين ضرورة الردع من جهة، وعدم السقوط في الجور من جهة ثانية؟ هذا إشكال يحاول ابن خلدون حله، لا بالدعوات الأخلاقية والمواعظ، كما تحفل بذلك الأدبيات السياسية الاسلامية، سواء تلك التي ألفها الفقهاء وأصحاب السياسة الشرعية، أم تلك التي وضعها مؤلفو نصائح الملوك.**

ابن خلدون نظر إلى الإشكال بمعيار جدلية السلطة نفسها. فالظلم هو سبب ـ من ضمن أسباب أخرى ـ تؤدي بالنظام السياسي إلى السقوط. والظلم ليس مجرد سبب أخلاقي لسقوط الدولة، أي أنها لقيت جزاءها بظلمها، بل لما يؤدي إليه من آثار اقتصادية مدمرة: نهب المنتجين لإشباع حاجات الترف المتزايد للفئة الحاكمة، تفاحش الضرائب والجباية، والغصب، مما يفقد الأمل في كل انتاج. ولهذا يعطي ابن خلدون هذا المعنى العام للظلم مما يكشف حقيقة الوضع الغالب في عصره وفي غير عصره: «ولا تحسبنَّ الظلم إنما هو أخذ المال أو المِلْك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب، كما **هو في المشهور، بل الظلم أعم من ذلك: وكل من أخذ مِلْك** أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه عليه الشرع فقد ظلمه. فجُبَاةُ الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذْهابه الآمال من أهله». **(المقدمة، 510). النظام الظالم إذن مدان ليس لاعتبارات أخلاقية فحسب، وإنما أيضاً لأنه** يحمل أسباب الانهيار الاقتصادي. وإذا قامت على أنقاضه سلطة أخرى بديلة فباسم تجديد أخلاقي عام، لأنها لكي تفلح، لا بد لها إلى جانب قوتها العصبية من أن تحمل قيماً **أخلاقية، لاسيما وأن الترف لم يفسدها بعد، وهو ما يسميه ابن** خلدون بـ «الخلال» يقول: «وقد ذكرنا أن المجد له أصل يبنى عليه (. . .) وهو العصبية والعشير، وفرع يتمم وجوده ويكمله وهو الخلال». (المقدمة، 251).

تغيير نظام فاسد أصبح قائماً على الجور، وعائقاً لنمو العمران يكون بقوة اجتماعية تستطيع فعلياً أن تتصدى له، وهي أيضاً تحمل دعوى إرجاع السلطة إلى القيم؛ وأي داعية متفرد لا سَنَد اجتماعي له لا يستطيع ذلك، مهما خلصت نيته وصدق أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر.

الذي يبرر وجود السلطة ـ نظرياً ـ عند ابن خلدون أنها وازع أي مانع لعدوان الناس بعضهم على بعض. ولكن حين تصبح هذه السلطة نفسها هي الظالم الاعظم، آنذاك تفقد المبرر الموضوعي لوجودها، أي تنسف شرعيتها.

الشرعية

الشرعية هي موضع الأدب السياسي الاسلامي، وقد

أدارها حول مسألتين: أولاً، أن تعمل السلطة القائمة على جمع كلمة الجماعة وحفظ سلوكها الإسلامي العام. ثانياً: أن ينتسب الذي على رأسها لعصبة النبي. هذا الشرط الثاني (شرط النسب القرشي للخليفة) تخلى عنه الفكر السياسي السني وأصبح توفر الشرط الأول كافياً ومغنياً عن الثاني. أصبح الشرط الأساس المطلوب هو ما سمي بـ «الشوكة».

هذا الذي انتهى اليه الفكر السياسي السني نجده عند ابن خلدون، فتكون «الشوكة» عنده هي «العصبية» التي بدونها لا يتأسس «الملك».

فماذا يضيف ابن خلدون؟

هو أنه يدفع بهذه الفكرة التي استقر عليها الفكر السني الى غايتها المنطقية: وهي إنهاء كل حنين إلى ما يمكن أن نسميه «الشرعية المثالية» للسلطة الاسلامية، أي إلى سلطة تطابق الشريعة ويتوفر صاحبها على النسب القرشي.

إن اكتفاء مفكري السياسة السنيين بشرط «الشوكة» أي القدرة على جمع الجميع تحت سلطة واحدة لا يعني أن وجدانهم قد تخلى تماماً عن التعلق الطوباوي بالصورة المثالية الاسلامية للسلطة. ذلك أنه قد يتواجد الأمران معاً جنباً إلى جنب: قبول بالسلطة الممكنة، وحنين إلى السلطة المنشودة، أي تواجد الممكن واقعياً والمنشود وجدانياً. والنتيجة هي انفصام الوعي الإسلامي وشقاؤه بهذا الانفصام.

وكأن ابن خلدون يحاول وضع حد لهذا الانفصام.

نظام الخلافة في الاسلام لا يمكن أن يرجع إلى عهد الخلافة الأول بعد أن ولَّت شروطه التاريخية واستقر نظام الملك وتداولته الدول.

ومن قبيل الوهم أيضاً انتظار عودة المجد الإسلامي القديم، وأن يسترد المسلمون ماضيهم المفقود. من الممكن تجديد مجد جديد تبنيه قوى جديدة. أما انتظار عودة من «يجدد الاسلام، ويظهر العدل، ويفتح جزيرة الأندلس، ويصل إلى رومية ويفتحها، ويسير إلى المشرق فيفتحه، ويفتح القسطنطينية، ويصير له ملك الأرض فيتقوى المسلمون ويعلو الإسلام ويظهر دين الحنفية...»، (المقدمة، 579) فهو من قبيل انتظار المهدي الذي طالما انتظره الناس، «وفي هذا انفصمت أعمار الأول منهم والآخر».

يبقى العمران إذن بطبائعه. وفيه تُتداول السلطة ونظامها بواسطة قوى اجتماعية متجددة. ولا بد للسلطة من شرعية تفرضها بقوتها الذاتية، ولكنها أيضاً تحاول إسنادها على شرعية دينية. لقد أصبحت كل سلطة في المجتمع الإسلامي تقوم على اعتبارين: قوتها كسلطة قاهرة، والتبرير الديني لحكمها. وهكذا أصبحت قوانين السياسة كما يقول ابن خلدون «مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية»، (المقدمة، 541)، إن السلطة ينتهي بها الأمر إلى القمع الصرف. وحسب ابن خلدون فإن طور ضعف السلطة هو الذي يزداد فيه قمعها السافر، وكأنها تريد درء ضعفها بمزيد من القمع. ويجعل ابن خلدون تزايد مطالب الترف عند الحاكمين هو السبب في فساد السلطة. وهنا لا تجدي النصائح، أي كل هذا الأدب الذي اعتاد وُعَّاظ السياسة تدبيجه. كما لا ينفع التصدي لتغيير منكر الحكام بدعوة مجردة لا يملك صاحبها سوى غيرته الدينية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا تسنده قوة جماعية متلاحمة يدافع بها. وكما أن أسباب فساد سلطة قائمة ليست أخلاقية فقط، بل مادية أيضاً، فإن تغييرها لا يكفي فيه التسلح بدعوة دينية أو أخلاقية مجردة. وحتى لو اقتنع مالك سلطة بالفساد الأخلاقي للطغمة التي يعتمد عليها، فإنه موضوعياً لا يقدر على التراجع، فهو محكوم بما يسميه ابن خلدون «ربقة الملك»، لأن الدولة موضوعياً مقبلة على الانهيار ولا تنفع في تفاديه محاولات الترميم. الطائفة الحاكمة كلها، بما فيها الملك، محكومة بربقة الملك هذه، «التي يعسر الخلاص منها». الاصلاح الجذري لفساد الدولة لا يأتي من صاحبها أو بطانته، بل يأتي من قوة خارجها.

من هنا عدم جدوى كل الأدب السياسي القائم على الوعظ أو على التبشير بما ينبغي أن تكون عليه السياسة عقلاً أو أخلاقاً. ليس معنى ذلك إبطال الأساس الأخلاقي لكل سياسة، وإنما معناه أن تقويم سياسة قد حل بها الفساد لا يكون إلا بتوفر شرط القدرة الموضوعي على ذلك. نستنتج نتيجة أخرى من مثل هذا التفكير الخلدوني في السياسة، وهي أن طائفتي الفقهاء والفلاسفة، المهتمين أساساً بانتاج أو إعادة انتاج ايديولوجيا السياسة، ليس لهم الخطر الذي يضفونه على أنفسهم، فما لم تحمل أفكارهم قوة اجتماعية موضوعية، فإنهم يظلون إما هامشيين، أو تابعين لسلطة فعلية.

إن الشرعية لا تقوم على ذكرى ماضية: ذكرى نسب شريف أو عهد زاهر، يحمله الوجدان على أنه العهد الذي توحَّد فيه الدين والسلطة، أو الشرع والسياسة. إذا استمر العلماء يداولون هذا الوهم فلا يعملون سوى على تأكيد هامشيتهم بالنسبة للسياسة كما هي في واقع الأمر. وعلى كل

فصاحب **المقدمة** اعتبر «العلماء أبعد الناس عن السياسة». (**المقدمة**، 1045-1047).

يفتح ابن خلدون إذن باباً جديداً للعلم السياسي يبتعد بنا عما اعتاد أن يخوض فيه الفقهاء، أصحاب «شروط الامامة»، و«السياسة الشرعية»، وكذا أصحاب الأدب السياسي الفلسفي الذين تحدثوا في تدبير السياسة وفقاً للعقل الفلسفي.

لماذا لم يتجه الفكر السياسي في الاتجاه الذي مهد له ابن خلدون؟ سؤال يتعلق بمستقبل الخلدونية نفسها. لننظر الآن في التجديد الابستمولوجي الذي حاوله واضع **المقدمة**، وحدود هذا التجديد.

جهاز المفاهيم

لا شك أن كل تجديد للمعرفة يقوم على محاولة استحداث مفاهيم تحيل إلى حقل معرفي جديد. هذه المفاهيم إما أن تحملها ألفاظ مبتكرة، أو أن تحملها ألفاظ متداولة مع تحوير دلالي ينقل المفاهيم من حقول معرفية قديمة إلى أخرى جديدة. هذا الطريق الثاني هو الذي سلكه ابن خلدون.

إن جدة المفاهيم الخلدونية مسألة لا جدال فيها. لكننا إذا فحصنا المفاهيم الخلدونية وجدنا أنها مستقاة في الغالب من مجالين: أصول الفقه، والفلسفة. أن يستقي مفكر مفاهيمه من مصطلحات علوم معروفة فهو شيء عادي. لكن، أن ينقل المفاهيم نفسها لتكتسب دلالات جديدة داخل حقول معرفية غير مطروقة، فهو ما يعطي للفكر طابع الجدة. وهو ما حققه ابن خلدون وهو يستعمل مثلاً مفاهيم من علم الأصول لصياغة نقده لصناعة التاريخ، وهو يلجأ إلى مفاهيم أرسطية لبناء تصوره للحركة التاريخية للمجتمع القبلي.

بنية تصورية ثلاثية

هناك بنية تصورية ثلاثية لعمران ابن خلدون، مستقاة من علم أصول الفقه من جهة، ومن مفهوم النفس الفلسفي الافلاطوني من جهة ثانية.

مقاصد الشريعة وتصور العمران

هناك مبحث من مباحث أصول الفقه طوره المالكيون خاصة، وتأسس كمبحث متميز على يد أبي اسحق الشاطبي (معاصر ابن خلدون) وهو مبحث **مقاصد الشريعة**.

يعتبر هذا المبحث أن للشريعة مقصداً عاماً: وهو تحقيق مصالح الناس، وهو الهدف من أحكامها. وقد رأى الفقهاء أن استقراء هذه الأحكام يجعلها تتوخى مصالح قسموها إلى أصناف ثلاثة سموها: ضرورية، وحاجية، وتحسينية. الأولى هي التي بدونها لا ينتظم اجتماع الناس، بل لا يكون بقاؤهم، وأرجعوا هذه الضرورات إلى خمس: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال (فهم مثلاً لم يتصوروا مجتمعاً عادياً لا يتأسس على الدين، فالمجتمع المدني غير وارد عندهم تماماً). وهناك أحكام شرعت «للتوسعة على الناس وتخفيف مشاق التكليف، وتيسير طرق التعامل». وهناك نوع ثالث من الأحكام تيسير قَصَدَ إلى تحقيق الكمال الانساني، كتلك التي تدعو إلى مكارم الأخلاق.

هذا، إذن هو التصنيف الثلاثي للأحكام عند أصحاب **مقاصد الشريعة**، وكما قال الشاطبي فإن «التشريع دائر حول حفظ هذه الثلاث التي هي أسس مصالح الناس».

وقد وجدنا أن التقسيم الخلدوني لمراتب العمران يساير هذا التقسيم الذي ذهب إليه أصحاب **مقاصد الشريعة**.

فالعمران عند ابن خلدون يتدرج درجات ثلاث، كل درجة يناسبها مستوى من المعاش. أولاها المجتمع الذي لا ينتج ولا يستهلك سوى الحد الأدنى الضروري للبقاء، وهو مجتمع البدو، فهم «مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن». هذا المستوى من العمران الخلدوني يقابل مستوى الضروريات عند أصحاب **مقاصد الشريعة**، أي الاحكام التي وضعت لحفظ المصالح الضرورية للناس. وبما أن هذه الأحكام التي تستهدف الضروريات هي عند الأصوليين سابقة على تلك التي تتوخى الكماليات فإن ابن خلدون يجعل «الابتداء بما هو ضروري منه [المعاش] قبل الحاجي والكمالي» (**المقدمة**، **210**). وحين يقول ابن خلدون عن البدو إن «اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه» (**المقدمة**، 210)، فإننا نجد أن مستوى عمرانه البدوي هذا يماثل ما سماه الأصوليون بـ «الضروريات» والتي هي عندهم الأحكام الشرعية التي وضعت لحفظ حاجات ومصالح بدونها لا يبقى النوع الانساني ولا ينتظم اجتماعه.

ثم يتطور عمران ابن خلدون الى مستوى ثان يكافىء ما أطلق عليه فقهاء المقاصد «الحاجي». يقول: «... ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة،

وتعاونوا في الزائد على الضرورة». (**المقدمة**، 211).

ثم ينتهي العمران الخلدوني إلى المستوى الثالث، مستوى «الترف»، ويقابل ما يسميه أصحاب المقاصد بـ «التحسينات»، يقول «ثم تزيد أحوال الرفه والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت، واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة (. . .) والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها». (**المقدمة**، 211).

الرد الفلسفي الثلاثي

وضع ابن خلدون نظاماً لمقدمته، رغم اشتمالها على العديد المختلف من الموضوعات والآراء والمعارف. **المقدمة** تساير نظام العمران كما تصوره كاتبها، تبدأ ـ كما يبدأ العمران ـ من البسيط الضروري (العمران البدوي) لتنتقل مع هذا الأخير إلى تأسيس الدولة وتطورها فينتهي بالمستوى الأعلى للعمران، مستوى الحضارة ومظاهرها والصنائع والعلوم. غير أننا نستطيع أن نرجع موضوعات **المقدمة** المعتادة، والتي تبدو كثيرة الاختلاف فيما بينها، إلى وحدات ثلاث أساسية. فما ورد في **المقدمة** إما:

ـ حديث في المعاش: من مستواه البسيط (معاش البدو) إلى معاش الترف. وإلى هذا ترجع كل الموضوعات الاقتصادية لـ **المقدمة**.

ـ حديث في السلطة: ويدخل فيه كل ما قاله ابن خلدون عن تطور السلطة من مستواها الأولى (الرئاسة القبلية) إلى مستوى الدولة، أي كل الموضوعات المتعلقة بالعصبية وطبيعتها وصراع العصبيات وأسباب تأسيس الدولة ونظمها وأسباب انهيارها.

ـ حديث في الفكر الانساني كمنتج للصنائع والعلوم: ويدخل فيه احصاء ابن خلدون للصنائع وعلاقتها بتطور العمران، وكذا حديثه عن العلوم (تاريخها وأنواعها) كنشاط معاشي يتطلبه مستوى متطور من المجتمع الإنساني.

هذا الارجاع الثلاثي الذي نستطيع أن نرد إليه مواد **المقدمة** المتنوعة نلاحظ أنه يساير التقسيم الأفلاطوني المعروف للنفس. فهذه حسب الفيلسوف اليوناني لها قوى ثلاث تنظم كل نشاطها الغريزي وأفعالها الإرادية: القوة الشهوانية (الغذاء والتناسل) والقوة الغضبية (الدفاع والعدوان) والقوة العاقلة (التفكير والسلوك العاقل).

وهكذا نستطيع أن نطابق بين التقسيمين: التقسيم الخلدوني للنشاط الاجتماعي الانساني، والتقسيم الأفلاطوني لقوى النفس:

ـ فمواد **المقدمة** التي موضوعها انتاج البشر لمعاشهم، بأنواعه ومستوياته، تقابل القوة الشهوانية للنفس عند أفلاطون والفلاسفة.

ـ وكل المسائل المتعلقة بالأساس العصبي للسلطة، وظروف تطورها نحو الدولة يمكن أن يقابل النفس الغضبية الأفلاطونية.

ـ أما النفس العاقلة فيقابلها ما جاء في **المقدمة** عن الصنائع والعلوم كانتاج يتطلبه العمران في مستواه الحضاري.

بالطبع ابن خلدون لا يعقد هذه المقابلة على نحو واع وصريح بين أسس عمرانه وأقسام النفس الافلاطونية. إلا أن إمكان ارجاع العمران الخلدوني إلى هذه البنية الثلاثية تظهر عمق تشبع مؤلف **المقدمة** بالثقافة الفلسفية تشبعاً جعله يبني تصوره على نحو ضمني و«تلقائي» ابتداء من مفاهيم فلسفية أساسية.

ونستطيع أيضاً أن نتبع هذا الأثر الفلسفي القوي في مواقع أخرى أجرى فيها ابن خلدون خطابه عن العمران والتاريخ بناء على مفاهيم فلسفية خالصة.

هناك فكرة أساسية يفسر بها أرسطو الحركة في العالم الطبيعي وهي فكرة السعي لتحقيق الكمال. كل موجود بطبيعته يسعى لغايةٍ مّا، يخرج بها من الامكان إلى التحقيق، أو بالاصطلاح الأرسطي «من القوة إلى الفعل».

يأخذ ابن خلدون هذا المبدأ الأرسطي المفسر لحركة العالم الطبيعي ليصوغ على منواله حركة العمران عموماً، وحركة العصبية بوجه خاص. فالعمران ينتقل بطبيعته من مستوى البداوة إلى مستوى الحضارة. هذه الحركة الطبيعية التي يعبر عنها ابن خلدون هكذا: «ولهذا تجد التمدن غاية البدوي يجري اليها. (**المقدمة**، 214). فلفظ غاية هنا يحيل إلى مبدأ من المبادىء الأساسية للميتافيزيقا الأرسطية، وكذلك لفظ «يجري» الذي يرجع إلى مفهوم «الاتجاه» الذي يفسر حركة الموجودات في العالم. والأمر هنا لا يتعلق بالبدوي كفرد، بل بالمجموعة القبلية التي تنتظمها عصبية تتحرك بها حركة اجتماعية سياسية: «وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم». (**المقدمة**، 214).

العصبية هي الاطار الذي تتحرك به وداخله المجموعة

القبلية نحو التمدن. وهي حركة سياسية ومجتمعية. العصبية إذن لها حركة وغاية، يصوغها ابن خلدون حسب بنية تصورية أرسطية كما يلي: «إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك».

يلجأ ابن خلدون كذلك إلى فكرة فلسفية أخرى، استعملت في الفلسفة القديمة لتفسير عملية التوازن في العالم الطبيعي، واستعملت كذلك كمصطلح من مصطلحات الطب القديم، وهي فكرة المزاج. ومعلوم أن الطبيعيات القديمة تقوم على فكرة التمازج النسبي بين العناصر الأربعة التي كان يعتقد أنها داخلة في تكوين كل موجود من موجودات العالم الطبيعي، وهي الماء والهواء والنار والتراب، تقابلها كيفيات أربع تغلب كل واحدة منها أحد الطباع الأساسية للأمزجة النفسانية.

يأخذ ابن خلدون فكرة المزاج هذه ليفسر بها توازنات المجتمع القبلي وضرورة تغلب إحدى عصبياته على الأخرى ليُحفَظ التوازن ولتتمكن العصبية المتغلبة من إتمام حركتها نحو الملك والتمدن، يقول: «... ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها (...) لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون. والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين». (المقدمة، 231).

رجع ابن خلدون إذن إلى مفاهيم متداولة، خاصة من علمي الأصول والفلسفة، لصياغة أفكاره الجديدة. هل نعتبر أن لجوء مفكر يريد أن يكون فكره جديداً إلى مفاهيم تقليدية من شأنه أن يعوق مشروعه التجديدي؟ إن المسألة تتعلق بمدى تطويعه للمفاهيم المتداولة وإعطائها آفاقاً معرفية جديدة. والواقع أن واضع المقدمة قد أفلح في انتزاع المفاهيم المستعملة من حقلها المعرفي التقليدي وإحداث تحويل في دلاليتها بحيث أصبحت عنده بمثابة أطر لخطاب معرفي جديد.

حين يصوغ ابن خلدون نقده الجذري للمنهج التقليدي في التاريخ قائلاً إن «الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة وطبائع العمران، ولا قيس الغائب منها بالشاهد (...) ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها...» (المقدمة، 12) فهو إنما يصوغ نقده هذا بمصطلحات ومفاهيم من أصول الفقه (هي التي أبرزناها في الاستشهاد). لكن هذه الأخيرة قد أصبحت تحيل إلى شيء آخر، بحيث أصبحت تنتظم خطاباً يؤدي إلى تحويل منهجي يفتح أفقاً معرفياً جديداً، وهو إعادة تأسيس الكتابة التاريخية.

والأمر نفسه في المفاهيم الفلسفية التي استعملها صاحب المقدمة. فهي لم تعد تدور في حقلها الميتافزيقي الأصلي، لتسهم في تأطير تصور جديد للاجتماع الانساني، وتأويل حركته التاريخية، أو بالأحرى حركة التاريخ كما عرفه وفسره ابن خلدون.

لم تجد الخلدونية ـ ولأمدٍ طويل، لها مستقبلاً، قبل أن يعود مفكرو النهضة إلى ابن خلدون يستعملون فكره استعمالاً واسعاً لصياغة فكرهم الاصلاحي.

ظلت الخلدونية إذن وقبل هذا العصر لا تتجاوز ابن خلدون.

والخلدونية قبل أن تكون نظريات في المجتمع والتاريخ فهي قبل كل شيء منهجية. وفي هذه المنهجية كان على الفكر العربي الاسلامي أن يجد طرقاً جديدة في النظر والنقد والاستكشاف.

الخلدونية وقفة نقدية بالنسبة لكل الفكر السابق عليها ولما أنتجه من معارف وما اعتاده من طرق ومناهج.

وقد بدأ ابن خلدون عمليته النقدية بالتاريخ، ولهذا أهميته القصوى، لأن نقد الفكر للتصور المتداول للتاريخ، لا ينحصر فقط في مجال تدوين التاريخ، ولا تهم فقط المؤرخين المتخصصين وحدهم، بل يترتب عليه اعادة بناء العلاقة مع الماضي على أسس من النقد وتجديد التصور، مما يحرر المستقبل من أن يظل معاقاً باستنساخ الماضي.

وهذا ما يفيده الدرس الخلدوني وهو يفسر بالتاريخ ومنطقه الموضوعي كل التاريخ الاسلامي، بما في ذلك هذه الفترات التي عدها المؤرخون ـ بل اعتاد الوعي الاسلامي اعتبارها أيضاً ـ فهذه لا تدخل ضمن التاريخ العادي، والتي اعتبرت دائماً فوق التاريخ، وإن ظلت تحكم التاريخ.

والخلدونية دفاع عن شرعية النظر العقلي، وذلك في اتجاهين: الأول، نقد كل الأوهام التي تقول بالعجز الطبيعي للعقل، وأن العقل ما دام لا يدرك كل شيء فهو لا يستطيع إذن أن يدرك إدراكاً موثوقاً به أي شيء. والاتجاه الثاني هو بناء معرفة عقلية مستقلة. وهنا يكمن التمييز بين مجال النظر العقلي في الطبيعة والاجتماع والتاريخ وبين ما عداه.

العقلانية الخلدونية لا تزعم أنها عقلانية مطلقة، تتناول «الوجود بما هو وجود» كما قال بذلك أهل الميتافزيقا. إن هذه

العقلانية عند هؤلاء جعلتهم في نهاية الأمر يخوضون في مسائل وهمية لا يزيدها هذا الخوض الميتافزيقي إلا غموضاً، من قبيل: «الذات الالهية وصفاتها»، و«قدم العالم» و«الملائكة وطباعها»، و«عقول الأفلاك» الخ.

أجْدَى لتقدم العلم ونمو المعرفة الانسانية أن يستقل العقل بمجاله وقضاياه. إن الخلدونية نقد لهذا الذي سماه فلاسفة الميتافزيقا نظراً عقلياً، وجعلوه يبدأ بالنظر في المحسوسات وينتهي بالنظر في عالم «العقول المفارقة» والملائكة والملكوت. مجال العقلانة محدود بحدود العقل نفسه، ولكنها حدود مؤقتة دائماً، ريثما ينمي العقل وسائل بحثه واستكشافه.

ولعل الاضافة الخلدونية الهامة هي اعتبار المجتمع والتاريخ ميداناً للبحث العلمي الموضوعي. العمران عند ابن خلدون له طبائع (أو قوانين) بما هو مجتمع وبما هو تاريخ. والعلم الموضوعي هنا ليس معناه أن يؤدي حتماً إلى قبول الواقع وكما هو باسم الموضوعية، أو الركون إلى قدرية تاريخية، بل معناه أن التغيير باسم القيم ينبغي أن يعتمد معرفة موضوعية بقوى الواقع التاريخي والمجتمعي. بغير ذلك لا نستطيع المعرفة الصحيحة بالتاريخ والمجتمع ولن نعرف الطريق الصحيح إلى الاصلاح. اعتبر الفلاسفة قديماً، والاسلاميون منهم أيضاً، أن العلم يتم بادراك الشيء كما هو. ولكن الحقيقة أن هذا الادراك كثيراً ما انطلق إما من مثل فكرية مجردة، أو من أحكام اعتقادية، خاصة حين يتعلق الأمر بالمجتمع والسياسة. من هنا انطلق الاصلاح عندهم إما من تأملات في مجتمع مثالي، أو فيما ينبغي أن يكون عليه المجتمع والسياسة شرعاً.

وحين يجعل ابن خلدون درسه للمجتمع والسياسة مختلفاً عن تأملات الفلاسفة وأحكام الفقهاء، فإنه لا يعمل على فتح أفق جديد للبحث العلمي الموضوعي لهما فحسب، بل إنه يغير من الفهم التقليدي للاصلاح. كل اصلاح عند ابن خلدون عليه أن يرتكز على فهم موضوعي بالواقع الذي يريد أن يغيره. وإذا أصبح مألوفاً اليوم أن كل عمل اصلاحي لا بد وأن يعتمد معطيات ودراسات وتقارير الاقتصاديين والاجتماعيين والاحصائيين والديمغرافيين وغيرهم، فإن ذلك لم يكن معهوداً في الاصلاح التقليدي. ولعل هذه نتيجة كان سيؤدي إليها الفكر الخلدوني الاجتماعي والسياسي، لو قدر للخلدونية أن تشق لها طريقاً داخل الفكر العربي الاسلامي.

علي أومليل

الخوارج

The Khārijites
Kharijites
Al-Khawarij

من أكبر الحركات المعارضة التي رافقت الدولة الاسلامية الناشئة. وبالتدقيق منذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين، ظهرت حركة الخوارج التي تحتل مكاناً بارزاً لأنها أوَّلت تعاليم الاسلام تأويلاً جذرياً، على المستوى السياسي في اتجاه الديموقراطية والمساواة بين المسلمين، ولأنها قرنت القول بالفعل فتجندت لنشر دعوتها وأقضت مضاجع الخلفاء الأمويين وولاتهم في الأقاليم بما أنشبته من ثورات متعددة في أماكن مختلفة. وكان لنشاطها استمرار حتى في عهد الخلفاء العباسيين حيث استطاعت أن تستقل ببعض الأقاليم وتنشىء دولاً ما زال أثرها سارياً إلى اليوم بعد مرور أربعة عشر قرناً بالتقريب على نشوئها. فهي تمثل بالنسبة للمؤرخ في عصرنا وجهاً للمعارضة السياسية التي عرفتها الدولة الاسلامية الناشئة وتبرهن له في نفس الوقت على وجود تلك الطاقات الفكرية والنضالية التي كانت مكبوتة في المجتمع العربي الجاهلي والتي جاء الاسلام بدعوته الهادفة وتعاليمه الواضحة فحررها من عقالها وأوجد لها الظروف المادية والأدبية لتعبر عن نفسها، فتسجل لنفسها صفحة طويلة في تاريخ الاسلام، جديرة بأن تستوقف الباحث في تاريخ الفكر السياسي الاسلامي.

وفي هذا البحث، سنعرض أولاً للسياق التاريخي الذي ظهرت فيه حركة الخوارج ثم نلقي نظرة على تنظيمهم الأول ونشاطهم في فترة الانطلاق، وعلى المطالب والشعارات التي كانوا ينادون بها ويلتفون حولها ثم ننتقل بتحليلنا بعد ذلك الى التطورات الخطيرة التي دخلت فيها حركتهم في عهد الدولة الأموية وما طرأ عليهم من خلافات داخل صفوفهم تحولت الى انقسامات نشأت عنها عدة فرق، وستكون الفرصة حينئذ مواتية للتعرف بصورة أوسع على أفكارهم وخلافاتهم.

1 ـ نشأة حركة الخوارج:

الرواية المتفق عليها عند المؤرخين في نشأة حركة الخوارج ترجع بنا إلى سنة 36 هـ/657 م التي ذهب فيها علي بن أبي طالب إلى صفين، وهي قرية قديمة بالعراق تقع غربي نهر الفرات، بعد أن شق عليه معاوية بن أبي سفيان عصا الطاعة

وقام يطالب بدم عثمان بصفته زعيماً لبني أمية وواليا على الشام. وتقابل الجيشان في عين المكان طوال سبعة شهور دون قتال، وفي تمام الموادعة. لكن في شهر صفر 37 هـ نشب القتال بينهما في معارك متوالية. وبدأت كفة الحرب ترجح لصالح علي بن أبي طالب، وخاف معاوية من عواقب الهزيمة، فابتكر حيلة رفع المصاحف لمطالبة خصومه بالاحتكام الى كتاب الله.

ونجحت الحيلة، إذ استجاب أصحاب علي الى الدعوة الموجهة اليهم ولم يستمعوا إلى نصائح رئيسهم الذي حذرهم من الخديعة التي دبرها لهم خصومهم بقصد تشتيت كلمتهم في الوقت الذي بدأ الانتصار يلوح لهم في أفقهم. ولم يجد علي بداً من اتباع رأي أصحابه الذين كان جلهم من أهل العراق، فقبل فكرة الاحتكام الى كتاب الله على مضض، تجنباً للفتنة. وجرت عملية التحكيم التي آلت الى مهزلة بسبب غفلة أبي موسى الأشعري، ممثل علي، ودهاء عمرو بن العاص، ممثل معاوية، إذ انتهت إلى الاتفاق بين الحكمين على عزل الخليفة الشرعي، علي بن أبي طالب وترك الباب مفتوحاً في وجه معاوية كي يجرب حظه في تولي الخلافة. وهكذا وجد رابع الخلفاء، الراشدين نفسه أمام وضعية خطيرة تنذر بانشقاق الأمة الاسلامية الناشئة وتعرضها للفتنة.

وحسب عدد من الروايات التاريخية، فإن الجنود الذين انتقدوا علياً فيما بعد وكونوا النواة الأولى للخوارج، كانوا هم الذين ضغطوا عليه من أجل قبول التحكيم، حينما رفع أصحاب معاوية المصاحف وطلبوا التحاكم الى الله. بل إنهم هم الذين فرضوا عليه تعيين أبي موسى الأشعري كحكم عنه، وكان علي يرشح ابن عمه عبدالله بن العباس لهاته المهمة ومع ذلك، فقد أصبحوا يطالبونه برفض قرار التحكيم ومواجهة خصومه بالقوة.

وحاول علي بن أبي طالب أن يرجعهم عن موقفهم بطرح خلافهم معه على بساط المناقشة، فوجه إليهم عبدالله بن عباس ليناظرهم. فسألهم: لماذا «نقمتم على أمير المؤمنين؟ فأجابوا ـ قد كان للمؤمنين أميراً، فلما حكّم في دين الله، خرج عن الايمان، فليتب بعد إقراره بالكفر، نعد له».

فاعترض عليهم ابن عباس:

ـ لا ينبغي لمؤمن لم يشب إيمانه شك أن يقر على نفسه بالكفر: فقالوا ـ إنه قد حكّم.

قال ـ إن الله عز وجل قد أمرنا بالتحكيم في قتل صيد، فقال عز وجل: يحكم به ذو عدل منكم، فكيف في إمامة قد أشكلت على المسلمين؛ فقالوا ـ إنه قد حكّم عليه، فلم يرض.

فقال ـ إن الحكومة كالامامة. ومتى فسق الامام، وجبت معصيته وكذلك الحكمان لما خالفا نبذت أقاويلهما.

فقال بعضهم لبعض: «لا تجعلوا احتجاج قريش عليكم حجة. فإن هذا من القوم الذين قال الله عز وجل فيهم: ﴿بل هم قوم خصمون﴾ (الزخرف، 58) وقال عز وجل: ﴿وتنذر به قوما لدا﴾ (مريم، 97).

فاتضح من المناظرة أن الخوارج كانوا بعيدين عن سبيل التفاهم وأنهم كانوا يشترطون على علي شروطاً غير مقبولة ليعودوا إلى طاعته والذي حز في نفس الخليفة هو تناقضهم في قضية التحكيم، وتقلبهم بين الالحاح على اجرائه والتبرؤ من قبوله. وقد عبر علي عن خيبته في خطبة مشهورة يقول فيها:

«أما بعد، فإن معصية الناصح الشفيق العالم المجرب تورث الحيرة وتعقب الندامة. وقد كنت أمرتكم في هذه الحكومة أمري، ونخلت لكم مخزون رأيي، لو كان يطاع لقصير أمر، فأبيتم على إباء المخالفين الجناة، والمنابذين العصاة، حتى ارتاب الناصح بنصحه، وضن الزند بقدحه، فكنت وإياكم كما قال أخو هوازن.

أمرتكم أمري بمنعرج اللوى فلم تستبينوا النصح الاّ ضحى الغد»

بدأ الخوارج يقاطعون علياً وهو يخطب في الناس ويرددون شعار «لا حكم إلا الله»، فتصدى لهم علي ذات مرة وهو يخطب في مسجده قائلاً:

«كلمة حق يراد بها الباطل! نعم، إنه لا حكم إلا الله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع بين الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح بر ويستراح من فاجر»...

وبدأ الخوارج يفكرون في تنظيم حركتهم والانتقال من الاعلان النظري عن أفكارهم إلى طور التطبيق. فعقدوا اجتماعاً لهم في حروراء، وهي قرية تبعد عن الكوفة ميلين فكانت أول مركز لهم حتى ان المؤرخين يسمونهم الحرورية. ويصور لنا الطبري الجو الذي جرت فيه تلك الأحداث بهاته الكلمات وهو يتحدث عن الجنود الذين كانوا مع علي في معركة صفين:

«خرجوا إلى صفين مع علي وهم متوادون أحباء، فرجعوا

متباغضين أعداء ما برحوا من عسكرهم بصفين حتى فشا فيهم التحكيم. ولقد أقبلوا يتدافعون الطريق كله ويتشاتمون ويتضاربون بالسياط. يقول الخوارج: يا أعداء الله أوهنتم في أمر الله عز وجل وحكمتم. ويقول الآخرون: فارقتم إمامنا وفرقتم جماعتنا. فلما دخل علي الكوفة لم يدخلوا معه حتى أتوا حروراء، فنزل بها منهم إثنا عشر الفاً، ونادى مناديهم: إن أمير القتال شبث بن ربعي التميمي، وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء اليشكري. والأمر شورى بعد الفتح والبيعة لله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

يتضح مما تقدم أن الخوارج كانوا مصممين على الافتراق عن علي ومناصبته العداء بالرغم من كل المحاولات التي بذلها الخليفة للتصالح معهم وإعادتهم إلى حظيرة الجماعة التي كانت تؤيد سياسته. ولا أدل على إصرارهم على الانفعال من مبادرتهم لخلق تنظيم سياسي خاص بهم. فما الذي دفع بهم الى هذا الموقف المتطرف؟ وما هي مطالبهم وملاحظاتهم على الخلافة القائمة؟

قبل كل شيء يجب أن نميز في حركة الخوارج بين جانبين: جانب سياسي وجانب ديني. وهذا لا يمنع أن الدين كان يتخذ كغطاء لمعارضة سياسية محضة. فقد اتضح لنا من الأحداث التي شاهدت بروز حركتهم. والتي حللناها آنفاً أن الهدف الأول من تحركهم كان هو تنحية علي بن أبي طالب من الخلافة أي إحداث تغيير في قيادة الأمة الاسلامية حسب مقاييس جديدة، نعرض لها فيما بعد. والذي يهمنا التنبيه اليه هو، أن مطلبهم كان ذا صبغة سياسية، أي أنه لا يمس في شيء قضية العقيدة والتعاليم الاسلامية الأساسية. ومع ذلك، فقد أقحم الخوارج مع مطلبهم عنصراً دينياً، إذ نعتوا بالكفر كل من يخالفهم في رأيهم السياسي. لذلك يجب أن نعتبر في تحليلنا لخلافهم مع الخليفة القائم، علي بن أبي طالب الأسباب السياسية بالدرجة الأولى، ثم نعرج بعد ذلك على التعليلات الدينية التي أثيرت عن نشوء حركتهم ودخلت في صياغة مذهبهم.

من المعلوم أن قضية التنظيم السياسي للأمة الاسلامية غداة وفاة النبي ﷺ طرحت على الصحابة مشكلاً لم يكن من السهل التغلب عليه. وظهرت منذ الساعة الأولى خلافات بينهم حول من يتولى قيادة الأمة. وحسم الأمر في سقيفة بني ساعدة إذ اتفق المهاجرون والأنصار بعد نقاش وتردد، على مبايعة أبي بكر الصديق كأول خليفة بعد النبي ﷺ لكن كانت هنالك تحفظات من جهة الهاشميين، إذ كان علي بن أبي طالب يعتبر نفسه، بتأييد منهم، أحق بالخلافة من غيره. ومع ذلك، فقد آثر الدخول في الجماعة فأسند بيعته الى أبي بكر الصديق، ثم الى عمر بن الخطاب فيما بعد.

لكن أصعب مشكلة ظهرت مع نشوء الخلافة الاسلامية لم تنشأ عن الخلافات بين قريش أو بين الصحابة، وإنما أتت من موقف القبائل العربية التي تعودت، في الجاهلية، على تقاليد العصبية ورفض كل سلطة خارجة عنها والتمسك بحريتها.

وظهر موقفها في حروب الردة التي لم تكن تعني، في غالب الأحوال، التراجع عن الاسلام، وإنما رفض الخضوع لسلطة الخلافة الناشئة. وكان رمز الخضوع هو تسليم الصدقات للخليفة. وظهر موقف تلك القبائل في الفتنة الكبرى التي أودت بحياة الخليفة الثالث عثمان بن عفان 23-35 هـ/644-656 م.

كان هنالك، إذن، خلاف حول التنظيم السياسي للجماعة الاسلامية الناشئة برز على مستويين:

1 - **مستوى قرشي**: كانت قريش، قبيلة النبي ﷺ، تعرف بأكبر يقين إنها هي المرشحة الوحيدة لتولي الخلافة. ولذلك أصبح همُّ رجالها ينحصر في اختيار الشخص الصالح لتولي هذا المنصب الخطير. وطبيعي أن تنشأ منافسات بين الأسر القرشية وتظهر نزاعات حادة على الخلافة. وهو ما تجلى في الصراعات بين الهاشميين والأمويين والزبيريين. لكن الخلاف في هذا المستوى يكتسي صبغة شخصية وعائلية ولا يسمى أي جانب جوهري من التنظيم السياسي.

2 - **مستوى عربي**: وفيه يقع النظر إلى العرب ككل بسائر قبائلهم ومجتمعاتهم وبلادهم المختلفة مناخاً وجغرافية وبشراً. كل هؤلاء العرب دخلوا إلى الإسلام وقبلوا تعاليمه، لكن هل تحرروا من إرث الجاهلية؟ هل نسوا كل العداوات السابقة؟ هل محوا من قلوبهم كل تأثير للعصبيات والمنافسات القديمة؟ وهل انتهى الصراع بين القحطانية والعدنانية، وبين ربيعة ومضرالخ... ؟

حاول الاسلام بتعاليمه الجديدة أن يقوم بثورة جذرية على الارث الجاهلي فنادى بمبدأ المساواة والتعارف والتآخي بين سائر أتباعه والتخلي عن عصبية الجاهلية وأخلاقها. مما تلخصه الآية القرآنية:

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. إن اكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات، 13).

ومن المفاهيم الجديدة التي أتى بها الاسلام ليقاوم تيار

القبلية والتمزق السياسي والاجتماعي الذي طغى على المجتمع العربي في الجاهلية مفهوم الأمة، الذي جعل منه القرآن هدفاً ومثلاً أعلى للمسلمين في التغلب على كل عوامل الشتات وإقرار التآخي فيما بينهم، ومفهوم الشورى، الذي لا يترك مجالاً للاستبداد والاستئثار في تسيير شؤون الأمة.

في إطار هذه المبادىء والتعاليم، انطلقت دولة الخلافة الراشدة وحاولت أن تطبقها جهد المستطاع، مما جعل صورة الخلفاء الأولين، وبالأخص أبي بكر وعمر، تكتسي كثيراً من القداسة والسمو الأخلاقي والروحي. لكن سرعان ما ظهرت بعض التناقضات التي نشأت عنها ظواهر الخلاف والنزاع داخل المجتمع الاسلامي الناشىء، فبمرور الزمان على التجربة السياسية القائمة ظهر استئثار قريش بالحكم وتفاقم استياء كثير من العرب من هاته الناحية بسبب الأخطاء التي ارتكبت في عهد الخليفة عثمان بن عفان الذي لم يستطع أن يقاوم جشع عدد من أقاربه بني أمية، نظراً لكبر سنه. ومهما حاولنا أن ندافع عن عثمان، فالأمر الذي لا يشك فيه هو أن الفتنة، التي حدثت في عهده، دست في وسط المجتمع الإسلامي الناشىء، لأول مرة، بذور التشكك والارتياب. مما جعل طائفة من العرب ينتقلون بشعورهم من موقف الثقة إلى موقف الشك والتحفظ في انتظار التحول إلى المعارضة الفعالة.

ذلك هو الوضع الذي ورثه علي بن أبي طالب حينما بويع خليفة سنة 35 هـ/656 م. وهو وضع لا يبشر بالاستقرار والتئام الشمل. بل كل شيء كان ينذر بظهور الانشقاق في صفوف المسلمين، وبخاصة في صفوف المؤيدين لعلي بن أبي طالب، الذين كان يتصدرهم أهل العراق، بحيث أن كل القرائن تدل على أن قضية التحكيم لم تكن إلا المناسبة التي انفجر فيها الخلاف العميق والذريعة التي لجأ اليها المعارضون للتنصل من بيعتهم والتميز عن خصومهم، سياسياً وايديولوجياً.

2 ـ مطالب الخوارج:

قبل أن نزيد في البحث عن أسباب ظهور الخوارج، لنتعرف، أولاً، على الشكل أو الأشكال التي عبروا بها عن معارضتهم حتى تتكون لدينا صورة دقيقة عن موقفهم ومطالبهم. وقد سبق لنا أن لمسنا هذه النقطة ونحن نحلل نزاعهم مع علي بن أبي طالب. والذي نعرض له، الآن، هو توضيحها بالتحليل وبالاستناد إلى النصوص الأساسية.

يظهر لنا الخوارج كأصحاب مبدأ سياسي واضح في مناقشتهم لشيعة علي بن أبي طالب منذ الساعة الأولى من انفصالهم. فقد ذكر الطبري أنهم سمعوا الشيعة يرددون على مسامع علي بن أبي طالب: «في أعناقنا بيعة ثانية نحن أولياء من واليت، وأعداء من عاديت»، فاعترضوا عليهم قائلين: «استبقتم أنتم وأهل الشام إلى الكفر كفرسي رهان. بايع أهل الشام معاوية على ما أحبوا وكرهوا، وبايعتم أنتم علياً على أنكم أولياء من والى وأعداء من عادى».

فيتضح من اعتراضهم أنهم لا يعتبرون البيعة ارتباطاً بشخص وولاء لفرد معين، بل انهم يتجاوزون الشخص إلى الفكرة التي يمثلها منصب الامامة، فما دام الامام يمثلها عن جدارة ويفي بشروطها فالالتزام ببيعته أمر واجب فإذا ظهر منه انحراف أو قصور، سقط ذلك الالتزام وأصبح المسلمون في حل من اختيار إمام آخر. فهم يطرحون قضية المؤسسة في الاسلام: هل المؤسسة تفرض نفسها على متوليها بسلطة خارجية وموضوعية أم هل هو الذي يفرض نفسه عليها. ومن ثم اتجهوا برأيهم إلى فكرة انتخاب الخليفة من عامة المسلمين وإمكان عزله متى اعتبرت الأمة أنه حاد عن الطريق. كما اعتبروا أن القرشية ليست ضرورية في الترشيح للخلافة وأن كل مسلم، سواء إكان عربياً أم غير عربي يتمتع بذلك الحق.

حاول علي أن يناقشهم ويبكتهم محتجاً عليهم بترددهم وتناقضهم في موقفهم لكنهم ردوا عليه بكل بساطة قائلين: «صدقت قد كنا كما ذكرت وفعلنا ما وصفت، ولكن ذلك كان منا كفراً. فقد تبنا إلى الله عز وجل منه. فتب كما تبنا نبايعك وإلا فنحن مخالفون».

فهم يقرون بأنهم كفروا بموقفهم لكنهم تابوا، وما دام علي لم يفعل مثلهم فهو في نظرهم كافر. وقياساً على ذلك، فهم يكفرون علياً وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضي بالتحكيم، ومن ثم يكفرون سائر المسلمين غير من تبع نحلتهم ويرون من الواجب قتالهم. فقد قال أحد الخوارج، زرعة بن برج، لعلي بن أبي طالب، لمّا قرر أن يبعث أبا موسى الأشعري للتحكيم: «أما والله، يا علي، لئن لم تدع تحكيم الرجال في كتاب الله عز وجل، قاتلتك اطلب بذلك وجه الله ورضوانه».

يتبين من الروايات المختلفة ومما نسب من أقوال إلى الخوارج أن فكرة التوبة كانت هي الدافع لبروز حركتهم. فقد فسروا التحكيم على أنه ميثاق عقده علي بن أبي طالب مع الشيطان المتمثل في معاوية وحزبه، وكان عليه أن يحاربه. هذا

التشدد في الموقف السياسي والديني جعل الخوارج يعتبرون أن الخلافة القائمة في الجماعة الاسلامية غير شرعية وأن المتولين لها كفار، وإذن لم يبق لهم أي خيار في المهادنة والتسامح بل الواجب الديني يفرض عليهم أن يثوروا على النظام القائم وأن يتجندوا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهم يتحركون عن إيمان بأفكارهم. وعندما أسسوا أول تنظيم لهم أثناء التحكيم خطب فيهم أول ائمتهم عبدالله بن وهب الراسبي فكان من جملة ما قال:

«أما بعد، فوالله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن، وينيبون إلى حكم القرآن، أن تكون هذه الدنيا التي الرضا بها والركون اليها والإيثار إياها عناء وتبار آثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بالحق. وإن مُنَّ وضُرَّ، فإنه من يُمَنّ ويُضرّ في هذه الدنيا، فإن ثوابه يوم القيامة رضوان الله عز وجل والخلود في جناته. فأخرجوا بنا إخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن، منكرين لهذه البدع المضلة» (**الطبري، تاريخ**).

من هذه الأقوال المنسوبة إلى الخوارج وهم في بداية حركتهم نستطيع أن نتعرف بالتدقيق على موقفهم وآرائهم. فهم، أولاً، يرتكزون على الدين ويستشهدون بالقرآن لمواجهة خصومهم. ويظهر تدينهم في النزعة الى الزهد ورفض الدنيا وعدم الافتتان بها من أجل القيام بواجب أساسي دعا إليه الاسلام: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول أحد رجالهم في نفس المناسبة وهو يتحدث عن الدنيا: «فلا تدعونكم زينتها وبهجتها إلى المقام بها ولا تلفتنكم عن طلب الحق وإنكار الظلم، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» (**الطبري، تاريخ**).

فهم يظهرون تجرداً كبيراً في عملهم ويشترطون شروطاً ثقيلة للحصول على صفة المسلم والمؤمن ولا يتساهلون في ذلك وهو ما حدا بهم إلى حمل السلاح ضد غيرهم من المسلمين الذين لا يتبعونهم في رأيهم. ومن ثم حكم عليهم بعض العلماء والباحثين بأنهم متعصبون وهذا هو الرأي الذي ذهب اليه الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه **تاريخ المذاهب الاسلامية** الذي يتحدث عن اندفاعهم للتحمس للشعارات وسطحيتهم وشجاعتهم الممزوجة بالهوس في مواقفهم. ويؤكد المستشرق الايطالي ديلافيدا في مقاله عن الخوارج **بالموسوعة الاسلامية** في طبعتها الثانية تعصبهم المبدئي في آرائهم الدينية.

لكن أبا زهرة، برغم انتقاده الشديد لهم، لا يتمالك عن الاعتراف لهم بالاخلاص والصدق في سلوكهم. وذكر المبرد في **الكامل** أن «الخوارج في جميع أصنافها تبدأ من الكاذب ومن ذي المعصية الظاهرة»(**الكامل**، ط. النهضة، القاهرة، 3-164). فالذي حركهم، قبل كل شيء هو التوبة كما ذكر ويلهاوزن في كتابه **الخوارج والشيعة** (ص 37)، إذ يعتقدون أن علياً بقبوله التحكيم عقد «ميثاقاً مع الشيطان» المتمثل في معاوية وحزبه، وكان عليه أن يحاربهم. فالخوارج بهذا المعنى حزب ثوري تصدى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فالدولة الاسلامية القائمة وقت ظهورهم هي دولة كفر في نظرهم. وهو ما يبرزه عبدالله بن وهب الراسبي في خطابه السابق حين يدعو أصحابه إلى الخروج من «هاته القرية الظالم أهلها».

فهم، إذن، يبحثون عن قرية جديدة تتميز بالعدل والتقوى، وينعزلون عن بقية المسلمين ليحققوا مثلهم الأعلى انهم يجرون وراء تكوين الجماعة المباركة ويطهرونها من مرتكب الكبيرة حتى يتسنى لهم أن يكونوا من أهل الجنة. وهذا هو معنى تعصبهم.

وقد يقال إن مطلبهم هذا عسير تحقيقه، إن لم يكن من قبيل المستحيل. إنه، على أي حال، مطلب غير واقعي صادر عن جماعة تمثل أقلية صغيرة وسط أغلبية حقة من المسلمين الآخرين. لكنهم لا يحسبون للواقع أي حساب ولا يستندون إلى خطة سياسية وعسكرية مبنية على استراتيجية وتكتيك، بل إنهم كانوا يدركون أن الأهداف التي يسعون إليها من الصعب أن يتم لهم تحقيقها. فالنجاح لم يكن هو الذي يحركهم. بل إنهم كانوا يتحركون من أجل الاستشهاد وهم يجاهدون في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، امتثالاً للآية القرآنية ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة﴾. (التوبة، 111). ولذا كانوا يدعون باسم «الشراة».

وبالجملة، فإن حركة الخوارج لم تنطلق من موقف التعصب والقبلية كما يتراءى لأول وهلة، وكما ورد عند بعض العلماء والمؤرخين، بل إنها حركة تضع نفسها، على المستوى الفكري، في إطار إسلامي وتتشبث بالمثل العليا الاسلامية. وقد أورد المبرد في **الكامل** شعراً للشاعر الخارجي عمران بن حطان، يختمه بالبيت التالي:

فنحن بنو الاسلام والله واحد
وأولى عباد الله بالله من شكر

ويفسر المبرد البيت بقوله: «انقطعت الولاية إلا ولاية الاسلام لأن ولاية الاسلام قد قاربت بين الغرباء. وقال الله

عز وجل ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ (الحجرات، 10) وقال عز وجل ـ فباعد به بين القرابة ﴿قال يا نوح إنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح﴾ (هود، 46) وقال نهار بن توسعة البشري:

دعيّ القوم ينصر مدعيه ليلحقه بذي الحسب الصميم

أبي الاسلام لا أب لي سواه إذا افتخروا بقيس أو تميم

وواضح من الأبيات ومن تعاليق المبرد الذي عاش قريباً من هذا العصر أن المبادىء الاسلامية هي التي كانت تحرك الخوارج. فالذي جعل حركتهم تظل حركة أقلية منعزلة معرضة للمطاردة والقمع المتواصل من لدن السلطة، سواء في آخر دولة الخلفاء الراشدين أو في عهد الخلافة الأموية؟ الجواب على هذا السؤال يقتضي دراسة تطور حركة الخوارج منذ أن توطد كيانهم وأصبحوا جماعة مستقلة لها بنيتها وقيادتها.

3 ـ تطور حركة الخوارج قبل الانقسام:

لم يوفق علي بن أبي طالب في التصالح مع الخوارج وإرجاعهم إلى الجماعة التي كانت تؤيده بالعراق. وقد انقسم المجتمع الاسلامي إلى فئتين: فئة مع معاوية بن أبي سفيان ومركزها بالشام، وفئة مع علي ومركزها العراق. إلا أن سلطة علي في تلك الجهة لم تكن تامة التوطيد، نظراً لمشاغبة الخوارج وتحركاتهم التي بدأت تظهر خطورتها.

فقد فكر علي، مرة أخرى، في الذهاب إلى الشام لمحاربة معاوية والقضاء عليه نهائياً ووجه إلى الخوارج يدعوهم إلى الالتحاق بجيشه. كما وجه إلى ابن عمه عبدالله بن العباس يأمره أن يستنفر الناس بالبصرة ويلتحق به في معسكره بالنخيلة. لكن، سرعان ما نجمت أمامه الصعوبات. فالخوارج رفضوا تلبية طلبه ودفعوا به إلى اليأس منهم. وأما ابن عباس، فإنه حاول أن يستنفر أكثر ما يمكن من أهل البصرة لكنه لم يستطع أن يجمع أكثر من ألف وخمسمائة رجل، والحالة أنهم كانوا ستين ألفاً ولا يدخل في هذا الرقم الأبناء والعبيد. كما يدل على تلكؤ أهل البصرة في مناصرة قضية علي.

ولا شك أن الوضع المتأزم في معسكره كان سبباً في تحفظ طائفة من الناس وإيثارهم الإنزواء والحياد بل إن أنصاره أنفسهم حينما اجتمعوا حوله في النخيلة لم يكونوا متفقين على خطة. فمنهم من اقترح عليه البدء بمحاربة الحرورية أي الخوارج ومنهم من أشار عليه بالذهاب توّاً إلى معاوية، ومنهم من ترك له الخيار يقرر ما شاء ويأمر بما شاء. لم يكن علي في وضع مريح لمجابهة خصومه.

وفي هاته الأثناء تسبب الخوارج في حادثة كانت ذات مفعول حاسم في تطور حركتهم. كان إمام الخوارج الأول، كما رأينا، هو عبد الله بن وهب الراسبي. وقد اتفق مع أصحابه على الابتعاد عن بقية المسلمين. فاتجهوا إلى جسر النهروان حيث استقروا هنالك وخرجت عصابة منهم إلى قرية صادفوا بها أحد الصحابة، عبدالله بن خباب وزوجه الحامل، فأحاطوا به وضايقوه بأسئلتهم وقتلوه هو وزوجه. وحينئذ لم يتردد علي في الذهاب بجيشه إلى جهة النهروان.

وطالب الخوارج، قبل الهجوم عليهم، بتسليمه قتلة عبدالله بن خباب وزوجه. فتضامنوا كلهم في مسؤولية القتل. وجرت المعركة بعد ذلك حامية الوطيس، استبسل فيها الخوارج وأظهروا فيها شجاعة فائقة واستماتة ما عليها من مزيد، لكنهم سحقوا سحقاً في تلك المعركة التي أصبحت تحمل اسم معركة النهروان والتي جرت في سنة 658/38. وكان من عواقبها الحاسمة والخطيرة منح الحركة الخارجية بعداً تاريخياً كبيراً لأنها تعدت مجرد الاختلاف في الرأي وتحولت إلى قضية مقدسة عند أصحابها تراق من أجلها الدماء. وهكذا أحدثت صدعاً قوياً في صفوف الجماعة الاسلامية الأولى، وكوّنت عنصراً أساسياً في تاريخ صدر الاسلام.

وبرغم المقتلة الكبيرة التي جرت في صفوف الخوارج يوم النهروان فقد استطاعوا أن يلموا فلولهم ويعززوا صفوفهم بعناصر جديدة وأن يعينوا إمامهم الثاني المستورد بن علفة الذحل محل الراسبي المقتول في النهروان. وسرعان ما امتدت يد انتقامهم إلى أعلى سلطة في الدولة، إذ قام أحد رجالهم، عبد الرحمن بن ملجم، باغتيال علي بن أبي طالب، رابع الخلفاء الراشدين 35-40 هـ، وكان في الحدث ما يشجعهم إذ بدأوا يتحركون من جديد في عهد معاوية بن أبي سفيان. وسلك معهم واليه على الكوفة، المغيرة بن شعبة، سياسة لم تكن تخلو من المرونة والتسامح، إلا أنه كان يتتبعهم بالحراسة ويهددهم وقد دخلوا أثناء هاته الفترة، في معارك أخرى قتل فيها إمامهم الثاني واضطروا لملازمة الهدوء إلى حوالي سنة 677/58 حيث بايعوا إماماً جديداً هو حيان بن ظبيان السلمي الذي قاد أصحابه إلى معركة بانقيا التي قتلوا فيها عن آخرهم، وذلك في سنة 59، وقد وضعت هاته الحادثة حداً لوجودهم بالكوفة التي أصبحت منذ ذلك الوقت معقلاً للشيعة. وسيظهر نشاطهم بعد ذلك في مدينة البصرة.

وتصدى لهم زياد بن أبيه، والي معاوية على العراق، في تلك المدينة وكان شديداً عليهم، وكذلك ابنه عبيد الله الذي خلفه في منصبه والذي كان يقتل لمجرد الشبهة بالانتماء الى الخوارج. وفي عهده ظهر من زعماء الخوارج أبو بلال مرادس، الذي عرف بسيرته المثالية وسنعود إليه. واضطروا للخروج من البصرة فراراً من قمع ابن زياد وذهبوا الى مكة لمساعدة عبد الله بن زبير في ثورته على بني أمية 64-73 هـ لكن سرعان ما اختلفوا معه بعد وفاة يزيد بن معاوية سنة 683/64. وفي هاته الآونة بدأ يظهر الخلاف في صفوف الخوارج الذي انقسموا إلى عشرين فرقة حسبما ذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق. وسنقتصر فيما يلي على ذكر أهمها.

4 ـ فرق الخوارج:

حينما انفصل الخوارج عن عبدالله بن الزبير، رجعوا إلى البصرة وكان من بينهم بعض الرؤساء الذين سيظهر دورهم فيما بعد مثل نجدة بن عامر ونافع بن الأزرق وعبدالله بن الصفار وعبد الله بن إباض وحنظلة بن بيهس وكل واحد من هؤلاء سيمنح اسمه لفرقة من فرقة الخوارج. وليست لدينا كل المعلومات عن منشأ الانقسام الذي ظهر في صفوف الخوارج الكبرى «في لحظة معلومة حاضرة كلها كاملة التكوين» كما يقول فيلهاوزن.

والظاهرة أن وفاة يزيد بن معاوية، الخليفة الأموي الثاني 683/64 واستفحال الحرب في المدينة، شجع الخوارج على استئناف نشاطهم ومضاعفته، إلا أنهم لم يظلوا متفقين على أسلوب العمل. فكان من بينهم المتطرفون الذين يريدون أن يطبقوا مبادئهم بكامل الصرامة والمعتدلون. وهكذا أفرز الانقسام سنة 68/64 طائفتي الإباضية والازارقة.

ومثلت الثانية نزعة التطرف إذ كانت تدعو إلى العمل المتواصل وتستنكر القعود والإخلاد الى السكينة وتنعت الخوارج المعتدلين بالعقدين وقد برزت على غيرها في تلك الآونة، بما قادته من ثورات وتسببت فيه من معارك طاحنة مع الجيش الأموي. وكان زعيمها الأول هو نافع بن الأزرق الذي دفع أصحابه إلى الهجرة من البصرة واللجوء إلى منطقة الاهواز القريبة منها. وتخوف أهل البصرة من عودة الخوارج إليهم فتناسوا النزاعات الداخلية التي كانت سائدة فيما بينهم واتفقوا على الخروج لمحاربة الخوارج. فكانت معارك ضارية بين الطرفين قتل فيها نافع بن الأزرق 65 هـ. واستمر القتال مدة بعد ذلك الى أن حلت الهزيمة بالبصريين.

ليس من الضروري أن نواصل هذا التحليل التاريخي المفصل الذي لم نكن نقصد منه إلا التعريف بانطلاقة حركة الخوارج والتطورات التي طرأت عليها في البداية والذي يمكن أن نقوله بكل ايجاز لاتمام ذلك التحليل هو أن فرقة الخوارج انقسمت إلى عدة فرق أهمها:

1 ـ الأزارقة: زعيمهم هو نافع بن الأزرق، الذي كان على جانب من الثقافة الدينية إلا أنه انساق نحو أساليب العنف والعمل المباشر دون هوادة. وكانت حركته أخطر فرقة على الدولة الأموية بما أضرمته من فتن وثورات في ناحية البصرة وبعض الأقاليم الشرقية من الامبراطورية الاسلامية. ونبغ في صفوفهم رجال عرفوا بشجاعتهم واستماتهم مثل قطري بن الفجاءة، الشاعر المشهور. وقد تشمر لهم القائد الأموي المهلب بن أبي صفرة والحجاج بن يوسف الثقفي فكسرا شوكتهم وأضعفا حركتهم.

اشتهر الازارقة بالتشدد في تطبيق المذهب الخارجي، وكانت لهم في ذلك قواعد وعادات، يدعون أنهم استنبطوها من القرآن. فمنها إيمانهم بوجوب الهجرة عن بقية المسلمين الآخرين الذين ليسوا على نحلتهم لأنهم يعتبرونهم كفاراً، وكان نافع يدعو المخالفين له إلى الهجرة إليه ولا يقبل منهم عذراً. وهم كذلك يؤمنون بضرورة مواصلة الجهاد دون توقف وينعتون مخالفيهم بالقعدين ولا يقبلون منهم أي تبرير للقعود. ويحرمون التقية ويرون وجوب الدعوة جهاراً. لكن الذي أثار سخط سائر المسلمين على الأزارقة هو التبرؤ من غيرهم من المسلمين برفض مناكحتهم وموارثتهم وأكل ذبائحهم وشهادتهم واستعراض المخالفين كانت كلها سبباً في اندثار فرقة الأزارقة بعد أن ظهرت في البداية، وكأنها أقوى التنظيمات الناشئة عن المذهب.

2 ـ الصفرية: هنالك خلاف في اسم مؤسس هاته الفرقة:

هل هو ابن صفار أم زياد ابن الأصفر أم النعمان بن صفر، الخ . . ؟ ولكن المهم هو أن هاته الفرقة حاولت هي، أيضاً، أن تكثف أنصارها وتدعو إلى محاربة الأمويين. وازدادت خطورتها حينما تولى قيادتها شبيب الشيباني الذي يضرب به المثل في الشجاعة ويعد من أبطال الخوارج. وقد هزم عدة جيوش بعث بها الحجاج بن يوسف لمحاربته ودخل إلى مدينة الكوفة وأصبح العراق كله يخشى من سطوته. ومات وهو يقاتل سنة 697/78 بعد أن وقع به فرسه في النهر.

برغم تشمر هاته الفرقة للحرب، فقد تميزت عن سابقتها بكثير من الاعتدال، على مستوى السلوك المذهبي. وهكذا

قبل أصحاب هذه الفرقة العمل بالتقية ولم يكفروا القعديين ولا مرتكبي الذنوب. وفرقوا بين كفر النعمة الذي لا يخرج مرتكبه من جماعة المسلمين وكفر الملة الذي ينطوي على إنكار الربوبية ويعتبر صاحبه مرتداً. وهم أيضاً، يحرمون قتل النساء والأطفال الذي قال به الأزارقة. ويرى المستشرق هنري لاوست «أن هاته الفرقة تمهد بموقفها لنظرية المنزلة بين المنزلتين التي هي من الأصول الخمسة المعتبرة عند المعتزلة. كما أنها فيما يخص تحديد الايمان تقترب من السنة».

من دون شك أن تسامح الصفرية مكّنهم من الانتشار في بعض جهات العالم الاسلامي اذ استطاعوا أن ينظموا ثورات بالمغرب على الدولة الأموية في آخر عهدها ويؤسسوا دولة بالجنوب الشرقي من المغرب الأقصى، كانت عاصمتها هي سجلماسة.

3 ـ الاباضية: الراجح أن مؤسس هاته الفرقة هو عبدالله بن إباض الذي انفصل عن نافع بن الأزرق. ولكن هنالك روايات أخرى. وقد علا شأنهم في آخر الدولة الأموية حينما تولى قيادتهم عبدالله بن يحيى الكندي الأباضي وأصبح خطراً على وجود الدولة الأموية في كل جزيرة العرب.

يتميز الأباضية في مواقفهم وآرائهم بكثير من الاعتدال بالقياس الى الأزارقة. فهم متفقون مع الصفرية في الكثير من أقوالهم فيميزون بين المؤمن والكافر والمشرك. ويقبلون التعايش مع غيرهم في نفس الوطن. كما يتقاربون مع السنة في موضوع الجهاد. ومع اعتدالهم فإنهم كانوا يتقيدون بالجد والصرامة في تطبيق مبادئهم، مما جعلهم مضرب المثل في السلوك والأخلاق.

وقد ظلت الإباضية هي الفرقة الخارجية التي لها وجود في العالم الاسلامي إلى اليوم، فمنذ القرن الثاني الهجري أخذت في الانتشار في بلاد المغرب على إثر الثورات الخارجية التي اندلعت في المنطقة وأمكنها تأسيس دول في ليبيا وتاهرت في الجزائر (الدولة الرسمية) وقد قامت الدولة العباسية بجهود جبارة لتخمد شوكتها، دون أن تتوصل للقضاء عليها. وما زال للأباضية وجود في جنوب الجزائر وفي سلطنة عمان في الجزيرة العربية وفي زنجبار الى اليوم.

4 ـ النجدات: أتباع نجدة بن عامر الحنفي الذي كان يداً واحدة مع نافع بن الأزرق، وتوجه إلى اليمامة محافظاً على ولائه لصاحبه إلى أن أعلن البراءة من القعديين، فانفصل عنه حينئذ وأصبح أماماً لفرقة تحمل اسمه.

يتميز النجدات برأي خاص في ميدان السياسة. فهم لا يعتبرون إقامة الامامة واجبة على المسلمين الا إذا دعت الضرورة إليها. فإن استطاع المسلمون أن يتناصفوا ويراعوا العدل فيما بينهم، فلا حاجة بهم إلى إمام. وفيما يخص آراءهم الأخرى فهم يقفون بين الأزارقة والأباضية أي بين الغلو والاعتدال. وقد افترقت كل من الأزارقة والصفرية والأباضية والنجدات إلى عدة نزعات فرعية بالاضافة إلى فرق أخرى مثل البيهسية والعجاردة والثعالبة. وقد ذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه **الفرق بين الفرق** أن الخوارج عشرون فرقة. وهذا الانقسام الذي يصل إلى حد التفتت ليس له أي مبرر في أعيننا اليوم لأننا نجد كل تلك الفرق لا تختلف فيما بينها إلا في بعض الجزئيات والفرعيات الصغيرة. ومن دون شك، فإن العامل الشخصي لعب دوراً كبيراً في هذا التمزيق الذي عرفته حركتهم والذي كان سبباً رئيسياً في تقلص وجودهم. فإذا راعينا الاختلافات الحقيقية بين تلك الفرق، نستطيع أن نصنفهم على أربع نزعات:

أ ـ المتطرفون الغلاة، ويكون الأزارقة نموذجهم.

ب ـ المتأرجحون بين التطرف والاعتدال مثل النجدات.

جـ ـ المعتدلون نموذجهم الاباضية والصفرية.

د ـ المنحرفون عن الاسلام، توجد منهم فرقتان هما اليزيدية والميمونية.

مبادىء الخوارج

والآن، ما هي أهم المبادىء التي سار عليها المذهب الخارجي بعد أن مر من طور التأسيس وبلغ درجة الرسوخ والاستقرار؟ نقتصر هنا على نظرة إجمالية على ما هو عام ومشترك بين أهم الفرق الخارجية.

وأول ملاحظة يجب أن نبديها هي أن الخوارج أقل الفرق الاسلامية تأثراً بالفكر الأجنبي والمذاهب الفلسفية اليونانية والهندية والفارسية وهنالك من يذهب إلى ربطهم بالحركة السبأية التي تشيعت لعلي، من جهة، وعملت على بث الفتنة في صفوف المسلمين، من جهة أخرى. ومهما يكن، فجل الباحثين في موضوع الخوارج لم يجدوا لهم سنداً فكرياً خارج الجزيرة العربية، بحيث يمكن اعتبارهم ممثلين لفكر عربي اسلامي صميم وإرجاعهم إلى مصدرين رئيسيين:

أ ـ التقاليد العربية العريقة الموجودة منذ عهد الجاهلية والمرتكزة على نوع من الديموقراطية القبلية والأنفة والاستماتة في الدفاع عما يقدسه الانسان.

ب ـ القرآن والسنة: وهو المصدر الوحيد الذي يرجع إليه

الخوارج في تحديد مواقفهم والاحتجاج لمذهبهم.

ولذلك، فليس من المنتظر أن نجد لديهم نسقاً فلسفياً متشعباً على غرار ما نجد عند أهل الكلام أو المعتزلة، وإنما هي جملة من المبادىء والأفكار التي تتحكم في سلوك المسلم الفرد أو الجماعة المسلمة.

بالنسبة للمسلم الفرد، يوحّد الخوارج بين الاسلام والايمان على خلاف ما هو قائم عند أهل السنة الذين يفرقون بينهما فيجعلون الاسلام هو ما يعلنه المسلم عن نفسه أمام الملأ، وقيامه بالشعائر الدينية، أي جانب السلوك والمظهر، بينما الايمان هو ما يكنه في نفسه ويحمله في أعماق قلبه، استناداً الى قول الرسول: «الاسلام علانية والايمان في القلب». فالخوارج يعتبرون أن العمل، أي تطبيق الشريعة، جزء من الايمان، مما أدى بهم إلى اعتبار مخالفة التعاليم الاسلامية بارتكاب إحدى الكبائر كفراً صراحاً. وهم بذلك على طرفي نقيض مع المرجئة الذين يستندون إلى شعارهم «لا يضر مع الايمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة»، وتشدد الخوارج في رأيهم هذا فقالوا إن أصحاب الكبائر من المسلمين سيعذبون ويخلدون في النار بوصفهم كافرين.

بالنسبة للجماعة المسلمة، كان للخوارج رأي وهو الذي اشتهروا به واعتبر من مزاياهم التي تثير اليوم فضول الباحثين في جذور الديموقراطية العربية. فكما أشرنا من قبل، كان لهم رأي طلائعي فيما يخص شرعية الحكم وإقامة الدولة، فالشيعة الأمامية اعتبروا الإمامة تنال بوصية، ولا دخل للمسلمين فيها، وخلعوا على الامام رداء العصمة، فلا سبيل لنقده والاعتراض عليه، بحيث يكون الحكم في هذا المذهب تيوقراطياً، أي مرتكزاً على أساس إلهي. أما أهل السنة، فإنهم اشترطوا إلى جانب الصفات التأهيلية للإمامة النسبة القرشية، اعتباراً للظرف الذي نشأت فيه الخلافة، والذي وضع قريش في موقع الحكم لفض الخلافات بين سائر القبائل، وجمع كلمة العرب للدخول في عهد الفتوح الكبرى. وهكذا استقر منصب الخلافة في قريش عدة قرون، واعتبر علماء السنة أن ذلك هو الاختيار المطابق للشرع الاسلامي. والملاحظ أن كلا المذهبين الشيعي والسني لم يمنحا لرأي الأمة أي مكان مضبوط ومحدد. الا الاستخلاف عند السنة يقوم على اساس البيعة ولكن الطريقة التي كانت تجري بها البيعة لم تكن مرسومة على أساس أنها تضمن التعبير عن إرادة الأمة ورغبتها، وإنما هي إجراء شكلي لتزكية الأمر الواقع. أما عند الشيعة فالاستخلاف بالنص كما هو معروف.

وهذا هو الذي أثار رد الفعل العنيف من لدن الخوارج حين شعروا بأن الحكم سيصبح مقصوراً على فئة خاصة من المسلمين هم قريش وأن مبدأ المساواة الذي أقره الاسلام بين المسلمين بكل وضوح لم يعد محترماً، فإذا اعتبرنا البيئة العربية وتقاليدها، وبخاصة في البادية، فهمنا كيف أن طائفة كبيرة من العرب غير القرشيين لم يكونوا مستعدين لقبول أي نظام سياسي مبني على تراتب اجتماعي يميز بين طبقات عليا وطبقات دنيا، فالتراث الجاهلي يبين لنا، بشواهد لا حصر لها، كيف أن كل قبيلة كانت تعتز بنفسها ولا ترضى بأن تكون دون غيرها مكانة.

شعار الخوارج الأول «لا حكم إلا الله» يعني، أولاً، أن البشر لا يتولى الحكم بحق مسبق، وإنما هو منفذ لارادة الله. فالامام بهذا المعنى لا يبايع الا للسهر على تطبيق شريعة الله، فإذا بدأ منه انحراف في أداء مهمته، فإن الأمة لها الحق في عزله واستبداله بغيره لا بل إنهم إذا وجدوا خيراً من إمامهم القائم، حق لهم أن يعزلوا هذا الأخير فيقدموا الفاضل على المفضول. وقد حدث هذا، بالضبط مع أبي طالوت الذي بايعته النجدات بيعة مشروطة، فلما وردت عليهم نجدة بن عامر بايعوه إماماً وخلعوا ابا طالوت.

وإذا كانوا يعترفون بصحة إمامة أبي بكر وعمر وعثمان في السنوات الست الأولى من خلافته، وعلي قبل التحكيم، فإن ذلك لا يعني أنهم كانوا يؤمنون بأولوية قريش، وإنما أن مقاييسهم الصارمة كانت مرعية في تلك الحالات المذكورة. وعلى أي فهم، باستثناء النجدات يقولون بوجوب نصب الامام، وأن الترشيح للإمامة حق ممنوح لكل مسلم سواء أكان من قريش أم من العرب أو من العجم، وأن اختيار الامام يتم بقرار من الأمة، كما أورد المسعودي، وهذا القرار يمكن أن يتم بواسطة الشورى كما ذكر الناشىء الأكبر في **مسائل الامامة**.

يرى فان فلوتن أن الخوارج، بناء على نظريتهم السياسية، يمثلون حزباً جمهورياً داخل الأمة الاسلامية، بينما يرى فيهم مونتغمري وات مثاليين يسعون إلى تكوين الجماعة المباركة. وهذا يختلف، بالطبع، مع حكم أبي زهرة القاسي الذي يرى فيهم أناساً متعصبين وسطحيين متأثرين بالإرث القبلي وبعقلية البداوة يحركهم الحقد على قريش. ولكن الشيء المحقق هو أن ظهور الخوارج اقترن مع إخفاق نظام الخلافة لأسباب أبرزها طه حسين في **الفتنة الكبرى** ولخصها في ـ هاته الجملة: «كان علي يدبر خلافة وكان معاوية يدبر ملكاً. وكان عصر الخلافة قد انقضى، وكان عصر الملك قد أطل».

فكان لا بد من أن تبرز في المجتمع الاسلامي اعتراضات على هاته التطورات التي كانت تبتعد عن الدين بقدر ما تقترب من الدنيا وتجلت قوة تلك الاعتراضات في حركة الخوارج التي لم تمت ولم تنقطع، برغم ما سلط عليها من تنكيل واضطهاد.

مصادر ومراجع

- إبن أبي طالب، علي، **نهج البلاغة**.
- إبن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**.
- إبن عبد ربه، **العقد الفريد**.
- أبو زهرة، محمد، **تاريخ المذاهب الاسلامية**، ج 1.
- أمين، أحمد، **فجر الاسلام**.
- بغدادي، **الملل والنحل**.
- ـــــ، الفرق بين الفرق.
- حسين، طه، **الفتنة الكبرى**، ج 2.
- الدينوري، **الأخبار الطوال**.
- الشهرستاني، **الملل والنحل**.
- الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**.
- ڤلهوزن، يوليوس، **الخوارج والشيعة**.
- المبرد، **الكامل**.
- المسعودي، **مروج الذهب**.
- معروف، ن. م.، **الخوارج في العصر الأموي**.
- الناشىء الأكبر، **كتاب مسائل الامامة**، الطبعة الثانية، بيروت، 1968
- وات، مونتغمري، **الفكر السياسي الاسلامي**.
- اليعقوبي، **تاريخ**.

محمد زنيبر

الدادائية

Dadaism
Dadaïsme
Dadaismus

1 ـ منطلقات الدادا الفكرية:

الدادائية حركة عبثية، رفضية، ظهرت مع بداية الحرب العالمية الأولى ـ في مجالي الأدب والفن ـ في عواصم غربية، مثل زيورخ، ونيويورك، وباريس، وكولونيا. . . ، وانتقلت بعض مظاهرها، لاحقاً، الى أماكن أخرى من العالم، غير أن عبارة «داد» dada لم تستخدم، للمرة الأولى، بالمعنى التاريخي الذي أعطي لها، إلا في نيسان من العام 1910، حيث اطلقت على الحركة التي أسسها، في زيورخ، فنانون كانوا قد قصدوا سويسرا، بسبب الحرب، من جهات أوروبية مختلفة: من رومانيا تريستان تزارا، ومرسيل جانكو، وفرنسا ماتس آرب، والمانيا، هيوغوبال، وهانس ريتشر، وريشار هيولسنبك. وكلمة دادا ليست، بحد ذاتها، إلا لفظة قد نجدها في جميع اللغات، بما فيها اللغة العربية، وترتبط، عامة بلغة الأطفال. فهي، مثلاً، مجرد عبارة ساذجة في الألمانية، وحرف جواب نعم ـ نعم في الروسية والرومانية، ولا تعني شيئاً سوى حصان خشبي للاطفال في الفرنسية. . .

لا شك في أن الطابع الطفولي والعبثي لهذه العبارة يحكي رفضاً لعالم القيم والتقاليد المتعارف عليها، وتبنياً لمواقف ساذجة لم تكن الغاية منها الا الرد المباشر على ما سببته الحرب من خيبة للآمال لدى شباب تلك المرحلة التاريخية. فاختيار كلمة دادا والعبثية، يشير الى حالة فكرية كانت قد تكونت منذ 1912 ـ وعبّر عنها، آنذاك، مرسيل دوشان وجاك فاشيه وسواهما ـ ويشرح الطابع الأساسي لهذه الحركة والأساليب التي اتبعتها للتعبير عن آرائها. فليس للدادائية من مبادىء مترابطة أو نظم منهجية متماسكة تجعل منها، فعلاً، تياراً فنياً محدداً أو أسلوباً فنياً جديداً الا أن ما يجمع بين مختلف ممثليها هو، بلا شك، طريقة خاصة في التعبير تمثلت بسلوك هذه الجماعة ومواقفها العدائية، السلبية، من المجتمع البرجوازي الحديث، وواقعه السياسي، وتقاليده الموروثة، في مختلف المجالات، ثقافية كانت أم أخلاقية. ولعل همها الأساسي يكاد ينحصر في طرح مسألة القيم الممثلة لهذه الصورة البرجوازية للعالم، وفي السعي الى تفجير الأطر الضيقة للمفاهيم السائدة. لذلك اعتبر تريستان تزارا أن «بدايات الدادا لم تكن بدايات الفن، بل الاشمئزاز «من نتائج الحرب العالمية الأولى التي كرست إفلاس «عقلانية القرن التاسع عشر» والثقافة البرجوازية المرتبطة بها. فالدادا حاكت اسطورتها عندما حددت أهدافها، وجعلت من نفسها حركة هدم وتدمير، سواء على صعيدي الفن والأدب، أو على الصعد الأخرى، الاجتماعية والأخلاقية وقد عبرت، من خلال سلوكها ومواقفها الرفضية، عن رغبتها الملحة لقلب المجتمع البرجوازي، وعن احتجاجها «ضد قصر نظر المجتمع الذي شهرت ضده، كما يقول فيلي فركوف، سلاح العبثية المطلقة، وتنكرت لكل القيم المعتبرة حتى ذلك الوقت مقدسة لا تمس، وهزأت بالوطن والدين، والأخلاق، والشرف، ونزعت القناع عن كل القيم التي رفعت الى مصاف الأصنام (. . .) وكانت الدادا تفجراً لليأس لدى الفنان الذي شعر بأن الهوة القائمة بينه وبين المجتمع وزمانه، والمتجسدة بهذه المذبحة الجنونية، ما زالت تتسع دائماً. .

فالدادا ليست، إذن، سوى ظاهرة بارزة ولدتها ظروف أوروبا التاريخية والاجتماعية لهذه المرحلة، تؤكد، بدورها، ما كان الغرب قد شهده ـ في نطاق التطور الفني منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ـ من سعي حثيث الى تخطي المفاهيم والأساليب الفنية القديمة، ومن ردود فعل ضد البرجوازية، بصفتها طبقة مهيمنة تتحمل مسؤولية الأحداث التي مهدت لها. ولعله بسبب مثل هذه المواقف، وصف الفن، قسراً، على أنه يساري سياسياً، وابقي، قسراً، في هذا الوضع، اذ لم تكن الطبقة الهيمنية قادرة على تطهير داخلي للفكر (. . .) وهنا، نرى تكراراً للظروف التي ابقت الفنان، منذ بداية المجتمع البرجوازي، خارج المجتمع. غير أن ذلك لا يقتصر على كونه تكراراً، بل يعتبر ظهوراً لأشكال معارضة جديدة لا ريب فيها، حسب تعبير هوفستاتر في كتابه **التصوير والرسم والحفر**.

هكذا بدت الحركة الدادائية، على صعيدي الفن والأدب، إنعكاساً لانتفاضة اجتماعية كانت مصادرها المباشرة الحرب والثورة الروسية، وما تبعها بعد الحرب العالمية الأولى من حركات ثورية، قمعت في حينها، ومن تبدل في الآراء والمفاهيم وتطور في المجالات العلمية. بيد أن الدادائيين، الذين لم يتبعوا نهجاً محدداً في التعبير عن آرائهم فلجأوا الى كل الوسائل التي يمكن أن تخطر ببالهم، بهدف إثارة الرأي العام والاساءة الى الطبقة البرجوازية ومفاهيمها. ولذلك، كانت الدادا تسعى الى اثارة الفوضى بين مختلف النشاطات الثقافية، والى تقليص الحدود القائمة بين الفن والأدب، حيث لجأت الى ما سمي بـ «اللوحات ـ البيانات»، «والقصائد ـ البيانات، والقصائد المتزامنة» التي يرافقها ضجيج معتمد. كما لجأت في مجالات أخرى ـ الى الالصاق والتركيب، مستخدمة مختلف المواد المعتبرة غريبة عن الفن، بما فيها المبتذل والعادي جداً كالاسلاك الحديدية، وعلب الكبريت، والشعارات الصحفية، وصناديق القناني، وفضلات الطعام. . . ، كي تدخلها في سياق العمل الفني، أو تجعل منها، بعد أن تعزلها عن واقعها الخاص، أعمالاً فنية قائمة بذاتها.

وباعتمادها مثل هذه الوسائل غير المألوفة فنياً، إنما ارادت الدادا أن تقطع الجسور مع كل ما يربطها بالفن، بمفهومه التقليدي، وأن تضرب صفحاً عن الماضي بابراز قول ديكارت: «لا أريد حتى أن أعرف أنه كان هنالك رجال قبلي». وقد جاءت تصريحات ممثلي هذه الحركة والنشرات والبيانات الصادرة عنها لتعكس هذا الموقف السلبي. قبل ذلك، كان مرسيل دوشان قد عبر عن موقفه، الرافض والساخر، بتناوله الأشياء غير المألوفة فنياً وتقويمها، وبانتاجه ما أسماه بالاشياء الجاهزة ready made. وفي سنة 1914، تناول لوحة مبتذلة، كالتي تباع على الأرصفة وفي المتاجر لصغار البرجوازيين، وأضاف الى المنظر الطبيعي الذي تمثله بقعة كبيرة باللونين الأخضر والأحمر، ثم وقع عليها وبهدف السخرية من الصورة البرجوازية للعالم، عمد دوشان الى إضافة لحية وشاربين الى جيوكندا ليوناردو دافنشي؛ ثم ذهب الى أبعد من ذلك، في هذا الاتجاه السلبي، عندما توقف عن أية ممارسة فنية، لقناعته بأن الفن بات عاجزاً على الصعيد الأخلاقي، وأنه يتجه نحو نهايته، بعد أن سقط في مجال التعبير الذي حددته له البرجوازية.

2 ـ البناء عن طريق الهدم:

الدادا، في نظر معاصريها، ليست فقط حركة فوضوية وعبثية بل هي ظاهرة أدبية وأيديولوجية، يرتبط تاريخها بالنصوص الأدبية والنظريات أكثر ما يرتبط بالأعمال المادية. ولقد عبّر عن هذا الواقع، منذ عام 1920، جاك ريفيير الذي رأى أنه للتعرف على الدادا ليس ضرورياً دراسة نتاجها، وأنه يكفي التوقف عند تصريحات ممثليها. واعتبر اندريه جيد أن مجرد تمتمة اسم دادا يكفي لتحديد طبيعة هذه الحركة التي لم ير فيها «سوى مطلق لا معنى له». ولكن، رغم هذا الموقف السلبي إزاء الدادا، فإن تاريخها لا يقتصر على الهدم، أو يتلخص بالفضائح التي اثيرت حولها؛ فهي، لا شك، ظاهرة مميزة تعبر عن أزمة اجتماعية وثقافية. ولا شك أيضاً في أن إصرارها على «الهدم» مصدره قناعة أفرادها بأن المجتمع الغربي بات فاسداً، ولا بد، لبناء «الانسان الجديد»، من هدم القديم والتخلي عن قيم ومفاهيم بما في ذلك الشرف، والوطن، والأخلاق، والفن، والدين. . . تكونت عبر التاريخ تلبية لحاجات انسانية. غير انه «لم يبق منها اليوم، في نظر تزارا، سوى هيكل عظمي اصطلاحي . . .» فمن خلال دعوتها للهدم ورفضها للسلفية، أرادت الدادا أن تبني أسساً جديدة لمجتمع جديد، مؤمنة بضرورة الفن الاجتماعية، واعية خطر العدمية المطلقة.

بيد أن ما تبع الهدم الذي طالبت به الدادا بقي غامضاً، وكاد يقتصر على الممارسات المجانية والنظريات. فالدادائية الألمانية، وحدها، التزمت برنامجاً سياسياً، وتحول بعض ممثليها، هولسنبك، وبارغلد، وآخرون، إلى شيوعيين مناضلين. وكان التلاقي، على صعيد الفكر والعمل، من مهام

السريالية التي خلفت الدادا في بداية العشرينات، وتبنت المكتشفات الحديثة، في مجالي اللاوعي والتحليل النفساني، مصدراً للتعبير الفني. بينما رفضت الدادا ـ باستثناء دادائيي برلين الذين وجدوا في التحليل النفساني ما يتلاءم مع ميولهم السياسية ـ هذه المعطيات الجديدة، كما رفضت كل ما هو منهجي. فالدادا بقيت «طريقة في العيش»، تعبر عن نفسها من خلال مواقفها الاجتماعية، وليس بالضرورة من خلال المنجزات الفنية التي لا تنفصل بالنسبة للبعض من الدادائيين، كمرسيل دوشان وبيكابيا، عن سجل حياة أصحابها. فالدادائي الحقيقي ليس بالضرورة فناناً أو شاعراً. فهو أي انسان يعبر عن نفسه بطريقة متعادلة في كل ما يفعله. وقد تأخذ أفعاله ـ كما يقول روبين ـ أي شكل شرط أن تبقى مجانية. فأي انسان يمكنه أن يكون دادائياً، حسب تعبير هولنسبك... والرجل الذي يستعد لأن يقوم برحلته السابعة حول العالم هو دادائي. والدادائي، عليه أن يدرك تماماً أنه لا يحق لنا أن نحمل أفكاراً الا بشرط أن نعرف كيف نحولها الى حياة...

إن هذا الموقف السلبي من العمل الفني قاد الدادائية، في ممارستها الاشد تطرفاً، الى إعلان العداء للفن، والى ما سمي باللافن anti-art، في حين ان اتجاهات أخرى، أكثر اعتدالاً، توصلت الى التصوير ـ الشعر الذي نجد امتداداً له في السريالية. والاتجاه الأول يمثل رفضاً لما تعتبره الدادائية جمالية مغلقة ومحكمة في التصوير الحديث لما قبل 1914، ورفضاً، إذن، للتكعيبية والفن المنبثق عن سيزان وأحكامه العقلانية. ولكن، رغم هذا الموقف العدائي من الفن والتنديد به في البيانات الدادائية، فإن ما تسعى الدادائية الى هدمه، لم يكن بالضرورة الفن نفسه بقدر ما كانت الفكرة التي تكونت عنه، والدور الذي انيط به، وطريقة الاستمتاع به. لذلك فهي ترفض التقنية والمواقف التي ارتبطت تقليدياً بصناعة اللوحة. فكان دوشان أول من عبّر عن هذا الاتجاه الفني ما بين 1912 و1914، وحمل نتاجه الى اقصى ما يمكن تصوره آنذاك، متخلياً تدريجاً عن الريشة واللوحة والتصوير الزيتي، ليصل، بعد ذلك عام 1914، الى أول عمل له، في ما أسماه بالاشياء الجاهزة: وهو عبارة عن حاملة قناني *porte-bouteilles*.

وكان من الطبيعي أن ترفض الدادائية، بعد أن اعلنت العداء للفن، أن تكون وريثة المستقبلية أو التكعيبية. ولو قبلت ذلك، لما كانت سوى مدرسة جديدة، أو حلقة أخيرة في سلسلة الحركات الأدبية والفنية. فهي تشدد على كونها لا تاريخية، وتزعم أنها لا توجد سوى في الحاضر، ولا ترتبط بالماضي، ولا تقدم نماذج للمستقبل. ولا شيء أشد سخفاً، في نظر الدادائيين، من تكريم المعلمين القدماء والاحتفاظ بأعمالهم. وللتأكيد على هذا الموقف الرفضي، لجأ مرسيل دوشان، كما أشرنا، إلى تشويه صورة الجيوكندا، الرمز الصنمي للتراث الفني.

قبل ذلك، وقفت المستقبلية الايطالية موقفاً مماثلاً من السلفية، فطالبت بالثورة ضد التقاليد والمفاهيم السائدة وطغيان التعابير المطاطة، كالتناغم والذوق السليم، وأعلنت العداء للمتاحف بما تمثله من تجسيد مادي لتراث الماضي. لكن تشابه المواقف لا يعني بالضرورة الالتقاء عند أهداف واحدة. فانتقادات الفنانين المستقبليين للتاريخ تعبر ـ خلافاً لما كان يسعى اليه الدادائيون ـ عن تطلعاتهم نحو مستقبل أفضل، مبني على الاكتشافات العلمية وتطور التكنولوجيا، في بلد بدا، عشية الحرب العالمية الأولى، كأنما تخطاه العصر الحديث في مختلف الميادين. وللمرة الأولى، تحولت الانجازات العلمية والتكنولوجية الى مسائل تناولها الفنانون في نقاشاتهم، معتبرين أن الحركة والسرعة خير دليل على دينامية الحياة الحديثة. فالسيارة، في نظرهم اجمل من انتصار ساموتراس، التمثال اليوناني الذي يعود الى بداية القرن الثاني ق. م.

لكن الدادائية اذ تختلف تماماً عن المستقبلية، في أهدافها كما في سلوكها، فإنها تلتقي مع حركات فنية أخرى ظهرت بعدها؛ تلتقي معها في تصورها بأن جدوى الفن ليس في النتاج الفني نفسه بقدر ما هو في الفعل الارادي الذي يصنعه. فالعمل الفني لا يشكل هدفاً بذاته، ولا ضرورة بالتالي لتقويمه. ازاء هذا التطرف الدادائي، وقف اندريه بروتون موقفاً مغايراً، يستدل منه أن مساهمته في الحركة الدادائية لم تقده الى تبني أفكارها، بل الى توضيح الشروط التي يمكنها وحدها ـ كما يشير روبين ـ أن تجعل الفن مقبولاً داخل السريالية فهو يرفض أن يكون ارضاء العين هدفاً للعمل الفني، لكنه يعتقد أن اللوحة أو المنحوتة لا تبرر إلا بقدر ما تكون مهيأة لأن تقدم خطوة في مجال معرفتنا المجردة بحد ذاتها.

غير أن الأثر الفني لا يقتصر على كونه صورة من صور المعرفة، والفن لا يعلمنا بالصور، وإن كانت له قيمة المعرفة، ما تعلمنا إياه الفلسفة أو التاريخ بالمفاهيم. كما أنه لا يمكن للفن أن يتوقف على سلوك أو منهجيات نفسانية خاصة، فهو

قبل كل شيء نتاج فني. ومهما يكن جذرياً سلوك الفنان واهتماماته خارج نطاق الفن، فإنه ينطلق من مفهوم ما للفن. ورغم هذه المواقف السلبية تجاه الفن، فإن الدادائيين، وكذلك السرياليين، يجدون أنفسهم، بالنهاية، في حوار مع الفن؛ فهم يرتبطون به، كما يرتبطون بالتطور الكبير الذي تحقق في هذا المجال. وإن اعتبرت الدادائية نفسها لا تاريخية، وتبنت عبارة اللافن، تأكيداً لرفضها تقاليد الفن الحديث، فإن أعمال ممثليها وأفكارهم تأخذ مكانتها التاريخية في هذه التقاليد نفسها، بالتمهيد لتيارات فنية جديدة كانت الدادا تدعي أنها نفي لها. ويدعم هذا الواقع تردد بعض الدادائيين بقبول تطرف اللافن بأكثر مما كانت تدعو للاعتقاد، الانتقادات التي تضمنتها بياناتهم. فهذه الانتقادات، الموجهة ضد الفن، كانت في معظم الأحيان من صنع الشعراء والفلاسفة لا الفنانين وإن محاولات بعض ممثلي الدادائية التشكيليين أمثال: آرب، وارنست لا تمثل تجربة لا فنية على طريقة دوشان، بل تسهم - رغم التقائها مع الشعور بأن التصوير قبل الحرب كان شديد الأحكام ويخضع لمقاييس جمالية محددة - في التمهيد لتقاليد التصوير - الشعر الذي بقي قائماً في الدادائية، وأصبح، بعد ذلك، من العوامل الأساسية في السريالية. واذ يطالب الدادائيون في بيانهم لسنة 1919، بحقوقهم في صياغة مثال الدولة وتطوره، بصفتهم ممثلين لجزء مهم من الثقافة، إنما يؤكدون على وجودهم داخل هذه المؤسسة، ويعبرون عن رغبتهم في المشاركة بتحمل مسؤولياتهم، لإيمانهم برسالة الفن الجديد الاجتماعية. وإن هم تبنوا الفن اللاموضوعي الفن التجريدي، فلأنه يمثل، في اعتقادهم، جزءاً كبيراً من الشعور بحرية الإنسان. وعلى الفن، الذي يشكل جزءاً كبيراً من ثقافة الانسان الجديد، أن يتوجه الى الجميع على السواء، واذا لم يكن بوسعه أن يغير المجتمع، فعليه أن يقوم بدوره الاجتماعي في توجيه الرأي العام والمطالبة بحرية الانسان والفكر حيثما بدت مهددة.

هكذا تنتقل الدادا، بفضل نشاطاتها المتنوعة، من مرحلة الهدم والرفض، أو الاعتراض، الى مرحلة بنائية هدفها جمع القوى الخلاقة للعصر. ويؤكد هذا التحول اهتمام «الكباريه فولتير» وصالة دادا، في زيورخ، بعرض الأعمال الجديدة للفنانين الطليعيين الممثلين للتيارات المعاصرة، كالتكعيبية والتعبيرية والباوهاوس، مع انحياز واضح للأعمال اللاموضوعية التجريدية. ولقد أرادت الدادا، في زيورخ أن تكون جامعة لكل التيارات الفنية الطليعية، حيث طرحت من جديد بعض المسائل المتداولة آنذاك، كعودة الفنان الى المهنة أو الحرفة من دون تمييز بين فنان وحرفي، وتلاقي جميع الفنون، وإغفال اسم الفنان، والرفض لكل مساومة مع السوق التجارية. وبذلك تكون الدادائية قد توصلت الى مفهوم للفن لا يختلف كثيراً عما كان يدافع عنه الباوهاوس في المانيا، منذ بيانه الأول، عام 1919، وتطالب به حركة دوستيل في هولندا، أو البنيانية في روسيا.

3 ـ انتشار الدادا:

صحيح أن زيورخ كانت مسرحاً لنشاطات جماعية امتزجت فيها كل أشكال التعبير، الا أن حركات مماثلة ظهرت، بخاصة بعد توقف الحرب، في مدن غربية عديدة؛ فانتقلت الدادا الى برلين وكولونيا وهانوفر في المانيا، وباريس في فرنسا، وامستردام في هولندا، وبال في سويسرا، وبرشلونة في اسبانيا؛ كما وصلت، قبل ذلك، الى اميركا، مع بيكابيا ومرسيل دوشان.

الدادا في زيورخ: كانت زيورخ قد أصبحت منذ سنة 1916، مركزا للحركة الجديدة ونشاطاتها، حيث أحيت الدادا سهرات شعرية وموسيقية وراقصة. وتضمنت برامجها أغان فرنسية وهولندية، وموسيقى افريقية، وموسيقى روسية مع الاوركسترا بالالايكا. ثم نظمت الدادا معارض فنية، كما اصدرت، في سنة 1917، نشرة حملت اسم القاعة التي كان يجتمع فيها الدادائيون: الكباريه فولتير. وقد اعطي اسم فولتير لهذه القاعة تقديراً - حسب تعبير هولسنبك - لرجل «ناضل» طيلة حياته كي يحرر القوى الخلاقة من وصاية محامي السلطة. بيد أن اختيار هذه العبارة اكتسب طابع السخرية، بعد أن أعلنت الدادا رفضها للاتجاهات العقلانية وتنكرها للتاريخ. وفي السنة نفسها افتتحت صالة باسم دادا، واصدرت مجلة حملت الاسم نفسه. ومنذ بدايتها، أخذت الحركة طابعاً عالمياً، سيما وأن أتباعها قد بدأوا نشاطاتهم قبل ولادتها، وعاشوا بعدها، وتوزعوا في أنحاء مختلفة من أوروبا واميركا.

نيويورك: وفي أميركا، كان الجمهور النيويوركي قد تعرف، منذ 1908، على بعض الفنانين الأوروبيين أمثال: سيزان، وروسو، ولوترك، وبيكاسو... من خلال أعمالهم التي عرضت في صالة المصور الفوتوغرافي الفرد ستيغليتز. بيد أن التظاهرة الفنية الكبرى التي شهدتها نيويورك كانت معرض الأرموري شو Armory Show الذي أقيم سنة 1913، وضم حوالي 1600 عمل

فني تمثل مختلف التيارات الفنية المعاصرة؛ ومنها عارية تنزل الدرج لمرسيل دوشان. والى جانب هذا النشاط الذي كان له أثر كبير جداً في تطور الفن الأميركي، تكونت في نيويورك، منذ 1915، مجموعة من الفنانين المهاجرين أمثال: كرافان، وفاريز، وغليزه... لكن أبرزهم الفرنسيان مرسيل دوشان وفرنسيس بيكابيا، والأميركي مان ري. وقد مارس هؤلاء الفنانون، الأقل صخباً من جماعة زيورخ، تأثيراً حقيقياً وعميقاً على الفن الأميركي. وفي هذا الوسط المرتبط بالطليعة الأوروبية، حقق مرسيل دوشان عمله الفني المشهور: الزجاج الكبير، وأتم بيكابيا المجموعة الأساسية من أعماله.

ودوشان، الذي مهدت أعماله الأولى لحركة الدادا، قد يكون الفنان الدادائي الأكثر انسجاماً مع أفكاره، في سلوكه كما في نتاجه؛ والفنان الذي بقي دادائياً طيلة حياته، والفنان الوحيد الذي احتل، حسب تعبير روبين، مركزاً في عالم الفن بما فعله أو لم يفعله. فقد تخلى عن التصوير وتوقف عن انجاز «الزجاج الكبير» سنة 1923، ثم تحول الى الشطرنج... مجسداً رفض الدادا فصل الفن عن الحياة، ومؤكداً أن الفن ليس الا «وسيلة تعبير الى جانب وسائل أخرى عديدة، وليس غاية مهيأة لأن تملأ حياة بكاملها». هكذا يصبح دوشان خرافة حية في فترة عانت فيها الحركة الفنية من أزمة ولدتها ظروف ما بين الحربين، والظروف التي قدمت لعبثية دوشان ما يبررها. صحيح أن الأجيال اللاحقة المنبثقة عن الحرب قد أهملت ما أدت اليه من نتائج مواقفه اللاجمالية خارج نطاق التصوير، إلا أن ذلك لا ينفي القيمة الفنية لبعض أعماله، كما لا ينفي ما قدمته هذه الأعمال من أفكار ونماذج للصورية اللاحقة، وان توقف هنا الأثر المباشر لأعماله التصويرية. إلا أن آراءه وجدت، بعد ذلك أي منذ الستينات، أرضاً خصبة لدى ممثلي بعض التيارات الفنية المعاصرة، كالفن المفهومي conceptual art وحركة فلوكسس التي تطمح، كالدادائية، الى التحرر من مختلف أنواع الكبت، الجسدي والفكري والسياسي، وتحث على الفوضى، وترفض الحواجز المصطنعة، سواء بين الفنون على اختلافها، أو بين الفن والحياة. وبيكابيا، هو أيضاً من الذين سبقوا الدادا ومهدوا لها، والمعلم الأول، بعد دوشان، في مجال اللاتصوير، اذ رفض، بدوره، كل فكر منهجي وكل جمالية، بما في ذلك الطليعي منها، وعبّر عن آرائه اللافنية، منذ عام 1915، في مجموعة من الرسوم التي صاغها بأسلوب هندسي، وسماها أشياء ـ صور objet-portraits: وهي عبارة عن رسوم لاجزاء معزولة من أشياء مصنّعة، أطلق عليها اسماء وعناوين رمزية، عبثية احياناً، أو ذات ايحاءات جنسية احياناً أخرى. وكي يجسد فكرة اللاتصوير صور آلة غريبة بالأسود والرمادي والفضي، مستبعداً بذلك جميع الألوان الأخرى المعتبرة أساسية في التصوير. ثم اقتصر نشاط بيكابيا، بعد ذلك، على انتاج الشعر، وعلى مجلة 391 التي أسسها في برشلونة عام 1917، ثم على الممارسات الدادائية العبثية التي أثارت الفضائح في باريس، خلال معرضي الخريف والمستقلين.

المانيا: أما في المانيا، فإن الحركة الدادائية قد أخذت، منذ بدايتها، طابعاً ثورياً، سياسياً واجتماعياً. فوقف هوغوبال ضد الظاهرة المذلة في حرب عالمية في القرن العشرين، حيث بدت مثيرة للشك كل القيم الثقافية. وحذا جورج غروص حذو مرسيل دوشان، عندما أثار الشك في الفن وفي دوره الاجتماعي. وفي برلين التي انتقلت اليها الدادا بفضل هولسنبك، وهوسمان، وريشتر، انخرطت الدادا، من خلال كتابات ممثليها وأعمالهم الفنية وتظاهراتهم الجماعية، في الحركة الثورية الماركسية. ولعله بسبب الأوضاع الاجتماعية المتردية والأزمة السياسية والاقتصادية التي عاشتها برلين مع نهاية الحرب العالمية الأولى، اتخذت الدادا، هنا، مواقف أكثر عنفاً وسخرية. فهي لم تكتف بالحط من القيم المتعارف عليها وتشويه وسائل البرجوازية الاتصالية، بل دعت الى استئصال هذه الثقافة باستخدام «كل وسائل الهجاء، والخديعة، والسخرية، وأخيراً العنف»، و«بالعمل الكبير المشترك»، حيث تحولت الدادا، بالنهاية، الى بولشيفية المانية. ولكن، نظراً للدور الذي قام به كل من جورج غروص واتوديكس، ارتبطت هذه الحركة بتقاليد التعبيرية الألمانية، مع الاحتفاظ بالتحريض الدادائي المعبر عن مواقفها ضد تسلط العسكر والبرجوازية. فكانت رسوم اوتو ديكس كاريكاتورية الطابع، موجهة ضد الطبقة العسكرية البروسية. وكي يعبر عن موقف مماثل، حاول هرتفيلد، الذي جند أثناء الحرب الاحتفاظ بلباسه العسكري، الذي ظل يرتديه وسخاً مثيراً للاشمئزاز... وبحجة مرض جلدي، لم يكن يحلق سوى خد واحد، محتفظاً، هكذا، بالنصف الآخر من لحيته، كأنما الغاية من هذا السلوك الغريب أن يقدم صورة كاريكاتورية حية، مطابقة للصورة التي تقدمها رسوم زميله غروص المضحكة، عن هذه الطبقة العسكرية الألمانية. وللتعبير عن شعورهما اللاقومي لجأ كل من غروص وهرتفيلد الى تحوير اسميهما بحيث يلفظان على الطريقة الانكليزية.

أما على الصعيد الفني، فإن ما قدمته الدادائية البرلينية، الموزعة بين الاهتمامات السياسية الدعائية والاتجاهات الفنية، المستقبلية، والبنيانية، والتفوية، يبدو أقل بكثير مما قدمه فنانون آخرون: أمثال ارنست وشويترز خارج برلين. وقد يكون سبب ذلك طبيعة الأعمال التشكيلية نفسها المهيأة، وفي معظمها، لأغراض آنية ودعائية، كالملصقات. ولعل الصورة الفوتوغرافية المركبة Photomontage هي الظاهرة البارزة لمساهمة جماعة برلين في هذه الحركة والسمة الأساسية لعمل حنّه هوخ H.Höch وجوهانس بادر. غير أن هذه الطريقة التي تجمع، في الغالب، بين الصورة الفوتوغرافية ومواد أخرى مطبوعة يضاف اليها أحياناً الرسم والتصوير، كان قد اتبعها هرسمان وماكس ارنست، ونجدها لدى المستقبليين والتفوقيين.

ثم نشأت حركة مماثلة في كولونيا، مع الصحفي بارغلد والفنان ماكس ارنست اللذين انضم اليهما، بنهاية الحرب، هانس آرب. وفي هذا المناخ الفوضوي والشاعري، كان ماكس ارنست الصورة البارزة في الدادائية، وأحد رواد السريالية التي «لم تكن لتوجد بدونه»، حسب تصريح ريبيمون - دوسينيه. ونظراً لتعدد أساليبه الفنية وتنوع تقنياته، يجد فيه روبين، ازاء حركتي الدادائية والسريالية، مايجده في بيكاسو ازاء فن القرن العشرين بمجمله. ففي مرحلته الدادائية، توصل أرنست الى نوع جديد من الألصاق الذي يجمع عفوياً، بل لا عقلانياً، بين عناصر متنوعة المصادر ومتباينة، ويختلف، تقنياً أو تشكيلياً، عن الصاق التكعيبيين.

أما في هانوفر، فتمثلت الدادائية بكورت شويترز وحده؛ وهو الذي تصور، منذ عام 1919، شكلاً دادائياً خاصاً به، اطلق عليه اسم «مرتز» Merz - عبارة مصدرها كلمة Kommerz التي نجدها ممزقة على ملصق اعلاني، استخدمه شويترز في لوحته الصاقاً. ولعل همه الأول هو ادخال عناصر دادائية الى البنى الشكلية البارزة في التكعيبية، بحيث أن عمله - الذي يعود في معظمه الى فترة كانت فيها الدادائية قد توقفت في كل مكان - بات يشكل جسراً ما بين الأوائل من التكعيبيين والدادائيين وبعض فناني ما بعد الحرب العالمية الثانية، من الذين حاولوا الافادة من استنباطات الدادائية والتقاليد التشكيلية التكعيبية. والى جانب الالصاق، تضمن عمل شويترز الدادائي ما عرفه باسم مرزباو Merzbau وباو تعني، كما في باوهاوس السالفة الذكر، بناء، عمارة، الذي قدم الفنان بيته نموذجاً عنه، بعد أن حوله الى صرح من المهملات والأشياء المتروكة. أي أن شويترز قد أوجد بيئة جمالية ذات صفة حياتية خاصة، مرتجلة، تتضمن، كما أشار روبين، بذور أفكار تناولها، بعد ذلك، فنانو ما بعد الحرب العالمية الثانية، بخاصة في اميركا. وهنا يتضح موقف شويترز ازاء العمل الفني، المتعارض مع الموقف اللافني أو اللاجمالي، كما عبر عنه مرسيل دوشان وبيكابيا. فهو يؤكد «أن الفن مبدأ أساسي... ويرى أن مرتز أي النمط الدادائي الخاص به، تمثل التحرر من كل القيود باسم الابداع الفني... ومرتز لا تسعى سوى الى الفن»... وهو اذ يرفض فن الماضي فذلك لكونه من الماضي لا لكونه فناً.

فرنسا: وباريس كانت، بدورها، مسرحاً مهماً لنشاطات الدادا، حيث وصل اليها، سنة 1920، تريستان تزارا، الذي استقبل استقبالاً حافلاً من قبل جماعة «أدب»: اندريه بروتون، ولويس آراغون، وفيليب سوبو. بيد أن العاصمة الفرنسية كانت مهيأة، قبل العماد الرسمي للدادا سنة 1916، لتبني الحركة الجديدة بفضل نشاط بعض الفنانين، امثال مرسيل دوشان وفرنسيس بيكابيا اللذين اسهما في انزال الفنان عن منصبته، على حد تعبير بيهار. ومنذ نشأتها، تعرّف الباريسيون على حركة الدادا بفضل المجلات مثل لالبير بيرووت، وشمال جنوب لبيير ريفردي التي نشرت بعض كتابات تزارا، ممهدة بذلك لشعر جديد كأن، باحتقاره المقاييس، وقوانين التقنية، والواقعية، والتصحيحات اللغوية، قد أظهر عن كنز من الغنائية. وكانت الدادا ما بين العامين 1920 و 1921، قد بلغت ذروتها، ومن ثم انحسارها السريع، كما شهدت باريس تظاهرات دادائية تعتبر الأكثر إثارة وأهمية في تاريخ هذه الحركة. وهي التظاهرات التي تجد امتداداً لها في ما سمي بالحدوثية Happening، وتعكسها ممارسة اسلوب مسرحي على صلة مباشرة بالجمهور. بيد أن هذا الجمهور قد أخذ يتحول عن الدادائية لما اثارته من فضائح واتسمت به من فوضوية، أفقدتها الشرعية التي كانت قد وجدتها في الجمهور وفي صلاتها المباشرة به. وهنا حصلت القطيعة بين العنف الفوضوي وممثليه تزارا، بيكابيا، ريبمون... وبين الجماعة التي وضعت اسس السريالية ولم تأخذ من الدادائية الا ما يتلاءم مع مفاهيمها الجديدة، لكن الدادائية في باريس، لم تقدم شيئاً جديداً على صعيد الفن التشكيلي، مكتفية بتسجيل المكتشفات السابقة، سيما وأن فرنسيس بيكابيا بقي المثل الوحيد للحركة بعد ذهاب دوشان الى اميركا.

4 ـ الالصاق والتركيب:

حاولت الداد، من خلال المسار الذي رسمته لنفسها، أن تجمع بين متطرفي الطليعة في مجالات الأدب والفن والموسيقى. وهذه السياسة جعلتها على صلة بالتيارات الفنية المعاصرة وتقنياتها الجديدة، وبخاصة التجريد الذي بات، منذ 1913، الشكل الفني الأكثر شمولاً وانتشاراً. وقد جمعت الدادا حولها فنانين، أمثال بيكابيا، وآرب وارنست، وشويترز... من الذين كانت ممارساتهم الفنية لعباً شكلياً، أو تصورات حرة للمخيلة التشكيلية كما يهمهم بالدرجة الأولى هو أن تكتسب التجربة الفنية صفة التلقائية، اللعبية Ludique أو اللاعقلانية. ولذلك عمدت الدادا الى اختيار الصور التي لا تمثل أية قرابة شكلية فيما بينها، مؤكدة أنها لا تعيش سوى الحاضر، فوضوياً، وترفض كل منهج أو تقليد، وتبنت، من أجل ذلك، وسائل التعبير الملائمة، في الشعر كما في الفنون التشكيلية والموسيقى، كالطباعة غير المنتظمة، والكلمات الحرة، والقصيدة المتزامنة، والقصيدة الصوتية، والصورة الفوتوغرافية، فضلاً عن الالصاق والتركيب Collage, montage. بعض هذه الوسائل، كان قد عرفها التكعيبيون والمستقبليون وجماعة الباوهاوس، الا أنها تأخذ، مع الدادائية، قيماً وأبعاد جديدة. ولعل أبرز هذه الوسائل، على صعيد الفنون التشكيلية، هو الالصاق، أو التركيب، الذي يتمثل بمجموعة الأشياء ـ الغربية عن التصوير والمهيأ في الأصل لاغراض أخرى لا علاقة لها به ـ الموضوعة فوق قماشة اللوحة المسطحة: كالصورة الفوتوغرافية، وبطاقات دخول الحفلات، وقصاصات الجرائد، والأزرار، وعلب الكبريت... أو أية مادة أخرى تختلف في طبيعتها عن طبيعة السطح المضافة اليه وتتعارض معه، لأنها تشكل، فوق هذه المساحة المسطحة للوحة، نتوءات بارزة عندما تلصق بها بواسطة مادة لاصقة.

وهذه الأشياء اللافنية، اللاتصويرية apictural، التي وجدت صدفة، واستخدمت في غير مجالاتها، قد أفقدت دلالاتها الأساسية، بحيث أن ما كان ثانوياً في وظائفها الأولى، كالشكل واللون والبنية والمادة، يصبح المسوغ لاستعمالها. وباستخدام مثل هذه المواد الغريبة عن التصوير، أدخل إلى الفن واقع جديد، الواقع الشاعري، حسب تعبير آراغون، وطرحت، للمرة الأولى، مسألة واقع العمل الفني الذي أرادت الدادائية من خلاله التعبير عن رفضها للمفهوم الجمالي لتقليدي وما يتطلبه من تقنية فنية محددة، والتركيز على عامل الصدفة ودلالتها الايجابية، والاهتمام بالطبيعة العفوية لهذه العناصر التي أخذت كما هي.

بيد أن الالصاق ليس استنباطاً دادائياً. فقد عرف قبل ذلك بزمن طويل، وتمثل، منذ عصر النهضة، بمحاولات بعض الفنانين للجمع بين عناصر متباينة. لكن هذه المحاولات بقيت هامشية ولم يكن لها أي أثر يذكر على مسيرة الحركة الفنية في الغرب الا بعد سنة 1910، ومع ظهور التكعيبية نفسها. فالأعمال الالصاقية ـ أو ما عرف إنذاك بالورق الملصق papiers collés كان الغرض منها الابقاء على صلة الفن بالواقع الذي كانت التكعيبية قد ابتعدت عنه، والتأكيد على إمكان تحويل الواقع الى فن. والجسم الغريب الذي اخضع ـ في مجال ـ الالصاق ـ للتأليف وأصبح جزءاً منه، لم يعد يعني، بالضرورة، ما يمثله، بل يشير إلى امكان اكتساب مدلول جديد فيما لو عزل عن الواقع الذي ينتمي إليه.

لكن الالصاق، الذي عرف للمرة الأولى مع بيكاسو وبراك، لم يقتصر على التكعيبية. ففي بيانها الذي نشر في باريس، عام 1910، تبنت المستقبلية مبدأ الالصاق قبل ظهوره، معلنة الثورة ضد المواد النبيلة العتيقة، ومطالبة باستعمال مواد مبتذلة تضمن للعمل الفني صفة المعاصرة التي لا بد منها. وهنا لم يعد الالصاق يحمل أياً من صفات ما يسمى بالطبيعة الصامتة، بل يؤكد المسيرة الدينامية الوقائعية للقيم الجديدة التي تسعى اليها المستقبلية: السرعة، حسب تعبير هوفستاتر، والدادائية، التي أضافت إلى الالصاق طابع الحدث اليومي، جعلت منه التقنية الاساسية لمسيرتها الفكرية، المعبرة عن تفجر الوعي الباطني، غير الخاضع للمراقبة. وهكذا، أصبح الالصاق من التقنيات الشائعة في العمل الفني التشكيلي المعاصر، وبلغ من الاهمية بحيث أنه انتقل إلى اميركا حيث أخذ أبعاداً جديدة مع جماعة البوب آرت، في الستينات، ادخلت الى اللوح حيوانات محنطة مع راوشنبرغ، وقوارير فارغة مع جونس، وعناصر كاملة من غرفة حمام مع ويسلمان.

وترتبط بالالصاق الصورة المركبة من عناصر كتابية تجمع بين الشكل الخطي والدلالة اللغوية، بحيث تضاف إلى العمل الفني المصور الظاهرة اللغوية، وتصبح الكلمة، أو جزء منها، شيئاً ملفتاً للنظر، يدفع المشاهد الى قراءته والتعرف اليه. ولئن اتبعت هذه الطريقة من قبل التكعيبيين والمستقبليين، إلا أن الدادائية قد اهتمت اهتماماً كبيراً بظاهرة التركيب، حاملة من المواد الملصقة عناصر أساسية لا يقتصر أثرها على الكتابة

التي تتضمنها، بل يرتبط بالبنية التأليفية للمشهد الممثل. وقد أخذ التركيب والالصاق صفة تعبيرية في أعمال غروص، وهرتفيلد، وهوسمان، وارنست، وارب، وشويترز. . . حيث يلاحظ أن الصورة المركبة تهدف إلى إظهار التباين، باللجوء إلى تقابل ألوان معتبرة تقليدياً غير متناغمة، وباستخدام عناصر تمثيلية توضع بمقاييس غير متجانسة. . . كأنما الغاية منها ليس الترابط التشكيلي بل القصة أو الفكرة التي تتضمنها.

وهنا تجدر الاشارة إلى أعمال ارنست الذي استنبط نمطاً جديداً من الالصاق لا تأخذ فيه الناحية التشكيلية سوى أهمية ثانوية. فهو يستخدم عناصر متنافرة جمعت عفوياً في تقنية بارعة. فالعناوين التي أعطيت لهذه الاعمال الالصاقية تصبح بدورها عناصر تأليفية مهمة، اذ كتبت، من دون اكتراث، في أعلى اللوحة أو في أسفلها. وبادخاله اللغة الى اللوحة أضاف إلى عمله الفني بعداً جديداً، يشكل اتجاهاً أساسياً في تقليد التصوير - الشعر. وهذه العناوين التي كانت في السابق على علاقة مباشرة بالصورة البصرية، أو ذات صفة رمزية مع شيريكو، تجمع، لدى ارنست، ما بين المقاطع الشعرية والوصفات الغريبة.

وهنا أيضاً، تأخذ أهمية خاصة أعمال شويترز، التي بقيت أقرب الى التكعيبية والمستقبلية؛ لكنها داداتية لطبيعة المواد التي صنعت منها: بقايا سلات المهملات، أو ما يلتقطه الفنان في الشوارع. . . ومثل هذه المواد استخدمها التكعيبيون والمستقبليون الا أن شويترز وضعها داخل أطر جديدة، وفق منهج خاص، وذهب في تركيباته الالصاقية الكبيرة الى أبعد مما كانت قد توصلت إليه التكعيبية مع بيكاسو. فهي تميزت بشاعرية فريدة وبلونية متألقة قد لا نجدها في الأعمال الإلصاقية التكعيبية البارزة.

وقد عبرت الدادا عن شعورها ازاء تطور العلم والتكنولوجيا، الذي حوّل الانسان إلى مجرد أداة، بموقف سلبي من الآلة. وهو الموقف الذي أخذ طابع العنف المأساوي منذ نهاية القرن التاسع عشر، وعبرت عنه الصورة الفوتوغرافية المركبة لراؤول هوسمان وحنّه هوخ اللذين عمدا إلى الجمع بين صور الانسان المفكك وصور أدواته. وكان بيكابيا ودوشان قد حاولا، قبل ذلك، الخروج عن نظام القيم السائد: فأخضع بيكابيا معظم تآليفه لبنية غير متناظرة، تجمع بين عناصر متباينة؛ كما سار دوشان في الاتجاه نفسه، إذ عمد إلى المقابلة بين الشيء التقني أو الحرفي والشيء الجمالي والمطابقة بينهما. وقد ذهب دوشان إلى أبعد من ذلك عندما وجد أن أشياء حرفية أو مصنعة تكتسب قيماً فنية إذا عزلت عن محيطها الذي تنتمي إليه؛ فقدم هذه الأشياء الجاهزة ready made للعرض في الصالات الفنية، بحيث أثارت انتباه الوسط الفني وقادته «للاعتراف بأن شيئاً ما ليس ثقافياً الا لأنه صنف هكذا اصطلاحياً، أي بإرادة أولئك الذين يتحكمون بالمتاحف»، على حد تعبير بيهار.

صحيح أن الدادا توقفت سنة 1922، إلا أنها بقيت ممثلة في عمل بعض فنانيها البارزين أمثال شويترز؛ وكان لها دور كبير في تطور الحركة الفنية، إذ بقيت منطلقاتها الأساسية المحرك لكثير من التيارات اللاحقة. وهي مهدت للسريالية التي تلتقي معها - رغم معارضتها لها - في نقاط أساسية: كالرفض لكل فن يقوم على مفهوم عقلاني ومنطقي، والوقوف ضد الرؤية التقليدية، ومحاولة استنباط صور على شكل اشارات ناطقة بحد ذاتها من دون أن تكون مدركة عقلانياً.

مصادر ومراجع

Arnaud, *N, Dada in Critique* No. 156,1960.

BEHAR, H, *Etudes sur le théâtre dada et surréaliste*, Paris, 1967.

Behar, H. & Hugnet, *Fantastic Art, Dada and Surrealism*, New York, 1946.

«Cahiers dada surréalisme,»no. 1 et 2, Faisant suite à *Revue de l'Association pour l'étude du mouvement dada*, no. 1, Paris 1965.

Hausmann R., *Courier dada*, Paris, 1958.

Motherwell R., ed., *The Dada Painters and Poets*, an Antnology, Wittenborn Shultz, New York, 1951.

Pierre, J., *Le Futurisme et le dadaïsme*, Lausanne, 1967.

Richter, H., *Dada art et anti-art*, Bruxelles, 1966.

Rubin. W.S., *Art dada et surréaliste*, trad. de l'américan, Paris.

محمود أمهز

الداروينية العربية

Darwinism in Arab thought
Darwinisme dans la pensée Arabe
Darwinismus

تواضع مفكرو عصر النهضة العرب على إطلاق تسمية مذهب النشوء والارتقاء على مجمل الأفكار الجديدة التي ظهرت في العلوم الطبيعية والكيميائية والاقتصادية والتاريخية عبر القرن التاسع عشر كله وتمكنوا وفق هذه التسمية من التعبير عن التلاقي والتساند في ما بين إسهامات شارلز داروين 1809 - 1882 الذي أكد على الطابع التجديدي لمقولة الانتخاب

الطبيعي، وإسهام ألفرد راسل والاس 1823 - 1903 ودور شارلز ليل 1797 - 1875، وهربرت سبنسر 1820 - 1903 الذي أضفى معنى التطور على هذه المقولة، ووسّع استعمالها على مجالات ثقافية واجتماعية، وآرنست هايكل 1834 - 1919 الذي جاهر بالنتائج الفلسفية الإلحادية المترتبة على اكتشاف داروين وإدوارد بخنر 1860 - 1917 حائز جائزة نوبل عام 1907، ورودلف فيرخو 1821 - 1902؛ كما أن هذه التسمية العربية تشير إلى إرهاصات مهدت للإنجاز الدارويني منها ما أكّده جان باتيست لامارك 1744 - 1829 في فكرة التحول الفجائي، وغريغور مندل 1822 - 1884 حول اختبارات انتقال الصفات المكتسبة عبر الوراثة، ولويس باستور 1822 - 1895 حول تولد الحي من الحي ونفي مبدأ التولد الذاتي، وتوماس روبرت مالتوس 1766 - 1834 حول التغيير والتوازن بين الشعوب والثروات المعاشية.

وقد بذل مفكرو النهضة العربية جهداً حثيثاً في سبيل رصد التمايزات والتداخلات والتجديدات والتحولات عند دعاة مذهب النشوء والارتقاء واتباعهم ومعارضيهم. والتفتوا خصوصاً إلى القضايا الخلافية التي تحمل معاني إيديولوجية تنعكس، إيجاباً أوسلباً، على المحمولات الدينية والفلسفية والاجتماعية في الثقافة العربية.

ومن المعلوم أن الداروينية شكلت، أهم اتجاهات الإيديولوجية العلموية التي سادت الثقافة الأوروبية خلال القرن التاسع عشر. (راجع سامي عون، **أبعاد الوعي العلمي ـ دراسة في الفكر العربي الحديث**، منشورات المكتبة البولسية 1986 ص 424، 221، 316). وهذا ما يفسر أنها، وبسبب إيلائها العلم مرتبة محورية، استقطبت، بخلاف الماركسية، الجهد التنظيري الفلسفي والديني في المشرق العربي خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين.

ولا بد من التأكيد أن الداروينية بمعناها الواسع الذي يتخطى كتابات داروين نفسه، وبما حملته من فرضيات علمية ومقولات فلسفية واجتماعية، شكلت الإطار المفاهيمي المرجعي لكل النتاج النهضوي العربي المتفاعل آنذاك مع النهضة الأوروبية.

وبالفعل، فقد تطرق النتاج الفكري في عصر النهضة إلى كل القضايا المطروحة في مذهب النشوء والارتقاء أو ما درج الفكر الأوروبي على تسميته التطورية، مغلباً إياها على مصطلح التحولية الذي راج استعماله عند الفرنسيين.

وهكذا عرفت الصحافة العربية دفقاً من المقالات والدراسات والاستفسارات والترجمات، العلمية والجدالية، في سبيل التعريف بالداروينية وتبسيط أركانها إنْ للترويج لها وإنْ لدحضها. فتمت معالجة كل فرضيات الداروينية على غرار الانتخاب الطبيعي وفكرة الصراع ما بين الأنواع وبقاء الأصلح أو الأنسب وفرضية الأصل الحيواني للإنسان... وتطرق البحث أيضاً إلى الأفكار الفلسفية والاجتماعية التي شكلت مقومات الإيديولوجية التطورية وأهمها الاعتقاد بالتطور المطرد للجنس البشري وتحسنه التدرجي والنوعي، والتأكيد على وجود التنافس الاجتماعي بين الأفراد والجماعات والذي سيسفر عن بقاء الأقوى والأصلح، وفكرة عقد المقارنة بين الكائن الحي العضوي والمجتمع وخضوعهما معاً لقانون التطور من البسيط إلى المركب.

وهزّت الكتابات الداروينية وما ولدته من جدالات، قناعات فكرية ودينية على غرار وجود اللّه والقضاء والقدر وماهية النفس البشرية وخلودها ووجود عالم ما ورائي...

وشهد الفكر العربي الحديث، كما الفكر الأوروبي، كل أنواع الاستجابات الممكنة لفكرة النشوء والارتقاء. واضطر المؤيدون والمعارضون، على حدّ سواء، وبسبب عدم الانقطاع في إنتاجية العلوم الطبيعية واكتشافاتها المتتالية، إلى إجراء تحولات وتراجعات عديدة في مواقفهم المعلنة.

ويدل رصد السجالات عبر المجلات النهضوية مثل **المقتطف** تأسست 1876، **والبشير** تأسست 1870 **والمشرق** تأسست 1898 **والشفاء** تأسست 1896، وأوقعت التبدلات المتلاحقة في النتائج العلمية الجميع في الحيرة الفكرية وجعلت التأكيدات الإيديولوجية تبدو وضيعة أمام حركة العلم النشيطة. (أغناطيوس هزيم: «شواغل الفكر المسيحي منذ 1866» في كتاب **الفكر العربي في مائة سنة**، الجامعة الأميركية، بيروت، 1967).

ويأتي الجدل حول النشوء والارتقاء في الفكر العربي الحديث، كما سبقت الإشارة، في سياق الدعوة إلى ضرورة اقتباس النموذج العلمي ـ الصناعي الغربي من أجل الخروج من التخلف نظراً لما حققه هذا النموذج الحضاري من نجاحات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. لذا يصح القول إن الجدل حول النشوء والارتقاء هو من مقتضيات الدعوة الإيديولوجية العلمية التي ظهرت في الفكر العربي الحديث والتي تنادي بتغليب الوعي العلمي في السلوك الفردي والجماعي.

وهذا ما يفسّر بالضبط الترابط الذي يلاحظه الباحث بين طرح قضايا علمية بحتة على غرار مبدأ التولد الذاتي وطرح قضايا دينية كمبدأ وجود اللّه وعقيدة خلود النفس وعقيدة الخلق من العدم وحتى طرح قضايا فكرية فلسفية سياسية على غرار التعاضد والتنافس والحرية والمساواة. . . إذن لقد تعاطى مفكرو النهضة العربية مع الداروينية ليس بصفتها نظرية تحولية وحسب، أي كما شاءها واضعها، وإنما بصفتها فلسفة تطورية، كما شاءها مريدوها. وهنا مكمن الخلاف بين مفكري النهضة العربية، فقد توزعوا بين معتقد بصوابية إيديولوجية التطور وقدرتها على تفسير كل ظواهر الحياة والثقافة، وآخر مناهض ورافض وأخير توفيقي.

وقد روّج مؤيدو مذهب النشوء والارتقاء، في أكثر اشكاله مغالاة وتطرفاً، للأفكار العلمية والفلسفية الإلحادية التي نادى بها غلاة المذهب الدارويني في أوروبا. ودعوا إلى تغليب الأحكام العلمية على كل نظر فلسفي أو اعتقاد إيماني، ومجاراة عملية العصرنة التي ستقضي حتماً بانحسار دور الدين في المجتمع. وقد توسلوا منهجاً نقدياً جذرياً جاهدين للإطاحة بمقومات الثقافة العربية وما عهدته من تصورات عن الكون والإنسان تشكلت، على الأغلب، بالمشاركة مع الثقافة الدينية التقليدية، ودعوا إلى إجراء تغييرات راديكالية في الأنظمة التربوية والتعليمية السائدة.

وفي طليعة هذا الموقف الدارويني الإلحادي يُذْكَر الطبيب شبلي الشميل 1850 - 1917وشقيقه أمين الشميل - 1828 1897، (راجع مقالته «دارون ومذهبه عند الأقدمين»، **المقتطف**، مجلد 10 ,1885 ص 145)، والشاعر جميل صدقي الزهاوي 1863 - 1936، واسماعيل مظهر 1891 - 1962، مؤسس مجلة **العصور** 1927 - 1930، وابراهيم الحداد - 1904 1982، صاحب مجلة **الدهور** تأسست سنة 1930)، وسلامة موسى 1887 - 1958 (راجع «داروون ونظريات النشوء الحاضرة»، مجلة **المقتطف**، مجلد 36، سنة 1910، ص 437؛ أيضاً كتابه **نشوء فكرة اللّه**، القاهرة، 1913).

وناقض هذا الاتجاه المادي ـ الإلحادي تيار فكري ديني يتوسل النظرة الفلسفية اللاهوتية، بحسب اتجاهاتها الأرسطية والسكولاستيكية، ويسعى جاهداً لدحض الداروينية كنظرية علمية وكإيديولوجية تطورية على حدّ سواء. وأهم ممثلي هذا التيار المضاد للداروينية، الشيخ ابراهيم الحوراني - 1844 1916، والأب اسكندر طوران، «المذهب الدارويني وأصل الإنسان» مجلة **المشرق** مجلد 19، ص 606, 659, 739, 814, 908,)، أيضاً «أصول التاريخ البشري وسوابقه»**المشرق**، مجلد 20 ص 671 - 804) وتفرض أيضاً جهود السيد جمال الدين الأفغاني 1839 - 1897 نفسها في سياق الرد على الفلاسفة الماديين بخاصة في كتابه **الرد على الدهريين** وعنوانه المعبر «رسالة في أبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم، وإثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد العمران». وهناك أيضاً ردود وتعليقات من المفكر الإسلامي المصري محمد فريد وجدي 1878 - 1954 منشورة في كتابه **ملحق بكتاب الإسلام**.

غير أن موقفاً ثالثاً توفيقياً جاهر بإمكان التقريب بين دعاة النشوء والارتقاء والمؤمنين بالأديان؛ فقد دعا هذا التيار التوفيقي إلى التسليم بالحقائق العلمية المثبتة من العلماء مؤكداً عدم تعارضها مع المبادىء الاعتقادية الدينية الأساسية. فحاولوا بذلك الدفاع عن العلم وتوظيفه في خدمة الصراع الإيديولوجي ضد الدين. كما رفضوا، بالمقابل، المساس بالمعتقد الديني بحجة تضاد بعض أحكامه مع نتائج علمية واختبارية معينة، ودعوا إلى التفسير والتأويل.

وأهم ممثلي هذا التيار التطوري المؤمن: ادوين لويس المتوفى سنة 1907، ويعقوب صروف 1852 - 1927، وجرجي زيدان 1861 - 1914. . .

وأخذ الاهتمام بالداروينية في الفكر العربي شكله العلني والنزاعي عقب خطبة ألقاها الدكتور ادوين لويس، عضو الكنيسة المشيخية، والأستاذ في الكلية السورية الإنجيلية (تأسست سنة 1866) في حفلة تخريج. وقد قرّظ لويس خلالها شخصية داروين الذي توفي قبل شهر تقريباً 19 نيسان/ابريل 1882 وألمع، على غرار لاهوتيين بروتستانتيين انكلو ـ سكسونيين، إلى انتفاء أي خطر على الدين المسيحي من الداروينية.

وأثارت هذه التصريحات ردات فعل عنيفة على صعيد الكنيسة المشيخية وعلى صعيد الكلية السورية الإنجيلية، إدارة وأساتذة وطلاباً. وتحولت إلى قضية أخلاقية تطرح مصير حرية الرأي والتعبير داخل حرم الكلية خصوصاً أن قراراً بفصل الأستاذ لويس عن التعليم قد اتخذ مما اضطره إلى الاستعفاء.

وما لبثت مجلة **المقتطف** أن نشرت خطبة ادوين لويس بعنوان «المعرفة والعلم والحكمة». . . (**المقتطف**، مجلد7، جزء 3، آب 1882ص 158 ,167) فاستدعى ذلك ردوداً عديدة في مقدمها رد القسّ جيمس انس الأميركاني الذي اتهم ادوين لويس بالكفر (**المقتطف**، المجلد السابع، 1882، ص 223).

وهذا الاتهام أثار بدوره حفيظة مؤيدي لويس، فتوالت الردود والردود على الردود، ومنذ ذلك الوقت تشكل ملف الداروينية في الفكر العربي.

مشكلات داروينية

طرح التيار الداروين العربي، في اتجاهيه، المغالي والتوفيقي، مشكلات فلسفية وثقافية واجتماعية عديدة واقترح لها تفسيرات وإجابات وألقى عليها أضواء جديدة لم يعهدها الفكر العربي والإسلامي في مراحله السابقة.

وعند اشتداد الجدل حول الداروينية، نظرية ومذهباً، عمد دعاتها إلى البحث عن سوابق لها في التراث العربي بعد أن تجاهلوا أهمية عملية التبرير هذه في فترة انطلاق الدعوة. غير أنه سرعان ما تجلت أهمية تأصيل النشوئية في التراث الفلسفي والديني بهدف شرعنتها (راجع محمد صالح غنوم «دارون ومذهبه عند العرب» **المقتطف**، مجلد 35، سنة 1909، ص 1022)، أيضاً («هل كان مذهب دارون معروفاً عند العرب والفرس؟» **المقتطف** مجلد 14، سنة 1890، ص 359 ؛ أيضاً «مذهب دارون والعرب» **المقتطف**، مجلد 40، سنة 1912، ص 95).

وقد جهد في هذا السبيل اسماعيل مظهر في مقدمة ترجمته لكتاب داروين في **أصل الأنواع** إلى إظهار توافق في الآراء بين كتابات فلسفية عربية والاتجاه المحوري في الداروينية. فيذكر أن إخوان الصفا، هم «أول من تكلموا فيه بأسلوب علمي في أول عصور المدنية العربية» (ص 4). ويذكر أيضاً كتابا **الفوز الأصغر وتهذيب الأخلاق** للعلامة أبي علي أحمد بن محمد بن مسكويه الخازن المتوفى 421هـ. اللذان يحويان «شروحاً بينة جلية عن آراء أهل ذلك العصر في النشوء، تبدل بعض الأحياء من بعض». (ص 8) وأيضاً، يورد مقاطع من مقدمة ابن خلدون والجاحظ (ص 1 - 14)

وقد دافع اسماعيل مظهر عن محاولات تشويه الفكر الدارويني في معرض تصويبه لأسس الفكر العلمي عند العرب وردّ على السيد جمال الدين الأفغاني معيباً عليه عدم فهمه للداروينية. فيقول إن الأفغاني اعتبر أن مذهب داروين «يفضي بالبرغوث لأن يكون فيلاً وبالفيل لأن يكون برغوثاً. وإذا سألته لماذا؟ أجابك لأن لكليهما خرطوماً!!!».

أولى المشكلات التي طرحتها الداروينية العربية هي مشكلة العلاقة بين العلم والدين. فكان السؤال حول الحدود الفاصلة بينهما وحول دور كل منهما في تشكيل النظرة إلى الكون والإنسان. وطرح في السياق نفسه دور العلوم في نقد العقائد الدينية وموقف الدين من النتائج العلمية التي لا تنسجم، ظاهراً وباطناً، مع أحكامه الشائعة.

ونشأ الخلاف حول العلاقة بين العلم والدين انطلاقاً من مشكلة الأولوية والمرجعية. فقد دافع المقتطف، في بدء انطلاقته، عن موقف يقول بتقديم «الإيمان على العيان» (**المقتطف**، مجلد 3، جزء 7, 1877، ص 180) في حال أي تضارب بين الأحكام العلمية والأحكام الدينية. وتصدى الدكتور شبلي الشميل لهذا الموقف مؤكداً أنه لو صحّ هذا القول «لاكتفى الإنسان عن السعي في سبيل العلم بالقول) «إن كان ما يتأتينا به العلم مأذوناً به في الدين فهو منصوص عنه وما كان منصوص عنه فلا حاجة لنا به».

ويعتقد الشميل أنه لا مناص من تأكيد أولوية النظر العلمي ونتائج الاختبارات. ومردّ ذلك، بحسب رأيه، أن العديد من المسائل «التي رفض العالم الديني البحث فيها أولاً، زعماً منه أنها تمسّ الدين، قبلها أخيراً كحقيقة راهنة قبل غيره». (**عون، مصدر سابق**، ص 266 . . .).

ويعتقد الشميل، في موقف آخر، أنه لا يجوز زجّ العلم في المسائل «الاعتقادية البحتة» ويشير إلى أن الإيمان الديني «قام حتى الآن على غير العلم وفي إمكانه أن يبقى في غنىً عنه زماناً طويلاً وليس من الحكمة أن نحاول إلباسه حلة علمية لا تناسبه» لأنها عندئذٍ «تنم عن ضعفه». (**الهلال**: «هل في الوجود عالم آخر»، السنة السابعة عشرة، الجزء العاشر، ص 600).

وفي محاولة توفيقية لاحقة بين النظرة التطورية والنشوئية والوحي الديني، يدعو يعقوب صروف إلى الإقلاع عن رفض نتائج العلوم الطبيعية بحجة التمسك بالوحي وإلى الإقلاع عن رفض الوحي الديني بحجة تعارضه مع نتائج العلوم الطبيعية. ويحصر صروف الخلاف بين العلم والدين في نطاق الاختلاف بين العلوم الطبيعية وبعض تفاسير الوحي الديني ليس إلا. ويدعو بالتالي إلى التمكن من العلوم الطبيعية واستعمالها وتوسيع دائرتها لكون، جوهرها «مصداقاً للوحي». ويؤكد «أن العلم... غير محصور في الوحي ولا يصحّ تكذيبه بدعوى أنه غير مذكور في الوحي، إلا إذا ناقض ما في الوحي وكانت موافقته له محالاً وذلك لم يكن ولن يكون». (**المقتطف**، «العلوم الطبيعية» مجلد 11، ص 169 - 171).

وفي السياق عينه، اتخذ جرجي زيدان موقفاً معارضاً لغلاة الداروينية ولغلاة معارضيها في آن. ويعتقد زيدان أن الموقف العلمي يقضي بالتمييز بين ظاهرة العلم وظاهرة الدين وعدم المزج بين أحكامها وعدم مجاراة أي هيمنة من طرف على آخر فيقول: «فالأولى بنا اعتبار كل من العلم والدين مستقلاً بنفسه نستعين بالواحد على الدنيا وبالآخر على الآخرة». (**الهلال**، «الدين والعلم». السنة الثامنة، الجزء الحادي عشر،

ص 329) هذا مع العلم أن في كتابات زيدان محاولات عديدة للاستدلال على بعض العقائد الدينية من وجهة نظر العلوم الطبيعية. (**الهلال**، «هل في الوجود عالم آخر»، السنة السابعة عشرة، الجزء الثامن، ص 470 - 476).

وطرحت الداروينية العربية مشكلة أصل الحياة وكيفية بدئها وظهورها. واحتدم النزاع بين مؤيدي فكرة الخلق ومؤيدي فكرة النشوء والتطور. فقد جارى الدكتور الشميل ما جاء في كتابات هايكل وبخنر، وهما من غلاة الداروينية في ألمانيا، حول هذا الموضوع الشائك، فأكّد أن الحياة حصلت «بقوى الطبيعة أي النشوء» وأنه ليس ما يوجب جعل «الحياة من مصدر آخر غير مصدر القوى الطبيعية». (**«الحقيقة»** ص 299 - 300 من **المجموعة الكاملة**، الجزء الثاني، مطبعة المقتطف بمصر، 1910).

ودافع الشميل بعناد عن مبدأ التولد الذاتي لما له من نتائج فلسفية مرتبطة بكلية مذهبه المادي. وتراه يصرّ «أن العلم توصل في الأمور الطبيعية إلى هذه النتيجة الكبرى، أن القوة **والمادة لا تنفصلان البتة» لأنه يستحيل «البصر بلا عين والفكر بلا دماغ»**، وبالتالي يعتبر الشميل «أن المادة دائمة الوجود» أي «قديمة». وعليه فإن تكوّن «العالم من العدم أمر مستحيل». (**الحقيقة**، ص 229 - 230).

غير أن يعقوب صروف، متوسلاً آخر نتائج اختبارات الفرنسي لويس باستور والإنكليزي جون تندل 1820 - 1893، دحض حجج الشميل المادية. وقد رفض صروف مبدأ التولد الذاتي نافياً إمكان نشوء الحي من غير الحي.

ولكن الشميل، بعد أن تراجع مضطراً أمام ثبوت اختبارات التخمير، اعتبر أن نفي مبدأ التولد الذاتي لا يعني الاقتناع بإمكان «خلق الحياة من العدم». ويعتقد الشميل أن العلم حسم حقيقة واحدة وهي «أن كل حي من حي» (**الحقيقة**، 299 - 300)، وهذا يعني سقوط فكرة الخلق الاستقلالي وإبدالها بفكرة النشوء، فإن مفهوم الخلق لا يناسب «الواقع المقرر في العلم»، «هل في الوجود عالم آخر»، **الهلال**، السنة الرابعة عشرة، الجزء العاشر، ص 600).

وانطلاقاً من هذا التحليل، يرفض الفيلسوف الدارويني أسس الفلسفة الغائية برمتها. إذ أن ما يسميه جرجي زيدان «حكمة فائقة» في انتظام الكون وهي «غاية مقصودة» (ص 304)، يصبح عند الشميل «نتيجة لازمة» لعملية النشوء بل إن ما يسمى حكمة فائقة، يقول الشميل، إنما هو «عبث إلا إذا قلنا تناسب ضروري لنشوء مترابط». («هل في الوجود عالم آخر»، **مصدر سابق**، ص 604).

وفي خضم الجدل حول فكرة النشوء في ما بين دعاة الإيديولوجية التطورية أنفسهم، ظهر دفاع قوي عن الفلسفة الروحانية اضطلع به العديد من رجال الدين والمفكرين.

ويمكن اعتبار الشيخ ابراهيم الحوراني في طليعة من تصدوا للداروينية وتعليلاتها الفلسفية المادية. فقد حاول في كتابه **الحق اليقين في الرد على بطل داروين** تأكيدالتوافق بين التيار الفلسفي العقلاني الديني والمنجزات العلمية والأنماط المعرفية القائمة على الاختبار، رافضاً، في الوقت عينه، الاستدلال على صوابية مذهب النشوء والارتقاء من النتائج العلمية الحديثة.

ويعتقد الحوراني أن مقولة النشوء والارتقاء هي «فرض» علمي ليس إلا وأن مقولة «الانتخاب الطبيعي» هي بدورها«فرض» علمي. ويستنتج بالتالي أن الداروينية ليست إلا نظرية مبنية من «الفرض على الفرض» (ص 18). وهكذا أكبّ الحوراني على تفنيد الداروينية عبر إقامته اثني عشر اعتراضاً عليها.

ولكن أكثر الأفكار إثارة للجدل داخل الفكر العربي الحديث هي فكرة نفي وجود الله التي طرحتها الداروينية. وسيثير هذا الإلحاد العلمي الأفكار والمشاعر على حد سواء خصوصاً أنه تجاوز حيّز الإيمان الفردي ليصبح دعوة إيديولوجية واسعة المرامي.

وقد نتج من طرح فكرة وجود الخالق على النقاش العلني تبلور مواقف إيمانية داخل تيارات الإيديولوجية التطورية.

فقد تشبث جرجي زيدان بموقفه الإيماني التقليدي رافضاً الإقرار بأي مترتبات «إلحادية» على قناعاته بفكرة «النشوء والارتقاء» («وجود الخالق»، مجلة **الهلال**، السنة الخامسة عشرة، الجزء الثاني، ص 85)؛ أيضاً، («ما هي النفس البشرية وصفاتها ومصدرها ومصيرها»، مجلة **الهلال**، السنة السادسة، الجزء التاسع، ص 341 - 344 وما بعد).

أما يعقوب صروف فقد بدا لا أدرياً (راجع عون، **مصدر سابق**، ص 291 - 295) عن الإقرار ببعض الحقائق الاعتقادية أونفيها. ولكنه رأى أن الدين يلعب دوراً حاسماً في تقدم مجتمع إنساني أو تأخره (**«المقتطف**، مجلد 67 ,1925، ص 458).

وبقي الشميل الذي جاهر بإلحاده معللاً إياه بالحجج والبراهين. وقد أشار بنفسه إلى ظروف تحوله عن الإيمان الديني المسيحي إلى الإلحاد واعتناقه المذهب المادي وباقتناعه بالداروينية. فذكر اشمئزازه، في البدء، من ذلك الرجل «الذي ادعى أن أصل الإنسان من القرد» واعتبر صاحبه «دعيّاً

ما خالف إلا ليعرف». ويذكر أنه شخصياً، وقبل التعرف إلى كتابات داروين، أكبّ على صياغة خطاب حول «اختلاف الحيوان والإنسان بالنظر إلى الإقليم والغذاء والتربية». ويعلق على اهتمامه المبكر هذا بالنشوء والارتقاء من دون أن يعلم أنه موضوع داروين بقوله «فكنت كالذي يقول النثر وهو لا يدري». وما لبث فترة حتى باشر الشميّل ترويجه للمذهب الداروين بعد أن صار هذا الموضوع، بحسب قوله «موقف أفكاري وموضوع هويّتي وغرضي في كل كتاباتي بعد مبارحتي المدرسة ورحلتي إلى أوروبا واطلاعي على المذهب في مؤلفات أصحابه».

وأكّد الشميّل على رفضه الدين بكل أركانه الاعتقادية. فالتعاليم الدينية، بحسب ما يقول، «تفصل الإنسان عن هذا العالم حتى لا يعود يعتقد به وهو بالواقع لا يفصله عنه شيء حتى ولا الموت» بل إنه يعتقد أن أصل الدين إنما هو «وهم الإنسان» وليس أي ميل غريزي. ويرد ظهور الدين إلى محبة الذات أو الأنانية. وأن الشعور الديني يزدهر بسبب عاملين: «حبّ الرئاسة في الرؤساء وارتياح المرؤوس إلى حب البقاء وكلاهما لما في الإنسان من محبة الذات». والرؤساء، بحسب ظنه، هم «دعاة»والمرؤوسون ليسوا إلا «ساذجي الناس».

وقادته تأملاته حول مبدأ وجود الخالق إلى الإلحاد. فقد رأى الشميل أن اللّه غير موجود في حال اعتبرنا ناحيتي العدل والمساواة بين الناس ويقول شعراً:

قسم الناس بين خلق يجازى
ثم قوم يعدّ ذاك مجونا
بين خلق نعدّ فيه المعافى
ونعد المألوم والمسكينا

هل دريتم بما جنيتم فمظلومون أنتم وأنتم الظالمونا (287).

وأن الله غير موجود، يقول الشميّل لأنه لم يجد له «في المادة محلاً خالياً. . .» كما أنه لم يجده على الصعيد الاجتماعي. ويعبر عن فكرته هذه شعراً:

«عبدنا به ربّاً مثيباً معاقباً
ويقضي ولا ردّ ويقضي كما يشا
رجوناه رحماناً أردناه عادلاً
قصدناه جباراً كملك إذا عتا
دعونا إليه الناس بالمين والدها
دعوناهم بالنار والسيف في القلى»

(راجع: فلسفة النشوء والارتقاء، الجزء الأول، مقدمة الطبعة الثانية، مطبعة المقتطف، مصر، 1910، ص 1 - 51).

وفي فترة لاحقة، كشف الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي عن قناعاته الداروينية. فقد نظّم قصيدة مطوّلة عن أصل الإنسان القردي وعن بدء الحياة وفق تفسير مذهب النشوء مشكّكاً في وجود خالق للكون وهي بعنوان: «ثورة في الجحيم». (مجلة **الدهور**، العدد 6، مجلد 1، آذار، 1931).

وظهرت مجلة **الدهور** لترفع، بتأثير من التيار الدارويني، شعار الإلحاد. وجاهر صاحبها ابراهيم الحداد بالكفر، وروّج له معتمداً ترجمة خاصة للمقولة الديكارتية «أنا أفكر فإذاً أنا موجود» جاءت كما يلي: «أنا أشعر فإذاً أنا موجود».

وعلى صعيد الفلسفة الاجتماعية، توسل دعاة النشوء والارتقاء مذهبهم هذا في سبيل تفسير بعض المشكلات الاجتماعية التي احتدم الجدال حولها.

فقد اتّسم موقف الدكتور الشميّل بعدم مناصرته لدعاة تحرير المرأة ومساواتها بالرجل بالرغم من اعتباره الاشتراكية «نتيجة لازمة لنظر الإنسان في الاجتماع» (راجع «الاشتراكية» المقالة الحادية والعشرين، **المجموعة**، 153). وقد آلت به قناعاته الداروينية، إلى قراءة مشكلة مساواة الرجل بالمرأة على ضوء المذهب النشوئي. واستنتج أن الرجل والمرأة لا يمكن أن يتساويا. وعلل ذلك بمقارنة بين عالم الإنسان وعالم الحيوان أفادته «أن امتياز الأنثى على الذكر من صفات الحيوانات المنحطة في سلّم النشوء وأن امتياز الذكر عليها من صفات الحيوانات المرتقية». («المرأة والرجل هل يتساويان»، المقالة الحادية عشرة والثانية عشرة، في **المجموعة الكاملة**، الجزء الثاني، ص 92 - 106).

ويخلص الشميّل إلى نتيجة شديدة الخطورة مفادها «أن المرأة تنحط عن الرجل كلّما ما كان الإنسان أعرق في الحضارة والمدنية ومتساوية وترتفع عنه كلّما كان أقرب إلى البداوة والخشونة جسدياً وعقلياً»، وبالتالي «إذ تغلب الرجل على المرأة من ضروريات الارتقاء والضدّ بالضدّ». («المرأة والرجل هل يتساويان»، المقالة الحادية عشرة والثانية عشرة، **المجموعة الكاملة**، الجزء الثاني، ص 92 - 106).

ولكن بالرغم من هذا الاستنتاج الذي يؤثر على جانب معين من الإيديولوجية التطورية فقد استعان يعقوب صروف بالمنطق النشوئي عينه ليدحض كل توظيف لها يبرر السلوك الاستعماري للمجتمعات الغربية؛ فأكّد، مستلهماً مقومات علم الاجتماع بحسب هربرت سبنسر، على إمكان المجتمعات الشرقية الخروج من التخلف والانتظام في حركة التطور (المقدمة، **المقتطف**، مجلد 9، الجزء السادس، 1885،

واذا هم يحتكون بحضارات تلك البلدان التي فتحوها فاتحين عقولهم لها، فيطّلعون على الفلسفات اليونانية والسورية وعلى الفكر الفارسي والعرفان الهندي وعلى علم اللاهوت اليهودي والمسيحي، ويأخذون بالتأثر بمختلف الآراء والنظريات، ويدخل كثير من تلك الشعوب المغلوبة في الاسلام، ويدخلون معهم كثيراً من افكارهم ونظرياتهم ومعتقداتهم. واذا بالاسلام يتطعم بمختلف النظريات والمعتقدات والافكار والفلسفات، وتنشأ فئة من المسلمين تأخذ بتأويل معاني القرآن الظاهرة، وبتقصي اغراض له توجبها تلك الافكار والآراء والفلسفات والمعتقدات والحضارات الداخلة في الاسلام. وهكذا ينقسم المسلمون على مرّ الزمن الى قسمين رئيسين كان للاحداث السياسية، كما للامور الفكرية دور مهم في تميزها. اما القسم الاول فيتألف من اولئك الذين تمسكوا بالظاهر من معاني القرآن واتبعوا كتاب اللّه وسنة رسوله، واوجبوا فهم القرآن كما كان يفهم في الاصل عند تنزيله، فعرفوا بأهل التنزيل او اهل السنة أو أهل الظاهر. أما القسم الثاني فيتألف من اولئك الذين اولوا المعاني الظاهرة وتقصوا مرامي لها باطنة، فعرفوا بأهل التأويل أو أهل الباطن. وأخذ الخلاف يحتدم بين الفئتين. وكثيراً ما كان يتجاوز الخلاف الفكري الى خلاف سياسي وعسكري. وكانت هذه الخلافات في معظمها تدور إما حول الاصول في الاسلام وإما حول شخصية رئيس الأمة، وهو الإمام، ومهامه. غير أن طبيعة هذه الخلافات، مهما تشعبت موضوعاتها وتفرقت وتباينت، كانت تلتقي في نقطة واحدة، هي. هل الولاية للامام هي ولاية سياسية أم انها من أصول الدين تتعدى الامور السياسية الى أمور العقيدة الدينية ودعائمها. قال أهل التنزيل، وهم أهل السنة وأهل الظاهر، إن مهمة الامام هي مهمة سياسية واجتماعية وقضائية لا غير، ذلك لأن الامام لا يخلف النبي الا بالسهر على تنفيذ احكام الشريعة وعلى اقامة الحدود والدفاع عن حوزة الدين وعلى اغراء الجيوش وتقسيم الفيء وتزويج اليتامى. لذلك فإن الأمة هي التي تختار لامامتها من هو في نظرها اصلح من غيره للاضطلاع بهذه المهمات ولذلك سمي اهل السنة بأهل الاختيار (عبدالقاهر البغدادي، كتاب أصول الدين، استانبول، مدرسة الالهيات بدار الفنون التركية 1928 ص 272، محمد بن محمد الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964، ص 171). أما أهل التأويل، وهم أهل الباطن، فقد قالوا بأن الامام، علاوة على هذه المهام السياسية والاجتماعية والقضائية، يتعين عليه تأويل كلمة الله حسب حاجات الانسان واستعداده العقلي والروحي والخلقي. فمع ان الرسالة تم تنزيلها على النبي فإن تأويلها يبقى قائماً حسب مقتضيات الزمان وتهيؤ الانسان، وذلك لكي تبقى كلمة اللّه مجيبة عما يثور في خلد الانسان من اسئلة، وهادية له الى طريق الرشاد. فاذا كان الرسول قد أدى كلمة اللّه فان الامام من بعده يؤوّلها ويعلمها الانسان ليهديه الى الحق والصلاح. وهكذا فإن الامامة، في عرف اهل التأويل، هي امتداد للرسالة وواجبة الوجود بوجودها. لذلك كان الامام مؤيداً من اللّه، شأنه في ذلك شأن النبي الرسول. وتأييد اللّه للامام إنما يصل اليه من الامام الذي سبقه. أما أول من اضطلع بالامامة في الاسلام بعد الرسول فهو علي بن ابي طالب ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة. وقد عهد الرسول اليه بالامامة وبلّغه تأييد اللّه له، فبلّغها بدوره للامام الذي جاء بعده ليبلّغها هذا لخليفته، وهكذا دواليك. وبهذه السلسلة من الأئمة تبقى هداية اللّه للانسان، في عرف هذه الفرقة، مستمرة مدى الدهر لا تنقطع ولا تزول، لذلك عرفت هذه الفرقة بأهل النص والتعيين، كما عرفت بالفرقة التعليمية وبالامامية، وقد اشتهرت بالشيعة لكونها الشيعة، أي الفرقة، التي تحزبت لعلي بن ابي طالب وقالت بإمامته. وانقسمت الشيعة على مر الزمن الى فرق كثيرة لأسباب سياسية وشخصية وفكرية مختلفة لا مجال لذكرها في هذه الدراسة. وقد اتبعت كل فرقة من هذه الفرق الشيعية خطاً من التأويل يختلف الواحد عن الآخر قليلاً او كثيراً تبعاً لمختلف الاتجاهات السياسية والفلسفية والكلامية والفقهية.

وقد شهد القرنان الثالث والرابع للهجرة، اي القرنان التاسع والعاشر للميلاد هذا النشاط الفكري في الاسلام، حتى اذا ما هلّت السنة الثامنة من القرن الخامس للهجرة 1017/5408م. ظهرت دعوة التوحيد بعد ان كان قد هيأ لها عصر من الاستعداد الفكري والعقلي والفلسفي والروحي ومن الاستتباب السياسي والاجتماعي، وذلك بفضل الدولة الفاطمية التي شمل سلطانها السياسي افريقيا الشمالية ومصر والسودان وبلاد الشام والجزيرة العربية وامتد اثرها الفكري الى اوسع من ذلك.

دعوة التوحيد

ظهرت دعوة التوحيد بشكلها الاخير إذن في القاهرة، وكان يرعاها الحاكم بأمر اللّه، وقد عهد بإمامتها الى حمزة بن علي يعاونه عدد كبير من الدعاة على رأسهم أربعة هم: ابو إبراهيم إسماعيل بن محمد التميمي وأبو الخير سلامة بن عبدالوهاب السامري وأبو الحسن علي بن احمد الطائي المعروف بالمقتنى

بهاء الدين. (Makarem, *The Druze Faith*, p. 13).

ذلك ما كانت عليه دعوة التوحيد، وهي ثمرة لتطور روحي وعرفاني اكتسبه الانسان عبر العصور نتيجة لقلقه الوجودي ولسعيه وراء معرفة الحقيقة الأخيرة. وقد نهجت دعوة التوحيد هذه منهجاً يعتمد العقل الكلي في استطلاعات السالكين وفي توجهاتهم المعرفية، هذا العقل الذي أبدعه الواحد الاحد، دون أن يكون لهذا الابداع الإلهي أي مدلول زماني أو مكاني. ذلك لأن هذا الواحد الأحد، الذي يتقدس في شمول ملكوته عن كل اينية أوكيفيّة، يضم في حقيقته الاحدية الوجود جميعاً أو قل هو الوجود الحق، ولا وجود الا هو، فكان العقل، هذا المبدع الأول، وهذا التعبير عن هذه الوحدة الشاملة، صورة كاملة متضمنة في سرها، كما يقول الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، «معنى ما كان وما يكون، دفعة واحدة بلا زمان، فاستقرت في معنى معنوي تحت إحاطة مجال وُسْع العظمة اللاهوتية بلا مكان». (الشيخ زين الدين عبد الغفار تقي الدين، الورقة 189 ب). فإذا هذا العقل الكلي قوة وفعل معاً، واذا هو علة كل علة وأصل كل موجود وغاية كل غاية وتمام كل فعل. وقد سمي هذا المبدع الكلي عقلاً لأنه يعقل الاشياء، اي يربطها ويضمها ويحتويها، بالقوة الإلهية (**مخطوطة**، الورقة 121 ب). فهو محض الابداع، وقد صدر عن نور تنزه الوحدة الشعشعاني وكمال الاحدية وشمولها، هذه الاحدية التي تمد هذا العقل الاول الكلي بقوة دائمة الاشعاع وبنور دائم الخلق، فإذا هو امر هذا الاحد، اي شأنه وارادته، واذا هو الواحد في شموله وكليته. (**مخطوطة**، الورقة 74 ب).

أما الأحد، أما اللّه، فليس، في عقيدة التوحيد، كائناً متعالياً عن هذا الوجود بمعنى أن هذا الوجود، هو مخلوق خارج في كينونته عن الأحد، وانما اللّه، في عقيدة التوحيد، هو الواحد الاحد الذي لا يخرج عن ملكوت احديته شيء، إنه الوجود الحق، وما هذا الوجود المحسوس الا تعبير عن اللّه الاحد يحتويه اللّه في محض وجوده وحقيقته. فاللّه، كما يقول احد حكماء التوحيد هو «في كل شيء ولا شيء فيه، وحاوي كل شيء ولا شيء يحويه ومع كل شيء ولا شيء معه وواسع كل شيء ولا شيء يسعه... حاضر كل شيء ولا شيء يحضره». (الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، الورقتان 321 ب ـ 322 أ). ذلك لأن الاشياء لا وجود لها دون هذه الذات لحقيقتها وهويتها. فاللّه إذن هو في كل شيء دون أن تكون الأشياء فيه بمعناها الحسي المتكثر الوهمي. ان هذه الاشياء الحسية ليست إذن في اللّه بل اللّه متعال عن الحس والوهم منزه عن الاحاطة والادراك، ومع ذلك فهو في الاشياء لأنها تستمد وجودها منه كما تستمد الاشياء التي يراها الحالم في الحلم وجودها من الحالم. وهكذا فإن كون اللّه في كل شيء ولا شيء فيه لا يناقض القول إنه حاوٍ لكل شيء ولا شيء يحويه. ذلك لأنه منزه عن الكثرة والحس، متعال عن المخالفة والتضاد، فالأشياء إذن إنما هي معتمدة في وجودها النسبي عليه، وهو الموجود الأحق والوجود الأحق والموجد الأحق. فالهوية المتعالية إنما هي في هذه الاشياء من حيث أن هذه الاشياء معتمدة بوجودها على هذه الذات الإلهية اعتماداً كلياً، ولا وجود لهذه الاشياء الا بوجود الذات الإلهية الأحق، والهوية المتعالية إنما هي حاوية لهذه الاشياء من حيث أن وجود هذه الذات هو الوجود الأحق ولا وجود إلا هو. وقد قال الشيخ الفاضل محمد ابو هلال في اللّه: «بل داخل في كل شيء وخارج من كل شيء عزة في التعاظم». (الشيخ الفاضل محمد ابو هلال، **مجموعة من تأليف سيدنا الشيخ الفاضل**، الورقة 130 أ). ذلك لأن اللّه لو كان منزهاً عن هذا الوجود متعالياً عنه وحسب، لكان محدوداً بهذا الوجود متناهياً، ولكان محوياً فيه وجزءاً منه، إذ يكون الوجود خارج اللّه وبالتالي محيطاً به فيصبح اللّه بذلك جزءاً والوجود الحسي كلاً، لذلك قال الشيخ زين الدين عبد الغفار إن اللّه حاو لكل شيء ولا شيء يحويه. ذلك لأن الله لو كان محدوداً بهذا الوجود لحدثت ثنائية تتكون من إله خالق محدث ولكنه محدود، ومن وجود مخلوق محدث ولكنه حادّ، كما يحد المحيط المحاط. إنها ثنائية توجب التحديد وبالتالي توجب الوجود المكاني والزماني. واللّه منزه عن أن يحيط به شيء وعن أن يحده زمان أو مكان. إن ذلك لافتراض يخرج عن التوحيد ويتنكر للواحد الاحد. فاللّه لا يكون واحداً إذا كان الزمان والمكان يحدانه، ولا يكون غير متناه اذا كان متناهياً محاطاً. وقد قال في ذلك الامام علي بن ابي طالب: «كان اللّه ولا مكان وهو الآن على ما عليه كان». إذن ليس اللّه خارج هذا الوجود وحسب، بل هو الوجود الأوحد المطلق، ولذلك كان الموجود الحق ولا وجود سواه.

غير أن ذلك لا يعني أن الوجود الحسي هو اللّه، فالوجود الحسي كما سبق القول، إنما هو مظهر والواحد الاحد هو الجوهر، وهو لذلك مظهر من مظاهره ومجلى من مجاليه. فاللّه إذن، من حيث هو مُظهِر الأشياء، منزه متعال عن الاشياء، ومن حيث كون كل شيء مظهراً ومجلى، هو الموجود الاوحد وهو احق بالوجود من كل موجود. فاللّه دائم التجلي وتجليه هذا مطلق ﴿الله نور السموات والأرض﴾. كما ورد في الآية القرآنية الكريمة (سورة النور، 35). لذلك فهو موجود في مظهره النوراني في هذا الوجود، ومتعال في حقيقته المطلقة من

ص 383)؛ ويعيب على الغرب تشبثه بفكرة «التنازع» مبرراً شن الحروب واستغلال العالم المتخلف. فالحرب، بحسب رأي صروف، ليست «وسيلة لمساعدة الطبيعة في بقاء الأصلح» وبالرغم من أن التنازع ناموس طبيعي، كما يؤكد التطوريون الداروينيون، فإنه لازم بين الإنسان والطبيعة وليس بين «الإنسان وأخيه» «الحرب وتنازع البقاء»،(المقتطف، مجلد 72، 1928، ص 361).

وفي السياق عينه، رفض اسماعيل مظهر في كتابه **ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء** مقولة «أن الشرق شرق والغرب غرب» متهماً أصحابها بجهلهم بحقائق التاريخ ونزعات التطور الاجتماعي.

وهكذا بدا واضحاً أن الداروينية أدخلت مفاهيم ومقولات ومصطلحات جديدة إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر على كل الصعد الفلسفية والدينية والاجتماعية. بل إنها صاغت منهجاً نظرياً لقراءة التاريخ والواقع الثقافي ـ الحياتي العربي. وأتت كدعامة أساسية، إلى جانب تيارات فكرية أخرى، لما سمي مشروع النهضة العربية أو المرحلة الليبرالية في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

سامي عون

الدرزية

The Duruzes
Druzisme
Drusen

مقدمة

يقوم مسلك التوحيد (الدرزية) على أنه استمرار للنظرة العرفانية في المسالك التوحيدية القديمة، وتطور لتلك التوجهات العرفانية التي استبطنتها الاديان التوحيدية عبر العصور. ونحن إذا دققنا النظر في هذه المسالك، نستطيع ان نتبين الترابط بين مسالك الحكمة عبر التاريخ ومسلك التوحيد. فأصول هذا المسلك تتلاقى في كثير من النقاط مع مسالك العرفان في عصور التاريخ القديمة، خصوصاً مع المسالك العرفانية في الصين والهند وفارس وبلاد ما بين النهرين وسوريا ومصر القديمة واليونان. (Henry Corbin, « De la gnose antique à la gnose ismaëlienne, » Convegno di Scienze morali storiche e filologiche, Rome, Accademia nazionale dei Lencei, 1959).

ونحن بدراستنا للمسالك التوحيدية القديمة، من دينية وفلسفية، في تلك البلدان نرى تقارباً بين بعض فلاسفة الاغريق، وبعض حكماء الصين والهند وايران وما بين النهرين وسوريا ومصر. ففيثاغورس، في نظريته التي شرح فيها الواحد الاحد، وبرمنيدس في ما كتبه حول الوحدة والوجود، وهرقليطس في ما كتبه حول الحركة ودوام الفاعلية التي توصل الى الوحدة في الكثرة، وامبذقليس في نظرية التوافق والتضاد، وانكساغوراس في ما كتبه حول العقل، ما هم الا امثلة لهذا التقارب المعرفي مع حكماء آخرين نشأوا في مراكز الحضارة في الشرقين الاوسط والاقصى. ولم يكن هؤلاء الفلاسفة الاغريق الا طلائع لصلات أخرى وثيقة يمكننا ان نلاحظها اذا نحن درسنا غير هؤلاء من فلاسفة الاغريق كسقراط وافلاطون وارسطو والرواقيين والابيقوريين والفيثاغوريين المحدثين والافلاطونيين المحدثين، الى أن نصل الى عدد من الفلاسفة واللاهوتيين السوريين من مختلف الفرق المسيحية واليهودية ـ المسيحية حتى بلوغنا الاسلام حيث نرى في عدد من متكلميه وفلاسفته ومتصوفيه عرفاناً اصيلاً وتوحيداً كثيراً ما يتوجه الى احدية مجردة من كل ثنائية او تكثر او تضاد.

وهكذا فقد درجت مسالك التوحيد عبر التاريخ على تقصي هذا العرفان الاصيل وعلى تنميته في نفوس المتهيئين لتقبله. وحرصت، عندما كانت ترى واجباً، على ستر هذه الحقائق الاخيرة عمن لم يتهيأ عقلياً وروحياً وخلقياً لتقبلها، وذلك اشفاقاً على من يطلع عليها، وهو غير مهيأ لها، من إساءة فهمها، وبالتالي من العدوان على نفسه وعلى هذه الحقائق وعلى القائلين بها والداعين اليها *(Corpus Hermeticum,*Tome 1, P. 97. Texte établi Par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres,1954). ذلك لأن هذه الحقائق هي وليدة استطلاعات وتوجهات واختبارات لا يمكن للانسان التوصل اليها الا اذا كان مستعداً لتقبلها روحياً، ومتهيئاً لاستيعابها عقلياً وخلقياً. لذلك اسس فيثاغورس جمعيته السرية، حيث كانت تُجلى هذه الحقائق للمتهيئين لها، فكان هذا الحكيم يشرح في جلسات جمعيته السرية هذه لتلاميذه معنى الواحد الاحد الذي هو مصدر هذا الوجود. هذا الواحد ليس واحداً معدوداً وانما هو متعال عن العدد، منزه عن الحد، لا يمكن ان نفهمه الا بالتأمل الشخصي والانفلات من قيود العقل البشري، بعد ان يكون هذا العقل البشري قد هيأ الانسان وأعده الى السير في هذه الطريق. وهكذا فقد ربط هذا الحكيم

بين الواحد الأحد ومعرفة الانسان له. فالانسان إنما يتحقق انساناً بغايته من حيث هو انسان. هذه الغاية، التي هي اصل وجوده، هي روحه الخالدة ومعناه الحقيقي. انها قبس من الروح الكلية وشرارة من النار السماوية، أو قلْ هي روح من الواحد الاحد الذي لا يحد ولا يوصف، والذي درجنا على أن ندعوه اللّه. وفي فيثاغورس يقول الفيلسوف الانكليزي برتراند راسل:

«فلست اعلم عن رجل آخر كان له من التأثير في نطاق الفكر ماكان لفيثاغورس، واقول ذلك لأن ما قد يبدو لك افلاطونياً، ستجده عند التحليل فيثاغورياً في جوهره، فكل الفكرة القائلة بوجود عالم ازلي ينكشف للعقل ولا ينكشف للحواس، مستمدة من فيثاغورس، فلولاه لما فكّر المسيحيون في المسيح على انه الكلمة، ولولاه لما حاول رجال اللاهوت ان يلتمسوا البراهين على وجود اللّه وخلود الروح، غير ان هذا كله كان في فيثاغورس لا يزال كامناً». (برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية، ص** 74).

ولقد اصبح هذا الكامن ظاهراً، وذلك عندما اتى الى مسرح الفكر حكماء عارفون آخرون، كسقراط وافلاطون وارسطو وغيرهم، وكبعض انبياء التوراة وحكمائها، وبعض حكماء المسيحية الاوائل، وبعض حكماء الاسلام ومتصوفيه. وهكذا نرى استمرار هذه المسالك العرفانية وتطورها عبر التاريخ.

لمحة تاريخية

ولذلك فإن الموحدين يعتقدون ان التوحيد بدأ منذ أن بدأ الانسان العاقل، وأخذ يتطور عبر الزمان، وقد استبطنته الأديان التوحيدية والمسالك العرفانية، حتى برز في شكله الأخير في الاسلام، وترعرع في الشيعة، وتبلور في الاسماعيلية، وامتازت معالمه وبدت في دعوة التوحيد، وذلك في أواخر القرن الخامس للهجرة، أي في الربع الأول من القرن الحادي عشر للميلاد. (**الأسفار التوحيدية مخطوطة** درزية من مكتبة المؤلف الخاصة، الأوراق 52 أو ما يلي، و136 وما يلي. راجع أيضاً الشيخ زين الدين عبدالغفار تقي الدين، **المجموعة الكاملة لمؤلفاته** (مخطوط)، الأوراق 236 أ - 295 ب).

كان مركز دعوة التوحيد، وقد اخذت شكلها هذا الاخير، في القاهرة. وكان يظلها الحاكم بأمر اللّه الخليفة الفاطمي السادس. وقد ازدهرت هذه الدعوة في بلاد الكنانة في كنف هذه الشخصية التي شغلت كثيراً من المؤرخين والباحثين، وامتدت الدعوة الى مناطق حلب وانطاكية شمالاً، ووصلت الى الحجاز واليمن، والى شرقي الجزيرة العربية والعراقين: عراق العرب وعراق العجم (**مخطوطة**، الورقة 228 ب)، وبلغت الري وخراسان (**مخطوطة**، الورقة 306 أ. الشيخ محمد مالك الأشرفاني، المؤلف (مخطوط)، ج 3، ص 121. الشيخ يوسف العقيلي، المؤلف (مخطوط)، ص 314). وبلاد الهند (**مخطوطة**، الورقة 234 ب. الأشرفاني، ج 3، ص 118 وما يلي، يوسف العقيلي، ص 313)، واذا هي تترسخ في بلاد الشام: في القسم الجنوبي الغربي منها وفي قسمها الشمالي، وفي دمشق وجوارها، وتنتشر في بلاد الجليل وسفوح جبل الكرمل في فلسطين، وفي وادي التيم في لبنان الشرقي وفي مناطق لبنان الغربي حيث كان بنو تنوخ قد استجابوا الى التوحيد منذ شروق الدعوة، وحتى منذ فجرها، حين ارسل الحاكم بأمر الله دعاته يبشرون باقتراب دعوة التوحيد، فيهرع امراء تنوخ الى الاستجابة ويخدمون نذراً مبشرين، ويدعون الى ارتقاب هذا الدور الجديد. (**مخطوطة**، الورقة 180 ب. الأشرفاني، ج 3، ص 316).

وكان من سخريات الاحداث ان عرف اتباع دعوة التوحيد هذه بالدروز نسبة الى احد الدعاة الذين ما لبثوا ان خرجوا عن دعوة التوحيد وارتدّوا عليها، وهو نشتكين الدرزي. وكان الدرزي هذا قد طمع برئاسة الدعوة، فأخذ يعصى تعاليم من فوقه ويأبى الانتظام بنظامها (**مخطوطة**، الورقة 107). مما اثار ضجة حوله وألّب كثيراً من الناس عليه فإذا هم يلصقون اسمه على المستجيبين الى دعوة التوحيد. (Marshall G.S. Hodgson, « all-Darazi », s.v. *The Encyclopaedia of Islam, new ed.* M. G.S. Hodgson, « Al-Darazi and Hamza in ther Origin of the Druze Religion», in *The Journal of the American Oriental Society, vol. 82. No 1, 1962, P. 5-20).*

تلك هي لمحة خاطفة لا بد منها للتعريف بدعوة التوحيد كما ظهرت في دورها الاخير. ويستتبع هذه اللمحة ان نلقي نظرة على الخلفية التاريخية والفكرية والاجتماعية لهذا الدور الاخير من مسلك التوحيد.

في السنوات الاولى للاسلام، فهم المسلمون القرآن في معانيه الحرفية الظاهرة، ولم تثر هذه الرسالة الجديدة في اذهان اولئك المسلمين الاوائل أية تساؤلات مهمة، **فالقرآن** الكريم يفصح لهم امور عقيدتهم كل الافصاح، والحديث والسنة النبوية يرسمان لهم امور حياتهم الدينية والاجتماعية والخلقية. ولكن المسلمين ما لبثوا ان فتحوا الامصار، موغلين في الفتح شرقاً حتى اواسط آسيا وموغلين في الفتح غرباً حتى فرنسا،

حيث هو محيط بكل شيء وواسع كل شيء عليم به. وفي ذلك يستشهد الموحدون بقوله تعالى ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم﴾ (البقرة، 115). فهو حاضر في هذا الوجود.واسع له محيط به ﴿ولله ما في السموات وما في الأرض وكان الله بكل شيء محيطاً﴾ (النساء، 126). هذا التجلي يعبّر عنه الموحدون برحمة الله وعلمه لقول الآية الكريمة، ﴿ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً﴾ (غافر، 7) وقوله أيضاً ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾ (الأعراف، 156) والوحدة والعلم والرحمة في نظر الموحدين مرادفة بعضها لبعض لقوله تعالى ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ (البقرة،163) ﴿عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم﴾ (الحشر، 22). هذه الرحمة، التي يعدها الموحدون تجلياً من تجليات الحقيقة الإلهية الواسعة المحيطة بكل شيء نزلت على الانسان رسالة هدى أدّاها النبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم قرآناً، فقال له تعالى ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء، 107). وكان ذلك ﴿سنة من قد ارسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلاً﴾ (الاسراء، 77). هذا هو الله في مفهوم الموحدين وهو، كما يقول حمزة بن علي، ليس في مكان معين فينحصر فيه وتخلو الأمكنة الأخرى منه، ولا يخلو من الله مكان فيكون عاجزاً محدوداً، وليس هو أول فيكون له آخر، ولا آخراً فيكون له أول، ولا ظاهراً فيكون له باطن، ولا باطناً فيكون له ظاهر. ذلك لأن كل صفة من هذه الصفات تحتاج بالضرورة الى شكلها ومثيلها. والله ليس له نفس ولا روح فيكون كالمخلوقين يقبل الزيادة ويقبل النقص، وليس له شخص ولا جسم ولا سورة ولا جوهر ولا عرض، لأن كلاً من هذه الأسماء محتاج الى ستة حدود هي فوق وتحت ويمين وشمال وخلف وأمام، ولأن كُلّاً من هذه الحدود محتاج بدوره الى ستة حدود أخرى، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له، جل الله عن الأعداد أزواجاً وأفراد، وجلّ الله عن أن يكون شيئاً أو حل به الموت، وجل عن ألا يكون شيئاً أو وقع به العدم، وجل عن أن يكون على شيء فيكون قد حمل عليه، وجلّ عن أن يكون في شيء فيكون قد أحيط به، وجل عن التعلق بشيء فيكون قد التجأ اليه، وجلّ عن القيام والجلوس وعن النوم والسهر وعن الشبه والمثل، لا يذهب ولا يجيء ولا يمرّ، ولا يلطف ولا يكثف، ولا يقوى ولا يضعف، تنزّه عن الأسماء والصفات وعن الأجناس وما عبّرت عنه اللغات، وتنزّه عن جميع الأشياء بالجملة والتفصيل. بل نقول ضرورة لا حقيقة أن الله برأ كل شيء وصوره، وأبدع الأشياء الكلية والجزئية من نوره، وأن كل شيء يعود الى عظمته وسلطانه.

(Silvestre de sacy, *Exposé de la religion des Druzes, No. 38 p. 15-17*). وهكذا فإن الله، حسب مفهوم التوحيد، منزّه عن الصفات واللغات (**مخطوطة**، الورقة 71 أ). . لذلك لا يمكننا أن نقول إلا أن الله هو الوجود المحض. فهو يضم الوجود الحسي ويحتويه احتواءً منزهاً عن المكان، ذلك لأن الوجود الحسي هو مظهّر والوحدة الاحدية محيطة في وجودها المحض بهذا الكون وبهذا الوجود. ويستتبع ذلك أن نقول إن التوحيد الحق هو تنزيه الواحد الأحد من حيث هو محيط بكل موجود والاعتراف بوجوده المحض من حيث كون هذا الوجود الحسي مظهراً ومجلىً. ولذلك كان الله، . كما تقول نصوص التوحيد، أحق بالوجود من أي موجود (**مخطوطة، الورقة** 146 أ). أي أن وجوده أكثر حقيقة من أي موجود آخر، بل لا حقيقة الا لوجوده الشامل. ولذلك فالانسان، حسب مسلك التوحيد، لا يوحد الله إلا إذا أقرّ بتنزيهه وبوجوده معاً. وهذا هو المعنى الأصيل للعبارة التي تتردد في غير موضع من نصوص التوحيد بأن الله هو الواحد لا من عدد (**مخطوطة**، الأوراق 124 ب ـ 125 أ، 129 أ). فالواحد الذي هو من عدد إنما يقبل واحداً آخر وهو كذلك يتجزأ الى آحاد أُخر. أما الواحد الأحد، أما الله، فهو في كماله وشموله لا يُحَدّ بعدد، ولا يقاس بقياس، إنه الوجود الكلي من حيث هو أحد لا من حيث هو مجموع الموجودات.

وهكذا، فإن الكون وجد نتيجة لهذه الارادة الإلهية الواحدة الابداعية التي هي أمر اللّه الذي هو شأنه وارادته والذي سمي بالعقل، وهو الربط والإحاطة والإحتواء، لأنه يحيط بتأييد المبدع الواحد الاحد له من حيث ان اللّه مصدر هذا الأمر ومعلّه، ولأن هذا الأمر يعقل الأشياء بجوهره اللطيف ويحيط بها في حقيقته، ويحصيها في ذاته من حيث أن هذا العقل هو الابداع. وكذلك سمي العقل عقلاً لأنه يعقل ذاته النورانية الأمرية في تلك الوحدة الاحدية الشاملة المنبسطة فيه لاحتوائها له واحاطتها به. هذا العقل الذي هو أمر اللّه هو الذي ورد ذكره في القرآن بقوله: ﴿إنما أمره إذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (يس 82)، وقد استشهد حمزة بن علي بهذه الآية في بنائه لفلسفة التوحيد. (**مخطوطة**، الورقة، 65 أ، وما يلي).

هذا العقل الكلي إنما يتوق بطبيعته الى الواحد الاحد، ويتوجه الى معرفته ويتحرك إليه، فتتولد من هذه الحركة المعنوية حرارة معنوية هي الطاعة، وتقود العقل الكلي إلى

طمأنينة واستقرار في توحيد الأحد. فيتكون من هذه الطمأنينة طبع الحلم واليقين، وهو طبع يتميز بسكون معنوي واستقرار ويتصف ببرودة معنوية هي ثمرة الطمأنينة والسكينة. وهكذا يتولد في العقل طبعان: حرارة حركة الطاعة وبرودة الحلم واليقين. ثم أن حرارة الطاعة تفعل بطبيعتها ببرودة الحلم، وذلك بالمادة الإلهية الاحدية المحيطة الكلية، فيتولد من هذا الفعل طبع ثالث هو قوة ذلك النور الابداعي. وتتصف هذه القوة التي نتجت عن حركة الطاعة واستقرار السكينة بطبيعتها بيبوسة معنوية. ثم تفعل برودة الحلم بدورها بحرارة العقل، فيتولد من ذلك معرفة العقل لذاته فإذا هو يرى مقامه بالنسبة إلى الواحد الاحد، ويعلم حقيقته الواحدية بالاضافة إلى الحقيقة الاحدية فتظهر جزئية متواضعة أمام العزة الإلهية الاحدية ويتكون بذلك طبع رابع هو سكون التواضع، وإذا هو متصف برطوبة معنوية لبرودة معنوية. وهكذا يتولد من جوهر العقل طبائع أربعة معنوية هي حرارة ويبوسة ورطوبة وبرودة. إنها طبائع لطيفة تفاعلت تفاعلاً معنوياً بعضها ببعض نتيجة لطبع معنوي خامس لين يوفق ما بينها توفيقاً معنوياً ويضبطها ضبطاً لطيفاً. إنه الهيولى الجامع لكل شيء والضابط لكل أمر، وذلك لما يتصف به من ليونة معنوية ولطافة بسيطة. وبذلك اكتملت الطبائع الخمسة. إنها طبائع كلية في ذات العقل الكلي، ولكنها جزئية في غيره من الكائنات. (**مخطوطة**، الورقة 366 ب. تقي الدين، الأوراق 190 أ، وما يلي، حسن والعقيلي، **المنتخب**، الورقة 8 أما يلي).

وهكذا صدر العقل الكلي عن الواحد الاحد صورة كاملة تامة، فأحاط بالكون وأحصاه واحتواه (**مخطوطة**، الورقة، 65 أ). أما الواحد الاحد فهو في تنزهه عن الكثرة وفي احديته الواعية كل شيء اشمل من هذا العقل، يمده ويضمه ويحتويه. أما العقل، فهو من حيث هو عاقل لكل شيء دونه، ومن حيث كونه امر اللّٰه وشأنه، مبدأ الأشياء وأصلها. هذا المبدأ إنما يحد الاشياء فلا تخرج عن حيزه ولا تتعداه وهو لذلك منتهى الأشياء وغايتها و«نقطة بيكار» (**مخطوطة**، الورقة 64 ب). جميع الموجودات تبدأ منه وتنتهي إليه، إنه كامل النور والقوة، كما يقول حمزة بن علي، تام الفعل والصورة. (**مخطوطة**، الورقة 65 أ).

هذا العقل الكلي إذن هو بجوهره في معية الواحد الأحد باستمرار، فهو أمر اللّٰه وشأنه وارادته، دائم الوعي من حقائق هذه الوحدة الاحدية الكاملة الشاملة، دائم الفطنة لاحتوائها لذاته ووعيها لحقيقته. غير أن وعيه ذاك قاده، بطبيعة الحال، الى الشعور بوجوده الجزئي، والى وعي كينونته الناجمة عن الوحدة المطلقة، والى التنبه الى ذاته المبدعة من الواحد الاحد، فإذا هو يشعر بذاته كياناً محدوداً، ولكنه ضمن وحدة اللّٰه الشاملة الواعية الحاوية لكل شيء. وهكذا تولدت «الانا» فيه فإذا بثنائية تبرز الى الوجود، واذا بالعقل يرى الى ذاته تلك، وهي ارادة اللّٰه وأمره، شاملة كلية، ويعلم أن اللّٰه لم يخلق ولن يخلق شيئاً افضل منه، فيعجب بذاته هذه الفضلى (**مخطوطة**، الورقتان 65 ب، 97 ب. راجع أيضاً الحديث المنسوب الى النبي: «أول ما خلق الله العقل، فقال بك أعطي وبك أمنع»، وما أورده في شرح هذا الحديث أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة»، في **الجواهر العوالي من رسائل الامام حجة الاسلام الغزالي**، القاهرة، مطبعة السعادة، 1934، ص 84-85). ويولد هذا الاعجاب غفلة عن خط توجهه الى الواحد الشامل، أي عن خط التوجه الى الوجود الحق. وتسبب هذه الغفلة انحرافاً عن الوجود المحض، وغيبة عن هذا النور الشعشعاني الأحدي. والغيبة عن الوجود إن هي إلا العدم، والغيبة عن النور إن هي إلا الظلمة. إن هذا النظر الى الذات هو الخطيئة الأولى وليدة العدم والظلمة. وهكذا خرج من الوجود عدم ومن النور المحض ظلمة محض تنزع إلى التكثر، والى الأنانية، والى العداوة والبغضاء. لقد خلق الله، كما يقول حمزة بن علي، من طاعة العقل معصية، ومن نوره ظلمة، ومن تواضعه استكباراً، ومن حلمه جهلاً (**مخطوطة**، الورقة 65 ب). فتولد من ذلك طبائع أربعة ضديّة، مقابل الطبائع الأربعة النورانية. ولكن العقل سرعان ما يعلم انها محنة امتحن بها، فيقر بالعجز والضعف أمام الواحد الأحد، ويتضرع اليه ليعينه على هذا الضد الذي برز نفس من شوقه ذاك وتضرعه واستغفاره. (**مخطوطة**، الورقة 66 أ).

إنها نفس تواقة الى الوحدة، أعانت العقل على العودة الى الاحد، فكانت هذه النفس حداً نورانياً ابدع من نور العقل ولطافته. واذا بالضد، وقد حصر بين حدين نورانيين، يجهد في إثبات ذاته المظلمة فيتفاعل بالعقل محرك كل حركة (**مخطوطة**، الورقة 366 أ). فيؤثر بتفاعله هذا على النفس الكلية فإذا هي تعي ذاتها وتشعر بانفصال عن الوحدة الاحدية فيتولد في هذا الحد النوراني شعور بالذات ابعده عن الاحد ورماه في دوامة الانا، ويجد الضد في تلك الظلمة التي تولدت من النفس معيناً له على المعاندة والتضاد والمعصية. واذا بهذا المعين عنصر مخالف واحد من الظلمة مضاد، وقد

دعاه حمزة بن علي بالند (المخطوطة، الورقتان 64، 66 أ. تقي الدين، الورقتان 245 أ ـ 246ب).

غير أن النفس الكلية ما لبثت أن عادت لإمداد العقل لها، عن هذه الغفلة، فإذا هي تطلب المعونة من الواحد الأحد، مستنصرة إياه على شعورها بالانا المتكثرة المتضادة. وتعود هذه النفس الكلية، الى التحقق لفعل إبداعي آخر صدر عنها كلمة (مخطوطة، الورقة 66 أ). اظهرت النفس الى حيز الفعل التائق الى الحق المتوجه الى التوحد في الواحد الاحد.

وكانت هذه الكلمة التي خرجت من فعل الارادة الإلهية الذي هو النفس، مبدأ بروز هذا الفعل من الوجود المعنوي الى الوجود الحسي، وبالتالي مبدأ تكثف المشيئة الأمرية وظهور الأمر الكني بقوله ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (يس، 82). وسعت هذه الكلمة الى التحقق مستعينة في سعيها ذاك بالواحد الأحد ضد أي شعور أناني وحد ظلماني، فكان من نتيجة هذا العمل أن برز من الكلمة حد نوراني (مخطوطة، الورقة 66 أ). كان عوناً لها في جهادها ضد ظلمة الانانية والتضاد. وكان هذا الحد النوراني الرابع مصدر النظام والانسجام والتوافق. لذلك كان مبدأ الحياة ينتظم الوجود به جرماً معنوياً كلياً ضمن الوحدة الحق، وقد ضم في انبثاقه من الكلمة النورانية الحقيقية الجرمية جميعها ولذلك سمي «بحد الجرمانيين» (مخطوطة، الورقة 48 أ). أي غاية الكائنات الجرمية من حيث هو الجرم الأكبر المعنوي، لا من حيث هو جرم مادي محسوس، ولذلك سمي أيضاً «بالنور البسيط» (مخطوطة، الورقة 366 أ). لانبساطه في الوجود وانتشاره فيه.

ويتحرك هذا الجرم متوجهاً بدوره الى الواحد الاحد مستعيناً به للتغلب على شعوره بحد الأنانية المظلم فيتكون فيه ومنه حدّ نوراني خامس يعينه على التحقق في الواحد الاحد. وكان هذا الحد النوراني الخامس غاية كل ما هو جسمي، ذلك لأنه حد لطيف ومظهر للجرم الكلي. ولذلك دعي «بحد الجسمانيين» (مخطوطة، الورقة 48 أ). إذ هو محتوى الأجسام كلها من حيث هو عالم معنوي وكون كلي وجوهر لطيف. ومن هنا جاءت تسميته أيضاً «بالحكمة اللطيفة» (مخطوطة، الورقة 366 أ). لكونه فعلاً لطيفاً ظهر من الكيان الجرمي الكلي النوراني البسيط وقد سمي الجرم الكوني المعنوي من حيث هو المظهر الأول للوجود الحسي بالسابق وسمي مظهره وهو الحد الجسمي بالتالي (مخطوطة، الورقتان 48 ب و143 ب)، أي اللاحق في الكون الحسي، ذلك لأن الجرم المعنوي هو علة وجود الجسم المعنوي، وهو يسبقه في الابداع كما تسبق العلة المعلول. وهكذا كان هذان الحدان جناحي هذا العالم الحسي ينطلقان به الى التحقيق في الواحد الأحد. السابق جناحه الأيمن والتالي جناحه الأيسر. (المخطوطة، الورقتان 48 ب، 112 ب).

كان الجسم المعنوي إذن حداً للوجود خامساً، وإذا هو يشعر، كما شعرت الحدود النورانية السابقة، بانفصاله عن هذه الوحدة ويشعر لذلك بذاته وينظر إليها فتتولد فيه ظلمة هي حد ضدي خامس (السيد الامير جمال الدين عبدالله التنوخي، المجموعة الكاملة لمؤلفاته، ج 6، ورقة 3 أ). ويسعى هذا الحد النوراني لأن يتحقق، مستعيناً بالواحد الاحد يمده ويهديه. ويكون من نتيجة هذا التوق الى التوحد ان تولد فيه فعل كان حاصل التفاعل بين القوى الايجابية والسلبية في الوجود، فإذا بهذا الفعل مجلى لهذا الحد النوراني الخامس. إنه عالم الأجسام (مخطوطة، الورقة 74 أ)، من حيث هو نتيجة صراع النور والظلمة وتفاعل الوجود والعدم. هذا التفاعل هو الصيرورة التي كونت الاجسام المحسوسة الجزئية. وكان هذا العالم وحدة ضمن وحدة الوجود المعلول بالعقل الكلي يعبّر عن هذا التصارع بين النور والظلمة وبين الوحدة والكثرة وبين الحقيقة والوهم وبين الكينونة والعدم. فتم بذلك الابداع في وجوده اللطيف والكثيف معاً.

وهكذا كانت الكثافة، اي الجسمية، امتداداً ومظهراً للطاقة معنوية روحانية هي تعبير عن الوحدة المحض. وبذلك كان الجسم والروح مظهرين لحقيقة واحدة، وان كان عالم الاجسام هذا المحسوس نتيجة لتفاعل الخير والشر، او الوجود والعدم.

وهكذا فإن من الخطأ في مسلك التوحيد اعتبار هذا العالم المادي شراً بالضرورة وعائقاً عن بلوغ الخير، ذلك لأن هذا العالم بحقيقته مجلى للجسم المعنوي الذي برز من الجرم المعنوي مبدأ التوافق والانسجام والنظام، وقد ظهر هذا الجرم المعنوي من الكلمة النورانية التي هي تكثف النفس الكلية مشيئة الارادة الإلهية العاقلة لكل ما هو موجود، هذه الارادة التي هي امر اللّه والعقل الكلي الذي ظهر نوراً من اللّه شعشعانياً فكان محرك كل حركة وعلة كل علة في الوجود، وكان لذلك هيولى الاشياء جميعها وصورة الموجودات. (مخطوطة، الورقة 65 أ).

إن الشر هو الانحراف عن حقيقة الاشياء، والعنود عن الوحدة الى الكثرة والارتماء في دوامة الانا النازعة الى الظلمة والجهل، أما الخير فهو في التوجه الى الوحدة الحق.

والانسان هو الكائن الوحيد القادر على ادراك هذه الحقيقة،

وتحقيق ذاته في الوجود. ولكن الانسان لا يتمكن من تحقيق ذاته في هذه الوحدة الشاملة وبالتالي من بلوغ السعادة، الا إذا ايقن بوعي هذه الحقيقة الاحدية له واحتواءه فيها. وهو لا يستطيع ذلك الا إذا تجرد من هذه الانا اصل كل كثرة وتضاد إنها تحجبه عن حقيقة الوجود. وهكذا فإن سعادة الانسان قائمة على رغبته في إدراك الحقيقة الاخيرة للوجود وعلى سعيه لها واستعداده لادراك هذا الواحد الاحد الذي بادراك الانسان له حسب طاقته وتهيئه الروحي والعقلي والخلقي يحقق هذا الانسان ذاته ويبلغ سعادته القصوى.

غير أن الانسان لا يتوصل الى ذلك الا اذا سار حسب ما يقضي به العقل الكلي الذي هو أمر اللّه وارادته. ولا يمكن الانسان أن يبلغ هذا الحد من الفضل إلا إذا حقق أموراً ثلاثة وهي معرفة اللّه على أنه العال لجميع الموجودات وعلى أنه غاية كل غاية، وعلى أنه الواحد الاحد المنزه الموجود. ثم معرفة العقل الكلي على انه إرادة اللّه وأمره، وعلى أنه محرك الحركة وعلة علل الوجود وغايته معاً. ثم معرفة حدود الوجود على أنها علل الاشياء وأصل الموجودات ومبدأها ومحتواها وغايتها ونهايتها. (**مخطوطة**، الورقة 28 ب).

غير أن الانسان لا يمكنه الوصول الى معرفة لهذه الحقائق صحيحة إلا إذا آمن وعمل بسبع خصال لا يتم التوحيد إلا بها وهي:

أولاً: الصدق في معناه الاشمل، أي الاخلاص للحق في القول والعمل والفعل.

ثانياً: محافظة الانسان الحق على أخيه الانسان الحق، وذلك بهدايته إلى ما هو خير وبارشاده إلى ما هو عدل وبدلالته على المحبة وباعانته على القيام بما هو حق وخير وجمال.

ثالثاً: ترك عبادة العدم، أي ترك السير على طريق الانحراف عن الوحدة والظلمة والغيبة عن الوجود الحق، تلك الطريق التي هي البهتان في المعتقد والفعل والنية.

رابعاً: التبرؤ ممن يعيق الموحد عن معرفة الحقيقة ويحول دونه ودون بلوغ السعادة الحق. والتبرؤ من بلس هؤلاء الناس لا يتم الا بالتبرؤ من طغيانهم الذي يظهر في عواطف الانسان الانانية ورغائبه التي بها تقوى الانا وتصير محور حياة الانسان. وبهذا التبرؤ يدخل الموحد في سلام داخلي يرقى به في سلم المعرفة فيتحقق هذا الانسان بالعرفان على قدر ما يسمح له تهيؤه واستعداده. وبتحكيم الموحد عقله يصبح حر التصرف والاختيار. ذلك لأن الانسان إنما يبلغ الخير ويتمكن من تمييز الحقيقة من الوهم، والحق من الباطل، والجمال من القبح بقوته العاقلة المميزة للاشياء. العقل إذن يوصل الانسان الى حالة من الحرية تجعله سيداً لا عبداً، ومختاراً لا مجبراً، وتجعله بالتالي إنساناً يتمتع بصفات الانسانية الاصيلة التي تميزه عن غيره من الموجودات وتجعله أهلاً لادراك غايته ووعي طبيعته وحقيقته.

خامساً: الاقرار بالتوحيد المحض، وذلك بمعرفة اللّه بأحديته وتنزيهه عن كل حد، وبالاقرار بوجوده الذي لا وجود الا هو. والتوحيد الحق إنما هو تنزيه اللّه من حيث هو واحد أحد لا نهاية له ولا حد، والاقرار بوجوده من حيث هو واحد أحد يحوي كل شيء ولا يخرج عنه شيء. فهو الوجود الحقيقي والموجود الاوحد والموجد لكل شيء والعال لكل علة والواعي لكل حركة وصيرورة وتكوين.

سادساً: الدخول في حالة من المعرفة نتيجة لمعرفة الانسان للّه منفرداً بالوجود منزهاً عن التحديد. وهذه الحالة المعرفية إنما تنقل الانسان الى حالة من الرضى إذ يكون بذلك قد عرف تمام المعرفة وأدرك تمام الادراك أن اللّه في أحديته هو الخير المحض، وأن كل ما يصدر عنه إنما هو محتوى فيه دون أن يكون لهذا الواحد الاحد حداً لهذا الذي صدر منه، أو نهاية له أو منتهى.

سابعاً: التسليم لأمر اللّه وارادته العاقلة لكل موجود معلول. وبالتسليم لهذه الارادة يدرك الانسان أنه في ملكوت اللّه وأن ذاته تلك الجزئية هي وهم لا وجود له في الحقيقة الاصيلة. وبذلك يبلغ الموحد السعادة الحق ويدرك الخير المحض ويصل الى الحقيقة الكلية العالة لكل شيء. (**مخطوطة**، الأوراق 25 أ و 28 ب، ـ 29 أ).

هذه هي الخصال التوحيدية التي ينبغي لكل موحد اعتقادها واتباعها ليتمكن من تحقيق غايته في الوجود والتمتع بحياة من المحبة الخالصة والسعادة الاصيلة في التحقق في الواحد الاحد المنزه الموجود.

ولكن الانسان لا يتمكن من الوصول الى ذلك الا بمقدار ما يسمح له حده من المعرفة ومن الاستعداد العقلي والخلقي والروحي. والانسان باتباعه هذه الخصال السبع إنما يتوصل الى طمأنينة يبلغ بها اقصى درجات السعادة التي يتمكن من الوصول اليها. ولا يمكن الانسان ان يدرك هذه الحالة إلا إذا شعر بهذا التوجه الى الوحدة الاحدية، فإذا هو متيقن أنه لم يعد مفصولاً عن اللّه بهذه الكثرة التي هي نتيجة شعوره بوجوده النسبي الاناني السطحي الذي يجعله يدور حول ذاته فيبتعد بذلك عن حقيقته الانسانية ووجوده البشري.

وهكذا يتوجه الانسان الى الواحد الاحد بتحقيقه ذاته من حيث هو انسان، وذلك بتخلصه من تلك الأنا السلبية التي

تميزه عن غيره من الموجودات، فينتقل بذلك الى شعور بالاتحاد بالمثال الكلي للانسان من حيث انه يشعر باتحاد مع غيره من الموجودات، وبالتالي يتوصل الى شعور بالتوجه الى الواحد الاحد على قدر ما يسمح له بذلك صفاؤه الانساني.

ولذلك فإن الانسان لا يتمكن من التوحيد الا من خلال حده هو، فاذا به يدرك الواحد الاحد وكأنه يدرك نفسه إذا ما نظر الى وجهه في المرآة (**مخطوطة**، الورقة 119 أ). كما يقول الموحدون، تلك االصورة هي الصورة الناسوتية، والتي هي الانعكاس الانساني للاهوت الحق، اي الذي يحتوي كل شيء في وجوده المطلق الذي لا وجود إلا وجوده. إن الانسان الذي هو المظهر الذي اوجدته الوحدة الاحدية لا يتمكن من أن يدرك الا تلك الناسوتية، وهي كل بما يستطيع الانسان ان يدركه من الحقيقة. أما لاهوت اللّه فهو لا يُدْرَك ولا يُقاس بالخواطر والافهام (**مخطوطة**، الورقة 119 أ، 125 أ). والناسوت، كما يقول حمزة بن علي، إنما يتمثل بالصورة لا بالحقيقة، أما الحقيقة فلا تدرك بوهم ولا يحوط لعلمها فهم. (**مخطوطة**، الورقة 34 أ). ﴿فارجع البصر هل ترى من فطور، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليه البصر خاسئاً وهو حسير﴾ (الملك، 4).

إن كل انسان يستطيع أن يدرك حداً من هذا التحقق يتوقف على مقدرته العقلية والروحية وتهيئه الخلقي والعلمي. ومن يتوصل الى حده هذا من التحقق يتوصل الى حالة من التوحيد، تقول الآية الكريمة ﴿يا ايها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحاً بملاقيه﴾ (الانشقاق، 6). فحقيقة الانسان حقيقة قدسية ﴿إنّا لله وإنا إليه راجعون﴾ (البقرة، 156). يأمر الله رسوله (ص) فيقول له: ﴿قل هو ربي لا إله الا هو عليه توكلت واليه متاب﴾ (الرعد، 30). هذا المتاب أو الرجوع الى الله إنما يتحقق عند الموحدين بالمحبة. فالمحبة، في المفهوم التوحيدي، هي شعور بالتوحيد. بهذه المحبة وحدها يستطيع الانسان التقرب الى الله الرحمن الرحيم الذي تجلى على الكون رحمةً لقوله تعالى ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾ (الأعراف، 156). ولقوله كذلك، ﴿ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً﴾ (غافر، 7). وهكذا فالوحدة والعلم والرحمة في نظر الموحدين مترادفة ﴿ وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ (البقرة، 163). ﴿عالِمِ الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم﴾ (الحشر، 22). ذلك هو اعتقاد الموحدين بالله ﴿رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن﴾ (النبأ، 37). هذه الرحمة نزلت للانسان رسالة هدى أداها الرسل، وقد كان خاتمهم محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم، فقال له تعالى: ﴿سنّة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا﴾ (الاسراء، 77). وقال له أيضاً ﴿وما ارسلناك الا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء، 107). أما البغض فإنما هو ناتج عن تلك الأنانية التي تفصل وجود الانسان ومصالحه عن وجود الآخرين ومصالحهم. لذلك ففي حالة التوحيد مع الواحد الأحد ولا وجود لأي بغض ولأية أنانية أو سلبية. وعندما يدرك الموحد هذه الحالة من التوحيد يكون قد حقق الانسان الحق الذي فيه. ذلك هو تحقيق الذات أو هو التحقق الأصيل.

وهكذا كان الانسان، على ما هو قائم عليه من حس وظلم ونقص نتيجة لطبائعه الصلصالية الكثيفة، كائناً وهب العقل والذوق والقدرة والحرية والارادة لادراك المطلق، وبالتالي للتحقق به، هذا التحقق الذي هو التوحيد بعينه، أي توحيد ذاته وما يبدو خارج ذاته في هذه الوحدة الكاملة الخيرة الجميلة الحق، أي هذه الهوية الاحدية المنزهة عن الكثرة والموجودة في الحقيقة المطلقة. ولا موجود إلا هي. وهذا ما يقصد به اهل التوحيد عندما يصرون على المبدأ الاول وهو شهادة ان «لا إله إلا اللّه». إن هداية الانسان هذه الى حقيقته تلك هي ما تتضمنه حقيقة الاسلام الثانية المتجلية في كون الاسلام الرسالة التي ارسلها اللّه إليه. فلقد كان اللّه يرسل إلى عباده كلمته كلما خفت نور الهداية من قلوبهم، إلى أن كانت الرسالة الاخيرة، وهي الرسالة التي اداها محمد بن عبد اللّه صلى اللّه عليه وسلم والتي تتلخص في الشهادة الثانية أي «محمد رسول اللّه».

وهكذا كانت الشهادتان «لا إله إلا الله محمد رسول اللّه» تدلان في نظر أهل التوحيد على وحدة اللّه ورحمته، كما تدلان على مقام الانسان الرفيع عند اللّه، وعلى أن اللّه إنما عني بالانسان من خلال عقل هذا الانسان وإرادته. لذلك توجب ان يكون هدى الاسلام الانسان الى اللّه، اي هديه النبي الى المطلق قائماً على وجهين رئيسين.

الوجه الأول هو حقيقة المطلق كما يستوعبها هذا الانسان النسبي، أي الحقيقة متأنسة للانسان بقدر تهيئه الروحي، ذلك لأن الحقيقة الإلهية الكلية التي عبر عنها **القرآن** الكريم بالغيب تبقى خافية على الانسان المحدود بالزمان والمكان وغيرهما من الحدود، فهو لا يعلم من الألوهة إلا ذاك الذي تمكنه حدوده الحسية والعقلية من علمه. ولا يكون ذاك إلا بهدي المجتبين من الرسل له وإليه وتعليمهم إياه: ﴿وما كان

اللّه ليطلعكم على الغيب ولكن اللّه يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وأن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم﴾ (آل عمران، 179).

أما الوجه الثاني فهو الطريق التي على من اسلم وجهه وأمره الى اللّه أن يتبعها في سعيه للوصول الى تلك الحقيقة المتأنسة للمطلق. هذه الطريق هي التي عبر عنها الاسلام بالشريعة. يأمر اللّه نبيه صلى الله عليه وسلم فيقول: ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون﴾ (الجاثية، 18).

فالاسلام، بسنّه شريعة يتبعها المؤمن، يقصد إلى أن يقيه كل انحراف عن التحقق بالواحد، أي يهديه إلى طريق العدالة، أي التوازن في ذاته، وهو ما يمنعه من طغيان الأنا، وبالتالي من السلبية والعداوة والبغضاء والخصومة. إن هذه العدالة إذن تضع الانسان في الطريق التي تقوده الى التحقق دون أي تردد في السلوك، وبالتالي دون اية حيرة من شأنها ان تعوق تطوره الى التحقق ومسيرته الى التوحيد. والحيرة إنما هي، حسب التعبير المستعمل عند الموحدين «عين الابلاس». فالحائر في امره هو الابليس.

إن باتباع هذه الشريعة يتخلص الانسان إذن من الحيرة والتردد ويسلك الطريق الرشيدة التي تقوده الى الاسلام الحق أي الى اسلامه، وجهه وأمره الى الواحد الاحد فيبلغ بذلك المعرفة. وهي عين الايمان. والايمان هو الطريق التي تؤدي بالانسان الى الاحسان في معناه الحقيقي، وهو التوحيد ذاته بالواحد الاحد. وهكذا كانت الشريعة باباً الى الطريقة، والطريقة باباً الى الحقيقة، أو بعبارة اخرى كان الاسلام باباً إلى الايمان، والايمان باباً الى التوحيد، على حد تعبير الامام حمزة بن علي صاحب طريقة التوحيد.

وهكذا اختص العمل الفاضل بالشريعة، واختص العلم الحق بمعرفة الحقيقة المتأنسة. وبهذين الفعلين: العلم والعمل، تمَّ التوحيد. إن العمل هو النتيجة الحتمية لاسلام الوجه والأمر للّه. والعلم هو النتيجة الحتمية للايمان الحق، أي لمعرفة المتوجه للمطلق المتأنس له بقدر طاقته الذوقية واستيعابه العرفاني.

إن المعرفة، وهي الفضيلة الكبرى في الانسان، لا تتحقق فيه إلا إذا حرر الانسان طبيعته القدسية من طبائعه الصلصالية، فسما عقله عن مدركات الحس الواهم واحقّق فيه ذلك البعد الفكري المتأتي من ثنائية واهمة قائمة على الفصل الخادع بين الذات والموضوع، واصبح هذا العقل متعالياً عن اي محو أو إثبات، وبالتالي اصبح متحققاً من حيث هو عقل، أي من حيث هو هبة إلهية، أو قل قبس وحداني به تقبل الانسان العلم اللدني الذي علمه اللّه آدم وأمر الملائكة أن تسجد له، فكان لذلك أشرف المخلوقات.

من هذا المقترب يمكننا أن نقول إن الانسان، في توجهه الى اللّه تعالى أي في إسلامه وجهه وأمره إليه، إنما يسلك سبلاً ثلاثة تؤدي به الواحدة منها الى الأخرى، لتؤدي به ثالثتها الى عرفانه حقيقته الكلية.

هذه السبل هي الاسلام والايمان والاحسان أو التوحيد. وقد فرق اللّه تعالى بين الاسلام والايمان عندما قال في نفر من الاعراب: ﴿قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الايمان في قلوبكم﴾. (الحجرات، 14).

فالايمان إذن درجة بعد الاسلام. أما الاحسان فهو التوحيد بعينه كما ذكرنا ذلك من قبل، ذلك لأن الاحسان هو الطريق التي توصل الى الحكمة والعلم الحقيقي. يقول اللّه في موسى: ﴿ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين﴾ (القصص، 14). فكأن الله يريد ان يقول، في معادلته بين الأشد والإحسان، أن بلوغ المرء أشده في الدين هو بلوغه الاحسان، إذ ذاك يؤتى هذا المحسن الحكمة والعلم. وفي ذلك يقول اللّه تعالى: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾. (البقرة، 269)، إذا يتعرف الى حقيقته الأصيلة وهي الانسانية بمعناها الحقيقي، تلك التي تتمثل في أبهى مجاليها بالحقيقة المحمدية، إذ خاطب اللّه محمداً صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿وأنزل اللّه عليك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل اللّه عليك عظيما﴾ (النساء، 113).

من هنا نستطيع ان نقول إن الاسلام، من حيث هو السبيل الأَوْلَى من سبل الدين، هو الحياة بمقتضى ارادة اللّه التي تتمثل في الشريعة. وهي الوسيلة التي يتوسل بها الانسان في توجهه إلى اللّه.

أما الايمان، وهو السبيل الثانية، فهو الحياة مع اللّه حين يلج المرء الطريقة التي عليه ان يتبعها في توجهه الى اللّه، حيث يطلع على المعنى الاصيل لكلمته تعالى، ذلك المعنى الخالص الذي لا يتعلمه الا من اجتباه اللّه لهذا العلم نتيجة إسلامه أمره ووجهه للمطلق إسلاماً خالصاً لا يشرك به أي نسبي. ذاك ما جاء في الكتاب الكريم على لسان ابراهيم إذ قال تعالى: ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما انا من المشركين﴾ (الأنعام، 79). أن من وجّه وجهه للمطلق مخلصاً في ذلك كان حنيفاً، اي كان

مستقيماً على الطريقة الرشيد: طريقة الذين آمنوا بالله الذي ﴿وسع كرسيّه السموات والأرض﴾. (البقرة، 255). تلك هي الطريقة الحق طريقة ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾. (الأنعام، 82). والظلم الذي لم يلبس أولئك الناس إيمانهم به إنما هو الشرك، كما جاء في مختلف التفاسير. هؤلاء لهم الأمن، أي لهم السلام والسكينة واليقين. إنهم الآن يسلكون السبيل الثالثة وهي الحياة لله وفي الله. إنها سبيل الاحسان أي التوحيد التي تنبه المرء الى حقيقته الأزلية حيث لا نسبيّ ينفصل عن المطلق، ولا جزئي يستقل عن الواحد الأحد. وفي ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم عندما سئل «ما الاحسان؟» قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكنْ تراه فإنه يراك» (البخاري، الجامع الصحيح، ص 18). إن المرء في هذه الحال يسير على سبيل العرفان الحق، فتقوده هذه السبيل الى توحيد ذاته في الأحد، وتوحيد كل شيء في ذلك الذي ﴿وكان الله بكل شيء محيطاً﴾، كما ورد في (النساء، 126). إنه يرى ذلك ويحسه ويشرف على تلك الحقيقة الأزلية بعد أن يبلغ أشده في الدين. تلك هي سبيل الاحسان التي يسير عليها. إنها سبيل تقوده الى أن يرى تلك الحقيقة الأزلية التي تتمثل برحمة الله. فإذا هي قريبة منه كل القرب. والله يؤكد ذلك بقوله تعالى: ﴿إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾، (الأعراف، 56).

تلك هي السبل التي يهدي اليها من جاهد في سبيل الله وتوجه إليه. يقول الله تعالى في ذلك: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين. (العنكبوت، 69).

إن هذه السبل لتقود السالك الى التنبه لحقيقته الكلية حيث تلتهمه صمدية الاحد فيفنى النسبي في المطلق ولا يبقى الا الحضور الاحدي: ﴿كل من عليها فان. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾. (الرحمن، 26-27). إن الجلال لغة هو العِظَم. جلال الله إذن جلال المطلق لا يحده حد ولا يخرج عنه قدر. إنه الاحاطة الكلية التي تسع كل شيء. أما الاكرام الذي يتصف به وجه الله، أي حضوره، فهو إكرامه الانسان بما انعم عليه من رحمة نزلت الى الانسان رسالة تهديه إلى حقيقته وتنشله من سلبية الكثرة الواهمة الناتجة عن دوران الانسان حول ذاته الخادعة وعنوده عن طريق الوحدة الحق. هذه الرسالة التي قال الله في من أداها الى الناس: ﴿وما ارسلناك إلا رحمة للعالمين﴾. (الأنبياء، 107).

وهكذا فإن الجلال يدل على أحدية الله، كما تدل عليها شهادة لا إله إلا الله، أما الاكرام فيدل على رحمة الله كما تدل عليها شهادة محمد رسول الله.

والمرء إنما يتوصل الى ذلك إذا هو سلك مسلك الفضيلة، وهي العمل لتحقيق غايته من الوجود. بهذه الفضيلة يستطيع المرء ان ينتقل من الانانية والشعور بالكثرة الى التوحد والشعور بالوحدة مع الواحد الاحد. والاخلاق، في المفهوم التوحيدي، إنما تقوم على اتباع الفضيلة التي تقود الانسان منطقياً الى تحقيق لذاته طبيعي. ففضيلة كل شيء، حسب مفهوم التوحيد للأخلاق، هي تحقيق الاشياء لغاياتها وقيامها بأعمالها التي وجدت بها. (التنوخي، الورقة، 26 أ).

إن هذه الطريقة التي تعين مفهوم الموحدين للأخلاق تجعلهم يدعون الى المساواة بين الناس. وهم يعطون المساواة اهمية كبرى في بنائهم الفلسفي وفي نظرتهم الى مقام الانسان في الكون وعلاقته بالله. فبالمساواة تتهيأ الفرصة امام الانسان لأن يحقق ذاته في الواحد الاحد، على قدر ما تسمح به حدوده العقلية وقدراته الروحية وحيزه الحسي الكثيف. فالناس حسب عقيدة التوحيد، يتساوون امام الله، ذلك لأن كل انسان هو مظهر من مظاهر هذه الوحدة، وتعبير من تعابيرها، ولأن كل واحد منهم يستطيع أن يشرف على ذاته، بفضل قوته العقلية، ويعي وجوده ويتساءل عن مصيره ويسعى الى المعرفة ويحاول أن يميز ما هو خير ويعلم ما هو حق ويتذوق ما هو جميل. لذلك فلا فرق بين إنسان وإنسان إلا بمدى تحقيقه لذاته من حيث هو إنسان، وبمدى استعماله لعقله الذي يميزه عن سائر الحيوان، وبمدى تمييزه لما هو خير، وعلمه لما هو حق، وتذوقه لما هو جميل، وبذلك الخير الذي يصيبه منه الآخرون، وبتلك المحبة التي يغدقها على غيره من الناس، وبذلك النفع الذي يمنحه، فيجعله يرقى بالانسانية جمعاء. فلا ميزة لأحد على احد، كما يقول المقتنى بهاء الدين، إلا بما اصابه من الحكمة وأضمره لأهل الخير واعتقده، ولا فضيلة لأحد على احد إلا بمواصلة اهل الحق في الحق وبالبراءة ممن جاز عن طريق الحق وعنه. (مخطوطة، الورقة 374 ب).

وهكذا فلا اهمية للون والجنس والاصل والنسب والغنى والمركز الاجتماعي الرفيع في عقيدة التوحيد. ففي عصر كانت فيه المرأة تحتل مركزاً في المجتمع ادنى من مركز الرجل جاءت عقيدة التوحيد، وذلك في العشر الاول من القرن الخامس للهجرة، أي في اوائل القرن الحادي عشر للميلاد، تدعو الى المساواة التامة بين الرجل والمرأة. ويسن حمزة بن علي قانون العلاقات الانسانية عند الموحدين ومفاده مساواة الرجل لزوجه بنفسه وانصافها من جميع ما يملكه ومعاملة الزوجين بعضهما بعضاً بالمساواة والعدالة، فإذا أوجب الامر فرقة بين الزوجين

وجب على المعتدي أن يعطي الآخر نصف ما يملك. (**مخطوطة، الورقة 115 ب**).

أما موقف مسلك التوحيد من الحرية الانسانية فإنه نتيجة لهذا الموقف الرفيع الذي يعطيه هذا المسلك للانسان. فلكي يستطيع الانسان ان يحقق غايته في الوجود ينبغي أن تكون له القدرة على هذا التحقيق، أي ينبغي أن يكون حراً وأن يكون مريداً ومختاراً لما يفعل كل الاختيار. وبكلام آخر ينبغي أن يكون قادراً على فعل أمر من الامور وقادراً على عدم فعله. إن هذه الحرية هي أساس مفهوم التوحيد للعدالة الإلهية. فأمر الله، كما يقول المقتنى تخيير ونهيه تحذير (**مخطوطة، الورقة 162 ب**). إذ الانسان لو لم يكن حراً مخيراً لما استطاع أن يكون إنساناً حقاً ولما استطاع أن يبلغ حالة من المعرفة توصله الى السعادة. وبكلام آخر لا يمكن الانسان أن يفوز بالثواب، وهو التحقق في الواحد، ولا يمكنه أن يحل به العقاب وهو العنود الى التضاد، إلا بسعيه الحر إلى التوحد أو إلى التضاد، وإلى التحقق أو إلى العنود، غير أن ممارسة حرية الاختيار هذه عملياً هي محدودة بما تراكم على الانسان من أعمال اختارها لنفسه فكانت نتيجتها أن جعلت نطاق حريته محدوداً.

لذلك فالثواب والعقاب هما نتيجتان لاعمال الانسان حتميتان، وثمرتان لما يقوم به من أفعال، ولما يعتقده ويؤمن به ويتبعه. إنما هي اعمال المرء ترد إليه، كما يقول حمزة بن علي، فلا يأتي الانسان من مصاعب إلا كان ذلك نتيجة لما قام به من سيء الأعمال (**مخطوطة، الورقة 131 ب**). وهذه الأعمال السيئة إنما تحد من حريته في اتباع حقيقته، كما سبق القول، وترميه في مهاوي العنود والظلمة والضلال.

هذا هو الانسان في عقيدة التوحيد. إنه زبدة هذا العالم (**مخطوطة، الورقة 121 ب**). لما انفرد به من تقدم في تركيبه الجسدي، ومن رقي في بنيانه العقلي، ولما تميز به من مقدرة على التطور والتقدم وعلى الادراك والتمييز. فكان بذلك الوحيد الذي يستطيع أن يكتنه حقيقته التي هي قبس من عالم العقل النوراني الخالد البسيط. ولذلك فإن حقيقة الانسان التي هي كنهه وجوهره ومعناه ومدلوله، وقد درج الناس على تسميتها بالروح، بسيطة لطيفة متحركة محركة خالدة لا تفسد ولا تتجزأ ولا تبيد.

ولقد اتخذت هذه الحقيقة الجوهرية اللطيفة المعنوية من الجسد الكثيف آلة (**مخطوطة، الورقة 326 ب**) تبدو بها وحقلاً تعمل ضمنه وتفعل خلاله وتتحرك به وتتحقق. وهكذا أصبح الانسان، من حيث هو حقيقة لطيفة مدركة فاعلة وجوهر معنوي، يشارك عالم العقل في اللطافة، ومن حيث هو جسد كثيف منفعل، يشارك العالم الجسماني في الكثافة. فإذا الانسان هو الكائن الوحيد الذي يدرك هاتين الخاصتين، والذي يعي ذلك الواقع ويفهم تلك الحقيقة.

أما العالم الجسماني فقد ابدع من العالم اللطيف وظهر من نوره (**مخطوطة، الورقة 366 ب**). فكان إذن من جوهر عالم العقل وكانت كثافته من لطافة ذلك العالم الكلي (**مخطوطة، الورقة 121 ب**)، فبتكثف تلك اللطافة ظهر المظهر، وبرز الجسم. غير أن الحقيقة بقيت واحدة ضمن الوحدة الارادية العاقلة التي هي بداية كل شيء ونهايته وأصل كل شيء وغايته، والتي هي أمر الله الواحد الأحد.

وهكذا كان الانسان، في كثافته ولطافته، وفي مظهره ومعناه، وفي جسده وروحه، وحدة لا تنفصل وكلاً لا يتجزأ، فهو يقوم بكليته كياناً واحداً يدل بوجهيه على الوحدة الشاملة وعلى الكون الكلي. فاللطائف، كما يقول المقتنى بهاء الدين، لا تثبت بذاتها ولا تقوم إلا بالآلة الجرمية. (**مخطوطة، الورقة 326 ب**) هذه الآلة هي الحقل الذي تتحقق الروح به وتنمو وتتسع وتتقدم ويصير بها الانسان إنساناً. فالكثائف إذن ضرورة طبيعية لا تقوم اللطائف ولا تثبت ولا تتحقق إلا بها، من هنا نرى ان الجسد، في المفهوم التوحيدي، هو حقل تحقق به الصورة الحقيقية للانسان، أي روحه، وجودها، فتشارك بذلك في سير الانسان وتطوره، وتحقق في سلوكها لطريق الفضيلة تقدم الانسان نحو المعرفة والمحبة والسعادة، هذا التقدم الذي بدأ منذ أن وجد الانسان.

إن عقيدة التوحيد تعلِّم أتباعها أن المعرفة دائمة النمو والاتساع، فهي لا تدعو إذن الى الانفتاح على الحقيقة وحسب، بل توجب على الموحد ايضاً أن يؤمن بالحقيقة إيماناً معرفياً، وأن يكون دائم الانفتاح على هذه الحقيقة، دائب السعي وراء المعرفة، مهما يكن نوع هذه المعرفة، شرط أن تكون منطبقة على العقل، غير معارضة للمنطق. هنا نرى كيف تتجاوب عقيدة التوحيد مع المعارف الانسانية ومع العلم والحكمة. وأصدق برهان على ذلك قول حمزة بن علي في إحدى توجهاته سائلاً اللّه برأفته وإحسانه أن يرزقه قوة في بصيرته لتتسع نفسه في معرفة التوحيد ويقوى بها لسانه في اتباع الحكمة ويشتد بها شوق هويته الى النعمة الحق فلا تسكن هذه الهوية عن المُسافَرة في درجات العلم (**مخطوطة، الورقة، 123 أ**).

وهكذا فإن الموحدين ليصرون على ان أهم شيء في حياة

الانسان هو السعي إلى الحقيقة المحض لا اتباع الحرفية الضيقة التي يحدها ضرورة الزمان والمكان وادراك الانسان الناقض الاشياء.

مصادر ومراجع

- ابو هلال، الشيخ الفاضل محمد، **مجموعة من تأليف سيدنا الشيخ الفاضل**. لا.ت.
- **الأسفار التوحيدية**، مخطوطة درزية من مكتبة المؤلف الخاصة.
- الأشرفاني، مالك محمد، **المؤلف** (مخطوط).
- البخاري، **الجامع الصحيح** «كتاب الايمان»، دار الفكر، بيروت، 1401 هـ.
- البغدادي، عبدالقاهر، **كتاب اصول الدين**، استانبول، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، 1928.
- تقي الدين، عبدالغفار زين الدين، **المجموعة الكاملة لمؤلفاته**، مخطوط. لا.ت.
- التنوخي، السيد الأمير عبدالله جمال الدين، **المجموعة الكاملة لمؤلفاته**.
- راسل، برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957.
- العقيلي، يوسف، **المؤلف** (مخطوط).
- الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد، **فضائح الباطنية**، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.،
- «فيصل التفرقة ثم بين الاسلام والزندقة»، **الجواهر العوالي في رسائل الامام حجة الاسلام الغزالي**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1934.
- Corbin, Henry, « De la gnose antique à la gnose Ismaélienne » *Convegno di scienze morali storiche e filologiche*, Rome, Accademian nazionale dei Lencei, 1957.
- *Corpus Hermeticum*, Tome 1, Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.- J. Festugiere, Paris, société d'édition Les belles Lettres, 1954.
- De Sacy, Silvestrede, *Exposé de la religion des Druzes*, Imprimerie Royale, Paris, 1838.
- Hodgson, Marshall G. S.,
- ———, « Al Darazi, S.V., *The Encyclopedia of Islam*.
- « Al-Darazi and Hamza in the Origin of The Druze Religion », in *the Journal of the American oriental Society*, Vol. 82. no. 1, 1962.
- Mkarem, Sami Nasib, *the Druze Faith*, Delamer, New York, Caravan Books, 1974.

سامي مكارم

الدستورية

Constitutionalism
Constitutionnalisme
Konstitutionell

الدستورية فكرة وحركة ونظام. إنها مصطلح سياسي قانوني يشتق، لفظاً، من الدستور ولكنه ينطوي على جملة مضامين سياسية وقانونية واجتماعية تعود بجذورها الى تاريخ نشوء الدولة في العهود القديمة وتطورها في العصر الوسيط وفي التاريخ المعاصر. فالبشر، على اختلاف أجناسهم وطبقاتهم، يعيشون دائماً في مجتمع سياسي. ولكل مجتمع سياسي، أياً كان نوعه وإطاره ودرجة تطوره، سلطة تتولى قيادته. وهذه السلطة قد تتجسد في شخص أو في هيئة. غير أن السمة الرئيسية في المجتمع السياسي هي وجود السلطة وبالتالي ظهور القانون كأحد أدوات ممارسة السلطة. والسلطة السياسية تنزع بطبيعتها الى الإكراه والسيطرة والسيادة الأمر، الذي يستتبع. بالضرورة، ظهور تفاوت في القدرة بين الحاكمين والمحكومين. فالحاكمون يبتغون السيطرة والسيادة بطريق الإكراه، والمحكومون ينشدون الحرية بطريق إيجاد الوسائل التي تحدّ من الإكراه أو تنظم سبل ممارسته بما يؤمن التضامن الاجتماعي ويحقق المصلحة العامة والخير العام. من هنا تنبع جذور الدستورية. فهي نزوع الى تقنين وسائل الإكراه على نحو يقيّد الحاكمين والمحكومين على السواء.

الدستورية كفكرة تعني إخضاع السلطة - سلطة الحاكمين - في مرتكزاتها وأهدافها وممارساتها الى قانون أساسي، وضعي، مدوّن في وثيقة خاصة تكون، في آن، مخططاً عاماً للحياة في المجتمع السياسي، ومصدراً أعلى لسائر القوانين في الدولة مهيمناً عليها، ومحاطاً بضمانات تحميه من أهواء الحاكمين وبإجراءات خاصة لتعديل أحكامه ومؤسسات مخصوصة لمراقبة سبل تنفيذه، والتقيد بروحه ونصه.

يجمع علماء القانون الدستوري في الغرب ومن تتلمذ على أيديهم من أهل الشرق على اعتبار الدستورية وليدة المجتمعات الغربية ومدينة لها في نشوئها وتطورها. والحق أن للمجتمعات الشرقية دوراً بارزاً في توليد هذه الفكرة وتطويرها، ولعلها أسبق من المجتمعات الغربية في هذا المضمار. وإذا كانت الدستورية كفكرة تعني، في نهاية المطاف، تقييد الحاكمين والمحكومين بطائفة من القواعد الأساسية تحدد لكل من الفريقين حقوقه وواجباته فإن الدولة العربية الإسلامية، في

حياة الرسول (ص) كانت أسبق بألف سنة ونيف من الولايات المتحدة الأميركية في سن دستور مكتوب عرف باسم **الصحيفة**، يبيّن للمسلمين وأهل الكتاب الحقوق والواجبات، ويوزع المسؤوليات، وينص على مبادىء عامة وعلى شؤون عاجلة.

بمراجعة هذا الدستور الذي ينطوي، عملياً، على 47 فقرة يقع المرء، عند تحليله، على مبادىء عامة أهمها، في رأي ظافر القاسمي، تكوين الأمة وتعريفها، وبيان الحقوق والواجبات المترتبة لفئاتها وعليها، واعتبار أهل الكتاب الذين يعيشون مع المسلمين «مواطنين وأمة مع المؤمنين ما داموا قائمين بالواجبات الملقاة على عواتقهم». فاختلاف الدين لا ينفي مبدأ المواطنية كما كان عليه الحال في الدول الأوروبية التي عاصرت الدولة العربية الاسلامية. وقد نصت **الصحيفة** على جملة مبادىء وقواعد ومفاهيم منها المساواة، ومنع البغي (الظلم)، وقتل القاتل، ومنع إيواء المجرمين، وشخصية العقوبة، ومنع الصلح المنفرد، ووفاء الدين عن الغارمين، وفداء الأسرى، ورعاية الجار، وإبقاء بعض الأعراف السابقة، وتعيين بعض تدابير الأمن، والإسهام في نفقات الدفاع، وتحديد مرجع الخلاف على تنفيذ أحكام **الصحيفة** أو تفسيرها.

الدستورية كفكرة تنشد وضع دستور، أي تقنين القواعد والأحكام العامة في وثيقة خاصة. والدستور، لغةً، كلمة مشتقة من الفارسية وتعني الأساس أو القاعدة. وهي ترادف بالفرنسية والانكليزية كلمة Constitution التي تعني أيضاً الأساس أو التأسيس. وعليه فالدستور هو القانون الأساسي الذي يشتمل المبادىء والأحكام الرئيسة التي تنتظم بموجبها الحياة العامة في الدولة، والقواعد التي تخضع لها سلطاتها ومؤسساتها وهيئاتها الفاعلة. وبالنظر الى أهمية الدستور ومكانته ودوره الرئيسي في حياة الدولة وانتظامها فقد أستنبط الفقه الدستوري المبدأ المعروف باسم «سمو الدستور أو تفوقه». فالدستور يعلو على سائر القوانين والأنظمة حتى إذا تعارضت هذه، في روحها ونصها، مع أحكامه كان للدستور سيادته عليها، بمعنى انه أسمى منها قيمة ومكانة وأرجح قوة وفاعلية الأمر الذي يقتضي ان تخضع لروحه ونصه وأن تأتلف احكامها وتتلاءم مع مبادئه وقواعده.

والدستور، بما هو وثيقة الحياة السياسية للدولة، ظهر في الغرب في أواخر القرن الثامن عشر بصيغتي دستور الولايات المتحدة، 1787، وفرنسا، 1793. لذلك كان طبيعياً ان يكون ظهور اصطلاح القانون الدستوري مرتبطاً به وناشئاً عنه.

ولعل الإيطاليين أسبق الأوروبيين الى تدريس القانون الدستوري في جامعات شمال إيطاليا، إبان احتلال جيوش الجمهورية الفرنسية الأولى للأراضي الإيطالية، إذ أنشىء بها أول كرسي لهذا القانون في العام 1797. أما فرنسا فقد تأخرت في تدريسه الى العام 1834 عندما أنشأ وزير معارفها Guizot أول كرسي لهذا القانون في كلية الحقوق في باريس. ويقول العلامة Dicey أن اصطلاح القانون الدستوري Constitu-tional Law حديث أيضاً في بريطانيا حتى إن بعض أساتذة الفقه الدستوري، مثل بلاكستون Blackstone، لم يستعمل هذا المصطلح في مؤلفاته الدستورية. أما في الوطن العربي فهو مصطلح حديث جداً اذ لم يستعمل إلّا بمناسبة صدور دستور العام 1923 في مصر، وكان الفقهاء يستعملون قبل ذلك تعبير نظام السلطات العمومية. ورغم الاختلاف في تعريفه طبقاً للاختلاف في استخدام المعيار اللغوي او الشكلي أو الموضوعي فإن غالبية الفقهاء تعتمد المعيار الموضوعي الذي يمكن تعريف القانون الدستوري على أساسه بأنه «مجموعة القواعد القانونية المتعلقة بنظام الحكم في مجتمع سياسي معين.»

يتفق الفقهاء على أن مصادر القانون الدستوري أربعة:
1 ـ المصدر المادي أو الموضوعي وهو يتضمن العوامل العامة كالدين والحياة الاقتصادية والمؤثرات الدولية، والعوامل المحلية كالصراعات السياسية الداخلية والظروف الخاصة بكل دولة،
2 ـ المصدر التاريخي وهو نظام الحكم في الدولة المعنية من حيث هو برلماني أو رئاسي، ديمقراطي أو ديكتاتوري الخ،
3 ـ المصدر الرسمي أو الشكلي وهو يتضمن التشريع والعرف،
4 ـ المصدر التفسيري وهو يتضمن القضاء والفقه.

يُعنى القانون الدستوري بتصنيف الدساتير من حيث هي 1 ـ دساتير عرفية تقوم على التعامل والتقليد من دون وجود نص وضعي، كالدستور البريطاني غير المكتوب الذي يتألف من أحكام قضائية وشرائع مستنبطة من أوامر إدارية ومواقف سياسية أو عادات وأعراف مرعية، و2 ـ دساتير مكتوبة تضعها جهة معينة، ملك أو حكومة أو جمعية تأسيسية، وهي الصنف الغالب.

وثمة تصنيف آخر للدساتير أوجده الفقه الدستوري على أساس الأجراءات المعتمدة في تعديلها وذلك بالتمييز بين الدساتير الجامدة والدساتير المرنة. فالدستور الجامد هو الدستور المكتوب الذي لا يمكن تعديله إلّا بمقتضى اجراءات وقواعد صارمة تختلف عن تلك المتبعة في تعديل القوانين العادية. أما الدستور المرن فهو الدستور القابل للتعديل بإجراءات بسيطة كتلك المتبعة في تعديل القوانين العادية.

الدستورية كحركة بدأت في أواخر القرن الثامن عشر ولم تنتشر وتتقدم في العالم كله بالوتيرة نفسها بل وفق موجات متعاقبة بطريق حركات ثورية أو حروب عالمية كبرى. ويميّز أندريه هوريو André Hauriou بين أربع حركات كبرى على صعيد الدسترة:

ـ الحركة التي تلت الاستقلال الاميركي والثورة الفرنسية في العام 1789.

ـ الحركة التي أعقبت الثورتين الفرنسيتين في العامين 1830، و1848.

ـ الحركة التي حدثت في أعقاب الحرب العالمية الأولى، أي بعد هزيمة المانيا، وتجزئة الامبراطورية النمساوية الهنغارية، والامبراطورية العثمانية، والامبراطورية الروسية القيصرية، وصعود الثورة البلشفية وولادة اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية.

ـ وأخيراً الحركة التي تمت في أعقاب نهاية الحرب العالمية الثانية والتي جاءت في معظمها بعد حركة جلاء الاستعمار عن العالم الثالث.

ارتبطت الحركة الدستورية في الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا بوصول الطبقة الوسطى الى الحكم وبميلها الى الأنظمة المكتوبة بصورة رسمية. كما ارتبطت بنمو الوعي الوطني وبالرغبة في التحرر الجماعي من سيطرة خارجية والتحرر الفردي من سيطرة حكومة مستبدة. ويقول ادمون رباط إن الحركة الدستورية تلازمت أيضاً مع المبادىء الديمقراطية في الحرية والمساواة، بل تجاوزتها ايضاً الى النظام الاجتماعي نفسه إذ أخذت دول عدة تتحول الى دول اشتراكية أو الى ديمقراطيات اجتماعية. كل ذلك، «لأن الديمقراطية تحمل في طياتها مبادىء نموها وتحولها كنتيجة لتحقيق المساواة وترسيخ فكرتها، ليس في الحقوق السياسية فحسب وإنما أيضاً في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية». ولعل هذا ما حمل اندريه هوريو على التأكيد بأن الحركة الدستورية المنطلقة في أحوال كثيرة بفعل عمل الطبقات الوسطى، لا تزدهر إلّا إذا أرادها إجماع الأمة الأمر الذي يثير، غالباً، المقاومة الحادة من قبل اولئك الحاكمين الذين يرفضون ان يتركوا الحكم بإرادتهم فتصطبغ الحركات الدستورية بالثورات.

الدستورية كنظام تعني وجود حكم سياسي يقوم على مؤسسات سياسية تستند الى ركائز السيادة الشعبية، وديمقراطية التمثيل النيابي، والفصل بين السلطات، وسمو الدستور بالنسبة الى سائر قوانين الدولة، وتهدف جميعاً الى حماية الحريات العامة. والفرق بين القانون الدستوري والنظام الدستوري أن الأول يُعنى بدراسة نظام الحكم في الدولة بصرف النظر عن طابعه ومضمونه، ديمقراطياً كان أم ديكتاتورياً، بينما النظام الدستوري يُعنى بوجود حكم ديمقراطي حر وليس مجرد وجود حكم. لذلك يفضل بعض الفقهاء مصطلح الدستورية الديمقراطية على مصطلح النظام الدستوري. غير أن الفقهاء يتفقون على شروط للدستورية كنظام من حيث إلزامية خضوع الحكومة لقواعد قانونية عليا ـ القانون الأساسي او الدستور ـ لا يملك الحاكم حق الخروج عن أحكامها، وأن تكون الحكومة مقيدة بالفصل بين وظائف الدولة الثلاث التشريعية والإجرائية والقضائية، وأن تكون الحكومة قانونية اي مؤلفة وفقاً لأحكام دستور مطبق بصفة مستمرة وتباشر اختصاصاتها في حدوده، وأن يشترك الشعب في ممارسة الحكم من خلال التمثيل النيابي أو الشعبي، وأخيراً وليس آخراً أن يكون للدستور سمو على سائر القوانين في الدولة مما يقتضي ان تكون هذه القوانين مستمدة من أحكامه، ومتوافقة مع نصوصه ومنسجمة مع روحه.

ولكي يكون للدستور بما هو الناظم العام لحياة المجتمع ولمؤسسات الدولة، السمو والاحترام فقد اقترن النظام الدستوري بنظرية الرقابة الدستورية على القوانين. وقد تجلت هذه النظرية، في أول عهدها في الغرب، في اجتهاد المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأميركية التي عقدت بقيادة رئيسها جون مارشل وبقرارها الصادر في العام 1803 (دعوى ماربوري /مادسن) مقارنة ملفتة بين احكام الدستور من جهة وسائر القوانين من جهة أخرى لتخلص الى الحكم بأن الدستور، أو القانون الأساسي، في الدولة الاتحادية متفوق على القوانين العاديّة الأمر الذي يستتبع إبطال كل قانون يصدر بعده ويكون مخالفاً لروحه أو نصه صراحة أو ضمناً.

ترك هذا الاجتهاد الثوري آثاراً إيجابية واسعة في شتى دول العالم، وتحوّل الى نظرية دستورية وجدت طريقها الى نصوص معظم الدساتير الحديثة، بل أصبحت جزءاً أساسياً من مفهوم الدستورية الديمقراطية.

لئن تميزت الدستورية الديمقراطية في الغرب الأميركي والأوروبي بإرساء قواعد واضحة لنظرية الرقابة الدستورية وإيجاد مؤسسات متخصصة في ممارستها فإن الدولة العربية الاسلامية عرفت هذه النظرية في قالب آخر ومارستها على نحو ملحوظ. فـ القرآن الكريم والسنّة هما شريعة الدولة ودستورها اللذان يقتضي التقيد بأحكامهما. ويقول ظافر القاسمي إن طرق المراجعة كانت دائماً متوفرة «فليس هنالك من يقيد حرية الناس في طلب الإبطال لأن لكل مسلم الحق في ان يطلب الى

الخليفة إبطال قانون صدر مخالفاً لأحكام كتاب الله، أو لسنة رسول الله. غير أن الرقابة الدستورية الاسلامية كانت متروكة، بالفعل، كأمانة في يد الخليفة او السلطان الذي يعود له وحده تقرير إبطال قانون أو تدبير مطعون فيه لجهة مخالفته أحكام القرآن أو السنة.

والرقابة الدستورية على القوانين صنفان: الرقابة الشائعة والرقابة المختصة. الرقابة الشائعة هي تلك التي يمارسها الحكام بحكم وظائفهم، خصوصاً عندما يوضع الدستور أمانة في أيديهم، كالدستور الفرنسي للعامين 1791 و 1795، أو عندما يولي الدستور رئيس الجمهورية مهمة حماية الدستور كما نصت عليه المادة الخامسة من الدستور الفرنسي للعام 1958. أما الرقابة المختصة فهي تلك التي تتولاها هيئة خاصة سياسية أو قضائية. فـ «مجلس الشيوخ الحامي للدستور» المنصوص عليه في الدستور الفرنسي للعام 1852 كان مسؤولاً، من الناحية النظرية، عن مراقبة التشريع بما يؤمن احترام الدستور وحمايته. كذلك فإن برزيديوم Presidium الدولة الاتحادية في الدستور السوفياتي يتمتع بحق تفسير قوانين دولة الاتحاد. كما ان له حق إبطال المراسيم الصادرة عن مجلس الوزراء الاتحادي ومجالس الوزراء في الجمهوريات الاعضاء في حال مخالفتها القوانين وأحكام الدستور.

أما الرقابة القضائية - وهي الرقابة الجادة والفاعلة - فتتجسد في القضاء العادي (المحكمة العليا وسائر المحاكم الفدرالية والمحلية) الذي يُجري الرقابة على دستورية القوانين في معرض النظر في النزاعات العالقة أو بطلب من المتضررين، وفق ما هو عليه الحال في الولايات المتحدة الاميركية. كما تتجسد الرقابة القضائية في هيئة ينشئها الدستور ويحدد اختصاصاتها ويضمن بقاءها واستقلال اعضائها. ففي فرنسا تدعى المجلس الدستوري، وفي ايطاليا المحكمة الدستورية، وفي الهند المحكمة العليا. وقد لخص ادمون رباط الأهداف المتوخاة للرقابة الدستورية بثلاثة: التوازن بين سلطات دولة الاتحاد والدول الاعضاء، وحماية الحقوق والحريات الفردية والجماعية، وإيجاد الحلول القانونية للحؤول دون التصادم بين الحكومة والمجلس النيابي في الدول الموحدة البسيطة.

الدستورية فكرة وحركة ونظام، ولكنها في وجوهها الثلاثة تتأثر بشروط المجتمع السياسي الذي تنشأ فيه وبظروفه التراثية والاقتصادية والاجتماعية. فهي وإن كانت تجد أفضل تعبيراتها في ديمقراطية الدولة المعاصرة إلّا أنها تبقى محكومة بحاجات الشعب الاساسية لممارسة حرياته العامة وحمايتها والمشاركة في القرار السياسي وفي تقرير أهداف التنمية.

مصادر ومراجع

- رباط، ادمون، **الوسيط في القانون الدستوري العام**، الجزءان الأول والثاني، بيروت، 1964.
- ساير داير، عبد الفتاح، **مبادىء القانون الدستوري**، القاهرة، لات.
- القاسمي، ظافر، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الاسلامي**، بيروت، 1977.
- ليله، محمد كامل، **القانون الدستوري**، القاهرة، 1961.
- Dicey, A.V., *Introduction of the Study of the Law of the Constitution*, London, Last edition, 1959.
- Dixon, Robert jr, *Democratic Representation*, New york, 1968.
- Freidrick, C.J., *Constitutional Government and Democracy*, Boston, 1950.
- Hauriou, André., *Droit Constitutional et Institutions Politiques*, Paris, 1974.

الترجمة العربية لعلي مقلد وشفيق حداد وعبدالحسن سعد، بيروت، 1977.

عصام نعمان

الديكارتية

Cartesianism
Cartésianisme
Cartesianismus

1 ـ الديكارتية وعصر النهضة:

اذا كان ديكارت قد اعتبر، بحق، أباً للفلسفة الاوروبية الحديثة فإنه من الضروري الاشارة الى مجموع الشروط والتحولات التاريخية، الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والدينية، التي بدأت تتراكم تدريجاً والتي مهدت للانتقال من المجتمعات الزراعية الاقطاعية الى المجتمع الرأسمالي التجاري - الصناعي. وبانهيار النمط الزراعي، في غرب اوروبا وجنوبها، انهارت بالتدريج الحواجز التي كانت تمنع التطور، والنماء، ووفرة الانتاج، وتراكم الثروة، وتبادلها، وتمركزها، وتمنع في موازاتها كل أشكال التقدم العلمي، والانفتاح الفكري والديني والثقافي. وهكذا لمعت أسماء رجال بارزين أسهموا على نحو جذري، في تعميق مضمون تلك التحولات وفي دفعها باتجاه غاياتها، ففي ميدان العلوم نذكر منهم دافنشي

Copernicus وكوبرينكس، 1519-1452 L. Davinci 1543-1473، وجيلبرت Gilbert 1603-1540، وجوردانو برونو J. Bruno 1548-1600 وغاليليو Galileo 1564-1642، وكبلر J. Kepler 1571-1630، وفي ميدان الفكر، ورغم اتصاله العميق بالميدان السابق في تلك الفترة نجد ماكيافيلي N. Machiavelli 1469-1527، وبيكون F. Bacon 1501-1626، وهوبز T. Hobbes 1588-1679، وعلى المستوى اللاهوتي نجد إراسموس D. Erasmus 1466-1536، وكالفن Calvin ولوثر M. Luther 1483-1546 .

وفي الميادين الثلاثة السالفة الذكر، وبخاصة في ميدان العلم، تحرك العقل الأوروبي الغربي في خطوات ثابتة الى الأمام بعيداً عن علوم القرون الوسطى وأفكارها وتعاليمها، فأدرك كوبرنيكوس حقيقة أن الشمس هي مركز العالم لا الأرض، واكتشف ماكيافيلّي وهوبز، كلّ على طريقته، ان الإنسان هو شخص واقعي في جسد مادي وهو موضوع احساسات وشهوات ومطامح لا تنطبق عليها بالضرورة تقسيمات العقل السكولاستيكي ولا لوائح الكنيسة، وأعاد لوثر، بعد ثلاثة عشر قرناً من الغربة، الانسان الفرد الى الكنيسة ونجح في تقديمه كائناً عاقلاً مستقلاً قادراً على الفهم والعمل. وهكذا كرست وقائع الحياة الأوروبية، مع مطلع القرن السابع عشر وبعد أقل من قرنين من التحول، جملة اكتشافات وحقائق جديدة يمكن اختصارها في ثلاثة: أ ـ اكتشاف الأرض (الطبيعة) قيمة بحدّ ذاتها وموضوعاً لمعرفة الانسان وعمله واهتمامه، ب ـ اكتشاف الانسان قيمة كاملة ومستقلة عن أي اعتبار آخر خارجي، ج ـ إحياء ثقة الانسان بنفسه وتفاؤله بالمستقبل واطلاق طموحاته كاملة، وللمرة الأولى بعد غروب شمس حضارة الأغريق.

في هذا المناخ العارم من الحركة، والتفاؤل والتقدم، يمكن تحديد طبيعة اسهام الديكارتية العلمي والفلسفي، الذي يمكن اعتباره، كما سنرى، استجابة دقيقة لاسئلة المرحلة تلك، وهكذا يمكن فهم الدور المعرفي والتاريخي البارز الذي لعبته الديكارتية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

2 ـ سيرة ديكارت:

ولد رينيه ديكارت سنة 1596 في ضواحي مدينة تور الفرنسية، ودخل في الثامنة من عمره، مدرسة اليسوعيين (الجزويت) لافليش La Flèche، احدى أرقى مدارس ذلك العهد وتخرج منها في سن السادسة عشرة أو السابعة عشرة بعدما اكمل برنامجاً صارماً درس فيه اقسام فلسفة أرسطو، والطبيعيات، مع تمكن واضح من الرياضيات وميل باتجاهها لإحكام انظمتها ودقة نتائجها، قياساً بما كانت عليه العلوم الأخرى من اضطراب المنهج وفوضى المضمون.

توجه ديكارت، بعد مغادرته المدرسة، الى باريس حيث تنقّل بين اكثر من بلاط كسيد من أصل نبيل (جنتلمان)، ثم غادر باريس سنة 1618 متنقلاً، كمحارب متطوع ودون كبير مآثر، بين جيوش عدد من الأمراء. لكن الأمر لم يطل به، إذ أنه ما لبث أن ترك سنة 1628 هذا النمط من الحياة منسحباً من حلبة شؤون دنياه اليومية والعملية نحو الذات في رحلة بدت له أكثر أهمية وامتاعاً. وعلى عادة علماء تلك الفترة في الولوج الى الطبيعيات، بل الى كل علم، من خلال الرياضيات؛ وبالنظر الى الأهمية الاستثنائية التي نسبت الى الطبيعيات، بعد توقف طويل، وفي استجابة واضحة لحاجات التحول والتقدم المستجدة وفي أولاها كما رأينا اعادة اكتشاف الطبيعة أو الأرض، كانت بداية ديكارت الحقيقية في الطبيعيات، أو في الطبيعيات الرياضية، وذلك بمقالة أولى قصيرة في «وجود الله ووجود النفس» ثم على نحو أكثر شمولاً وتكاملاً في كتابه الضخم العالم *Le Monde*. لكن ديكارت أحجم عن نشر كتابه هذا، إذ أنه تضمن كما يبدو نظريتين أعتبرتا آنذاك على تناقض مع تعاليم الكنيسة، نظرية دوران الأرض ونظرية لا نهائية العالم؛ وكان ديكارت يكن احتراماً داخلياً للكنيسة من جهة، ولم تكن محاكمة غاليليو وإدانته سنة 1616 غائبة عن باله من جهة أخرى، لهذا لم ينشر الكتاب الا سنة 1677؛ أي بعد وفاة ديكارت بسبع وعشرين سنة وبعد أكثر من أربعين سنة على نشر نظرية غاليليو وتعاظم نفوذها، وتحولها الى حقيقة جديدة أخرى في جملة الحقائق التي كانت تتصارع في تلك الحقبة الحاسمة. وبمعزل عن الشروط والظروف الخارجية والشخصية فإن اسهام ديكارت في وقائع التحول المعرفي والتاريخي لم يكن أقل نشاطاً أو ريادة من أعمال كوبرنيكس أو برونو أو غاليليو، بالرغم من اختلاف الشكل والواقع، بل يمكن القول أن إسهامه كان أكثر شمولاً وجوهرية وبالتالي نفوذاً؛ وكان قضاء ديكارت لمدة عشرين سنة 1628-1649 من عمره في هولندا، بلد الحريات النسبية آنذاك بعيداً عن تزمت كرادلة باريس واساتذتها، دلالة أخرى على نوعية الاتجاه الديكارتي الفكري. ورغم احجام ديكارت عن نشر افكاره ومذهبه الطبيعي دفعة واحدة، فقد مهّد له في اكثر من رسالة ومقالة بالفرنسية واللاتينية، ودافع عنه بحدّة في أوساط لاهوتيي باريس وأساتذتها، وفي زياراته القصيرة

الثلاث لها؛ كذلك قدم له برسالة موجزة تحت عنوان **مقال في المنهج** وذلك بعد سنة 1637. ثم نشر سنة 1641 **تأملات في الفلسفة الأولى** وهو شرح موسع واضح لأفكاره الأولى. ثم نشر سنة 1646، وباللاتينية كذلك، **مبادىء الفلسفة** في نص مدرسي واضح، ثم **رسالة في انفعالات النفس**، آخر مؤلفاته المنشورة، سنة 1649.

حلّ ديكارت في ايلول (سبتمبر) 1649 ضيفا على البلاط السويدي بدعوة من الملكة كريستينا، سيدة العصر المثقفة، لكن شتاء السويد كان أقسى من أن يتحمّله جسد ديكارت الرقيق، فسقط مريضاً ثم وافته المنية في شباط (فبراير) 1650.

3 ـ الديكارتية محاولة في المنهج:

يمكن القول، إن الديكارتية هي مذهب في الطبيعة، أو تطبيق للرياضيات الأساسية على الطبيعة، وفقاً لضرورات التحول في لحظة تكوّن معرفية وتاريخية، أو أنها عقلانية محدثة في مواجهة المدرسية التوماوية التي سادت أواخر العصر الوسيط، غير أن أهم ما في الديكارتية إنما هو اسهامها الرئيسي في دفع مسألة المنهج في العلم الى الواجهة ثم محاولتها تقديم اجابتها الخاصة، في ضوء المبادىء من جهة وحدود التقدم العلمي من جهة ثانية.

ففي مناخ من الحاجة الى العلم والى انجازاته ونتائجه الملموسة، في ظل صعود الانسان ومطامحه الواقعية، بدت مباحث الفلسفة الوسيطة صورية، عقيمة، وجافة، وعاجزة عن تلبية تلك الحاجات التاريخية الملحة والمحددة، على خلاف الرياضيات والطبيعيات، العلمين اللذين اضطلعا بالنصيب الأعظم من الريادة والأهمية في توفير أدوات التحول ووسائله النظرية والمادية. لم تبد الفلسفة كذلك طوال عشرة قرون، أو ما يزيد، عجزاً أو ضعفاً في أداء ما هو مطلوب منها، فقد كانت في ثوبها الاوغسطيني ثم التوماوي، رديفاً ملائماً ومناسباً تماماً لحاجات الكنيسة ومجتمعها. ولكن تبدل المجتمعات والمهام والحاجات والمطالب في مطلع عصر النهضة اسقط تلك الطمأنينة التي عاشت الفلسفة في كنفها. لم تعد الفلسفة الآن في شكلها وأفكارها الوسيطة، ملائمة لشروط العلم الصاعد ولم تعد قادرة على تمثيل أي دور ايجابي في تلبية الحاجات المستجدة والملحة. لذلك بدت الفلسفة في أزمة، وهو بالضبط ما أدركه ديكارت وهو يتلقى تلك الفلسفة في كلية الجزويت، لذلك رأيناه يقول في **مقالة في المنهج**:

«حالما أنهيت برنامج دراستي الكامل، حيث يفترض بالمرء أن يبلغ به درجة المتعلمين، وجدت نفسي تحت وقع شكوك وأخطاء عديدة كأنما... ما تعلمته لم يكن الا كشفاً متزايداً عن مدى جهلي». (**مقالة في**، ص 79). لم يكن سبب ذلك، كما يقول ديكارت، قصوراً في العقل أو الجهد، فقد توفر لتلك الفلسفة أكثر العقول نباهة ولم يعوزه الحكم الصحيح ولا الجهد المطلوب، لكن القصور الحقيقي إنما كان في المنهج. هناك اذن، حاجة الى منهج جديد يبعد عن الفلسفة، أو العلم، الشكوك والأخطاء.

كان تقويم ديكارت العالي للمنهج ولضرورته ولنوعه، انجازاً حقيقياً في ضوء معايير العصر. فللمرة الأولى يجري الإعلان، بوضوح، أن القصور والوهن والضعف لا تكمن في طبيعة الانسان وفي جهله كما كان يحلو لفلاسفة العصر الوسيط أن يدّعوا تبسيطاً، وإنما في نوع المعرفة المتوارثة والمتداولة وفي أسسها ونهجها تحديداً، يقول ديكارت في القسم الأول من **المقالة**: «بين كل أشياء هذا العالم، يبدو أن الحس السليم هو الأكثر مساواة في التوزيع، اذ يعتقد كل انسان انه يمتلكه...

إن ملكة تشكيل الحكم الصحيح، وتمييز الصواب من الخطأ، أو ما يسمى بالحس السليم أو العقل هي ملكة متساوية طبيعياً بين كل الناس... فاختلاف الأفكار لا يعزى اذن الى كون بعض الناس أكثر عقلاً من البعض الآخر، بل لكون أفكارنا تمر في أقنية مختلفة ولأن الموضوعات تؤخذ من وجهات مختلفة، ولهذا فامتلاك قوى عقلية سليمة، ليس كافياً، وإنما المسألة الجوهرية هي في استخدامنا الصحيح لها... ولا أتردد في القول أنني منذ طفولتي قد استنرت على الدوام، ولحسن الحظ، باعتبارات وقواعد بنيت منها منهجاً، استطيع به أن امتلك الوسائل التي أزيد بها من معرفتي تدريجاً والارتفاع بها الى اعلى نقطة يسمح بها ضعف مواهبي وحياتي القصيرة» (**المرجع نفسه**، ص ص 77-78).

فما هي، اذن، تلك الاعتبارات والقواعد التي تشكل المنهج؟ الى هذا التعريف العام الذي نجده في المقالة أي تلك التي بواسطتها «ازيد من معرفتي تدريجاً... الى أعلى نقطة»، يقدم ديكارت في **قواعد لتوجيه العقل** تعريفاً للمنهج أكثر تحديداً ودقة، وهو: «مجموعة من القواعد اليقينية البسيطة التي تكفل لمن يراعيها بدقة ألا يتوهم الصدق في ما هو خطأ، والا يهدر جهوده الفكرية دونما هدف، بل سيزيد من معرفته تدريجاً، فيبلغ معرفة حقيقية في كل ما يمكن معرفته».

المنهج اذن، هو باختصار مجموع القواعد التي تكفل لمن يراعيها بدقة اجتناب الخطأ أولاً، مما يتيح له ثانياً، بلوغ معرفة حقيقية يقينية في كل ما يمكن معرفته، أما قواعد المنهج حسب **المقالة** فهي أربع:

الأولى: «أن لا أقبل شيئاً كحقيقة اذا لم اتميّزه بوضوح. . . وأن لا أقبل منه الا ما يتمثل لعقلي بوضوح وتميز، وبشكل لا يسمح بقيام أي شك فيه».

الثانية: «أن اقسم الصعوبات التي أفحصها الى اكبر عدد ممكن من الأجزاء. . حتى يمكن حلها بالشكل الأفضل».

الثالثة: «أن أبدأ بنظام. . . من الموضوعات الأبسط والأسهل فهمها، حتى اترقى رويداً رويداً. . الى معرفة الموضوعات الأكثر تعقيداً».

الرابعة: «أن أقوم في جميع الحالات بإحصاءات عامة ومراجعات شاملة الى الحد الذي أتأكد معه أني لم اغفل شيئاً».

ويمكن إدراك حدود المنهج الديكارتي، على نحو أفضل، في القواعد التفصيلية التي يعيّنها في قواعد لتوجيه العقل والتي تبلغ احدى وعشرين قاعدة، رغم أنه يمكن اعتبار القواعد التالية أكثرها أولوية وأهمية:

«القاعدة الثالثة: على بحثنا أن لا يتجه، في الموضوعات التي نفحصها، نحو ما فكر به الآخرون، أو ما نتوهمه نحن، بل نحو ما يمكن إدراكه بوضوح وما يمكن أن نستخلصه بدقة، ولا يمكن نيل معرفته بأي طريق آخر».

«القاعدة الرابعة: هناك حاجة الى منهج لبلوغ الحقيقة، أما بدون ذلك فمثلنا مثل بعض الناس يتحرقون شوقاً للعثور على كنز فيجوبون الشوارع علهم يعثرون على شيء، اتّفق أن سقط من عابر سبيل. هذه طريقة معظم الكيميائيين وبعض المشتغلين بالهندسة وبعض الفلاسفة ولا شك أن مثل هذا البحث غير المنظم يفسد نور بصيرتنا الطبيعي ويعمي قدراتنا العقلية».

«القاعدة الخامسة: يتألف المنهج اذا أردنا بلوغ أية حقيقة، . . . من رد ما هو غامض أو مركب الى ما هو أبسط، خطوة خطوة، وأن نبدأ بإدراك حدسي لما هو بسيط تماماً ثم الى سائر المدركات الأخرى في خطوات مماثلة تماماً».

«القاعدة الثامنة: إذا ما بلغنا في المسائل التي نفحصها خطوة في السلسلة يبدو ادراكنا لها غير كاف لأن يكون ادراكاً حدسياً، فعلينا التوقف عندها. علينا أن لا نحاول فحص ما يليها، اذ سيكون ذلك عملاً لا طائل تحته».

ذلك هو المنهج الذي يستطيع أن يصل بنا الى مستوى المعرفة اليقينة. ولكن ما هي المعرفة اليقينية أو اليقين؟ ما هي علاماته وشروطه؟ الجواب يتلخّص بالتأكيد في القواعد التي ذكرناها، وبخاصة في القاعدة الأولى من قواعد المنهج في المقالة التي تنص على «أن لا أقبل شيئاً كحقيقة اذا لم اتميزه بوضوح»، أي أن التميز والوضوح هما علامتا اليقين. المعرفة المتميزة والواضحة هي المعرفة اليقينية. وفي مواضع اخرى من المقالة والتأملات، يضيف ديكارت البساطة والتنظيم كعلامتين أخريين للمعرفة اليقينية، الا أنها في الحقيقة خطوتان جزئيتان ولاحقتان للتميز والوضوح. الا أن معيار اليقين لا يكتمل بالتميز والوضوح وإنما باستبعاد مطرد لكل ما يمكن الشك به. الحقيقي أو اليقيني، اذن، هو المتميز، الواضح والذي لا يمكن الشك به. تلك هي المعرفة اليقينية التي يبحث عنها ديكارت، والتي تصلح لأن تكون القاعدة الصلبة لسائر أقسام المعرفة أو العلوم، تماماً كما نقيم في الهندسة، نموذج اليقين عند ديكارت، نظاماً شاملاً وتاماً انطلاقاً من نقطة أولى بديهية ثابتة ومطلقة. فأين نجد في معرفتنا تلك النقطة الأولى البديهية الثابتة المطلقة؟ ذلك هو المضمون الحقيقي لمشروع الشك الديكارتي والذي يجب التوقف عنده، شرطاً أساسياً لبلوغ المعرفة المتميزة والواضحة والتي لا يزيدها الشك الا ثباتاً ويقيناً.

4 ـ من الشك الى اليقين:

بعد أن تحددت الغاية، اذن في «طلب المنهج الحقيقي لبلوغ معرفة كل شيء يمكّنني عقلي من معرفته». (ديكارت، **مقالة المنهج**، 88). أو «طلب اليقين في العلوم». (المرجع نفسه، ص 89)، بكلام أدق، وبعد أن حددنا التميز والوضوح علامة لليقين وتعذر الشك به شرطاً له، يمكننا التقدم الى الامام بحثاً عن المعرفة التي تنطبق عليها علامات اليقين وشروطه.

في كلية لافليش وفي دراسته المركّزة لفلسفة القدماء، لم يجد ديكارت تلك المعرفة المتميزة الواضحة التي لا يمكن الشك فيها والتي يمكن اعتبارها أساساً متيناً للعلم والفلسفة، «ومع أنه توفر لها عبر قرون، اكثر العقول نباهة على الاطلاق فلا شيء فيها الا وهو موضوع جدال، وتشوش واضطراب. . . وكيف تتناقض الآراء في المسألة الواحدة، وكلها من اناس متعلمين، بينها واحد منها فقط هو الصحيح». (المرجع نفسه، ص 82). واذا كانت الفلسفة كذلك فما قولك بحال العلوم المشتقة من الفلسفة أو التي تستند اليها: «أما بالنسبة للعلوم الآخرى والتي تشتق مبادؤها من الفلسفة، فيمكنني القول أن المرء لا يمكنه ان يبني شيئاً متيناً على قواعد أو أسس غير متينة». (المرجع نفسه، ص 82).

هذا الحكم لا يسري على الميتافيزيقيا وحدها، كما قد يظن، بل كذلك على الفروع التي تتضمن قدراً عالياً من التميز واليقين، كما يعتقد عادة؛ فالمنطق، مثلاً، والذي استمر

طويلاً مثالاً للدقة، يحاكي بها الرياضيات، يبدي عند التحليل قصوراً جوهرياً، قصور عن أن يكون منتجاً، وهو ما يلتقطه ديكارت بكثير من الوضوح: «وبالنسبة للمنطق فإن صوره والشطر الأعظم من تعاليمه لتبدو كأنها تشرح ما يعرفه المرء أكثر مما هي تعلم لما هو جديد». (**المرجع نفسه، ص 88**) (هذه الملاحظة الثاقبة من ديكارت تحولت نقداً كلاسيكياً للمنطق، وللصوري منه بخاصة. فهو يبدو محكوماً بمعادلة دراماتيكية، فهو إما يكون صحيحاً وغير منتج لأي جديد، أو يكون منتجاً ولكن غير صحيح). وحتى الرياضيات، والتي بدت أثناء دراسته انها الوحيدة التي تمكنت «من تحقيق خطوات متقدمة... أي نتائج واضحة ومتميزة»، (**المرجع نفسه، ص 89**)، فإنها مصابة بعقم من نوع آخر وهو فشلها في أن تكون ذات منفعة عامة، فهي لا تتعدّى مجرد تطبيقات عملية ضيقة.

هذا الاضطراب في المعرفة، من حيث مستوى اليقين بالمعنيين الخاص والعام، دفع ديكارت الى خارج المسألة برمتها، أي الى كنس تلك المعارف جميعاً محاولاً البحث عن أسس جديدة أكثر ثباتاً تصلح لأن تكون قاعدة صلبة للعلم الجديد. فهو يقول في **التأملات**: «تبين لي منذ حين أنني نلقيت... طائفة من الآراء الخاطئة ظننتها صحيحة ثم اتضح لي أن ما نبنيه بعد ذلك على مبادىء هي على هذا الحال من الاضطراب لا يمكن أن يكون إلا أمراً يشك فيه، ولهذا قررت أن أحرر نفسي جدياً مرة في حياتي من جميع الآراء التي آمنت بها قبلاً وأن ابتدىء الأشياء من أسس جديدة اذا كنت أريد أن أقيم في العلوم أسساً ثابتة ودائمة». (**ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، ت 1، ص 15**).

وكيما يجد ديكارت تلك الأسس أو المبادىء الثابتة والدائمة يخضع كل معارفنا ومعتقداتنا لعملية فحص شاملة لمعرفة مدى انسجامها مع معيار اليقين الذي ذكرناه في الفقرة السابقة. وعملية الفحص الشاملة تجد ترجمتها في مشروع الشك الديكارتي. وحتى نميز بين هذا الشك وأنواع أخرى معروفة من الشك، نقول أنه شك منهجي، شك في كل ما يحتمل شكاً. هو ليس شكاً من أجل الشك، بل خطوة أولى تأسيسية في سبيل تحصيل المعرفة اليقينية. هو الجانب السلبي الذي يسبق لحظة بناء المعرفة، والنفي الذي يلغي كل ما هو غامض ويزيل كل اضطراب وركاكة من أجل تأسيس معرفة بديلة تقوم على أسس صلبة، متميزة وواضحة: «أما في ما يتعلق بكل الآراء التي تعلمتها حتى الآن، فإني لا أجد افضل من كنسها جميعاً، بعيداً، حتى يمكن استبدالها في ما بعد بأفضل منها أو بالإبقاء عليها حين تثبت يقينيتها». (**المرجع نفسه، ص 15**). لكن ديكارت لا يفحص أفكاره واحدة واحدة، وإنما هو يكتفي بخطوطها العامة: «... وليس بواجب كي أدرك هذه الغاية أن ابين زيفها كلها، فهذا أمر قد لا ينتهي أبداً. وإنما يكفي لرفضها كلها أن أجد سبباً للشك فيها». (**المرجع نفسه، ص 15**).

يخصص ديكارت التأمل الأول من **تأملات في الفلسفة الأولى** لمراحل الشك، كذلك هو يستعيده في اجزاء هامة من **المقالة والمبادىء** معتبراً إياه تمهيداً ضرورياً لكل عملية بناء لاحقة. يقوم هذا الشك، بإيجاز، في بيان عجز الحواس أولاً عن تقديم معرفة واضحة متميزة: «ورغم أن أكثر ما لدي من معرفة صادقة ومتميزة مصدره الحواس، أو من خلال الحواس، الا أن هذه الحواس تبدو لي احياناً خادعة. ومن الحكمة بالتالي أن لا أثق كلياً بما خدعني، ولو مرة واحدة». (**المرجع نفسه، ص 15**). ويعيد ديكارت صياغة الاعتراض نفسه في المبدأ الرابع من **مبادىء الفلسفة**: «... لقد حدث وخدعتنا حواسنا، ولذلك علينا أن لا نثق كثيراً في ما قد خدعنا في السابق». (**ديكارت، مبادىء الفلسفة، ص 150**). ومع انهيار ثقتي بالحواس تنهار الأشياء والمعطيات التي احسها فيّي وحولي، خصوصاً واني اثناء المنام، كما يقول ارى أشياء شبيهة بتلك التي أحسها في اليقظة، «ولكن لنعترف مع ذلك أن هناك أموراً أكثر بساطة وكلية تقدمها الهندسة والحساب والعلوم المشابهة والتي تعالج أموراً بسيطة وكلية جداً دون أن تعني بوجودها الخارجي الفعلي.... فإثنان وثلاثة يساويان خمسة، في يقظتي كما في منامي، وكذلك المربع لا يمكن أن يكون له أكثر من أربعة أضلع ولا يمكن أن يصيب هذه الحقائق الواضحة والبسيطة أي شك أو ظن خطأ». (**ديكارت، م، تأملات، ص 17-18**). ورغم أن الله المطلق الخير لا يخدعني في ذلك كله، فلنذهب مع «أولئك الذين ينفون وجود إله بمثل تلك القدرة»، ولنفترض، «أن شيطاناً ماكراً خادعاً لا يقل قوة عن الله قد بذل كل قوته في خداعي في ما أعتقده» (**المرجع نفسه، ص 22**)، وهكذا «فإني اعترف أن لا شيء مما كنت اعتقده صحيحاً أو حقيقياً الا ويمكنني، بشكل أو بآخر، أن أشك فيه». (**المرجع نفسه، ص 19**).

هناك، اذن، شك يطال كل معطى وكل تصور بل وكل معرفة إلا أن أمراً واحداً يبقى في معزل من الشك، وهو أني اشك، أي أني افكر، ولو افترضت أسوأ الاحتمالات فتصورت أن هناك إلهاً خادعاً يخدعني في كل ما احسه أو أعقله الا أنه لا

يستطيع أن يخدعني في أني افكر. هذه قضية لا يزيدها الشك فيها الا يقيناً وثباتاً، «التفكير اذن هو الصفة التي تخصني وهي وحدها، بين سائر الصفات، لا يمكن فصلها عني. وهكذا فأنا موجود، تلك حقيقة» (**المرجع نفسه**، ص 22-23) أو حسب صياغة **المقالة**: «افكر، اذاً، أنا موجود» (ديكارت، **المقالة**، ص 98).

وهكذا يصل ديكارت، بعدما شك في كل ما يمكن الشك فيه الى الحقيقة الأولية الواضحة، التي لا يمكن الشك فيها. تلك الحقيقة هي الأنا أو الذات «والتي اقبلها دون تردد كمبدأ أول في الفلسفة التي ابحث عنها». (**المرجع نفسه**، ص 98).

تلك هي النقطة الأولى المطلقة التي بحث عنها ديكارت، والتي تتخذها الديكارتية قاعدة صلبة تقيم عليها نظريتها في فلسفة العلوم، وفي الفلسفة عموماً.

تكتسب عملية الشك في ذاتها وفي النتائج التي اسفرت عنها، أهمية عالية من وجهة منهجية وتاريخية في آن.

فعلى المستوى المنهجي، يمكن اعتبار اصرار ديكارت على طلب الحقيقة في العلوم، أو اليقين المطلق كسباً معرفياً هاماً في مواجهة روح التقليد التي سادت العصور الوسطى، أو التسليم الأعمى بما قاله القدماء، وهو ما نعاه ديكارت على اساتذته المدرسيين. وبمعزل عن مسألة جدية مراحل الشك، التي عرضنا له، الا أن فكرته العامة تبقى جوهرية جداً في حدود ما تعنيه من جذرية ونقد ونفي وتحليل متبصر يجب أن يسبق حكم اليقين؛ حكم يجب أن يعلّق حين لا تتوفر شروطه جميعاً.

وعلى المستوى التاريخي، تعتبر عملية الشك الديكارتي، في ذاتها وفي نتائجها، تجديداً جريئاً بالغ القيمة حسب معايير العصر. هي جرأة في مواجهة اللاهوتيين وأساتذة المدارس، كما يسميهم ديكارت، الذين ادركوا خطر فتح الباب أمام ملكة الحس الصحيح، أو ذلك النور الطبيعي، في ممارسة حق الانسان الطبيعيّ في التفكير والاستنتاج والنقد، حق يمارسه بمهارة عالية «حتى اولئك الذين لا يتكلمون الا لغة بريتاني السفلى ولم يتعلموا اللاتينية في حياتهم». (ديكارت، م، **المقالة**، ص 81). هو نقد لاذع مبطن لاساتذة عصره. وكي ندرك مدى صعوبة مشروع الشك، من حيث الأساس، يكفي القول أن ديكارت اضطر الى الدفاع عن مشروعه، في «التأمل الرابع» مثبتاً أن الشك ليس كفراً وهو لا يتنافى مع حكمة الله وحسن تدبيره: «ليس قصوراً في كمال الله إنه اعطاني حرية الموافقة أو الرفض لأشياء لم يجعلها في فهمي واضحة ومتميزة، بل انه لقصور عندي أن لا أحسن الافادة من تلك الحرية فأعطي موافقتي الجاهزة لمسائل تبدو لي غامضة». (ديكارت، م، **المتأملات**، ص 50).

أما في ما يخصّ النتيجة التي تمخض عنها الشك، أفكر اذن أنا موجود، فهي بدورها تمثل انجازاً تاريخياً هاماً، من حيث هي انجاز معرفي هام يعكس بأمانة تحولات تاريخية بارزة، ويعبر في الوقت نفسه عن تبني الفكر لهذه التحولات ثم اسهامه فيها. فالحقيقة الأولى المطلقة، من حيث اليقين ومن حيث الزمن، هي الأنا، الأنا ـ الفرد تحديداً، هي أكثر أولوية، ويقيناً بالتالي، من كل الحقائق التي ستلي، وأياً كانت. هذا الاعلان المباشر البسيط للأنا، كحقيقة أولى مطلقة أو بداية حقيقية للعلم والفلسفة هو حدث جديد في تاريخ الفلسفة، هو تعبير عن المركز الهام والمتقدم الذي احتله الأنا ـ الفرد في مطلع عصر النهضة سابق لكل الحقائق الأخرى وكشرط مسبق للحقائق الأخرى.

5 ـ الأنا، الله، العالم:

يفضي بحث ديكارت عن اليقين، كما رأينا، الى اكتشاف الحقيقة الأولى المتميزة الواضحة والتي لا يرقى اليها الشك وهي وجودي الفردي كذات مفكرة أو كأنا مفكر. فطالما أنا افكر فأنا موجود. هذه حقيقة لا يغيرها شك، ولا خداع شيطان ماكر، بل أن ذلك ليزيد من وضوحها وتميزها ويقينيتها، وهكذا وجد ديكارت اخيراً، نقطة ثابتة مطلقة يمكن أن يبني عليها فلسفته، تماماً كتلك «النقطة الثابتة غير المتغيرة التي كان يبحث عنها ارخميدس أساساً لتصوره للعالم». (**المرجع نفسه**، ص 20). هذه النقطة الثابتة الأولى هي الأنا Ego وليس لدينا الآن غير تلك الحقيقة ـ الأنا، الذات، النفس، لا الله ولا أشياء العالم المادي، رغم انه سيستعيد بعد قليل ثقته بهاتين الحقيقتين، مشتقاً فكرة وجود الله من فكرة النفس، وفكرة وجود العالم المادي من فكرة الله.

يفتتح ديكارت التأمل الثاني من **التأملات** بالقول: «أما الآن فإني اقفل عيني وأذني وحواسي جميعاً.. وابحث في ذاتي». (**المرجع نفسه**، ص 28). وبعد تحليل مسهب لما يمكن أن يكون في الذات من أفكار يصل ديكارت الى أن في الذات (1) أفكاراً عارضة، ربما كان سببها في الخارج، (2) افكاراً مصطنعة ربما كانت من صنع خيالي، (3) افكاراً غريزية مثل فكرة الله. وطالما أن لكل فكرة سبباً أو مصدراً، فربما كانت ذاتي سبباً لأفكاري العارضة وأفكاري المصطنعة، أما فكرة

لله، فمن الضروري أن يكون لها سبب كـذلك. فهـل الذات سبب لفكرة الله «... تبقى فكرة الله فقط، فهـل تكون ذاتي سبباً أو مصدراً لها؟ إن اسم الله يعني جوهراً لامتناهياً، أبدياً، لا يتغير، مستقلاً، تام المعرفة، تام القدرة، بواسطته خلقت أنا، وخلق كل شيء آخر، اذا كان موجوداً». (**المرجع نفسه**، ص 37). ولأني لا استطيع أن اكون سبباً لتلك الكمالات الموجودة في تعريف الله، «اذ لو كنت قادراً على ذلك لكنت منحتها لنفسي». (ديكارت، **المقالة**، ص 100). ولأن لتلك الكمالات سبباً بالضرورة، فلا شيء إذن أقل من الله قادر أن يكون سبباً لتلك الكمالات وسبباً لفكرة الله، ولا شيء بالتالي غير الله قادر أن يكون ذلك السبب، أي «ان علينا أن نستنتج أن الله موجود بالضرورة». (ديكارت، م، **التأملات**، ص 37). الله اذن موجود تلك هي النتيجة التي ينتهي اليها ديكارت في التأمل الثالث، ثم في **المقالة** وفي عدد كبير من **مبادىء الفلسفة** يبرهن على وجود الله بأشكال وصيغ مختلفة لا تخرج كثيراً عن هذا الاستدلال المعروف في الأدلة الكلاسيكية على وجود الله، باسم الدليل الانطولوجي.

وكما استخرج ديكارت فكرة الله من فكرة الذات، كذلك سوف يستخرج الآن فكرة العالم المادي من فكرة الله. فبثبات فكرة الله الموجود ضرورة، والتام المعرفة والقدرة والذي لا يخدع، نستعيد ثقتنا باحساساتنا وبموضوعاتها الخارجية، أي بوجود أشياء مادية مستقلة عنا. يقول ديكارت في نهاية التأمل الخامس: «بعدما تثبّت من أن الله موجود، وبعد تأكدي من أن كل الأشياء تعتمد عليه، وانه ليس بخادع، استطيع أن استنتج ان ما أدركه بوضوح وتميز لا يمكن الا أن يكون صحيحاً». (**المرجع نفسه**، ص 57). وهكذا ومع احتفاظ ديكارت بمعيار اليقين السابق، الا أنه يضيف اليه الآن ضمانة أخرى وهي الضمانة الالهية التي لا تتعارض مع شروط اليقين الأخرى.

بعد أن توافرت شروط المعرفة اليقينية، يتجه ديكارت نحو اثبات وجود أشياء العالم الخارجي، وهو ما يفتتح به التأمل السادس بالقول: «لم يبق الآن غير التثبت من وجود الأشياء المادية، وأني لأعرف على الأقل وبوضوح أن هذه الأشياء قد توجد في حدود اعتبارها موضوعات رياضية لأني اتبينها اذ ذاك بتميز ووضوح، لأن الله يمتلك بلا شك القدرة على ايجاد أي شيء يمكنني تصوره بتميز، ولا شيء عنده مستحيل الا اذا بدا، في محاولتي لتمييزه، متناقضاً». (**المرجع نفسه**، ص 58). فالأشياء المادية التي تبدو لي متميزة وواضحة هي كذلك في الواقع بضمانة أخيرة ومطلقة من الله الذي لا تعوزه قدرة والذي لا يخدع. وهكذا نستعيد ثقتنا بالعالم المادي أو الطبيعة وما فيها من أشياء أو موضوعات، مع التأكيد على احتمال الخطأ في الجزئيات نظراً لطبيعتنا غير الكاملة.

انتهت اذن، عملية تكوين اليقين من جديد، بالثلاثية الديكارتية المترابطة انطلاقاً من الذات؛ من الذات الى الله ومن الله الى العالم. ورغم أن وجود العالم المادي قد خضع، كما رأينا، لعملية فحص منهجية فقد جعل ديكارت وجوده مؤيداً بضمان الهي، الا أن ذلك لم يضعف اطلاقاً من حقيقة وجود هذا العالم واستقلالية قوانينه في آن واحد.

6 ـ العالم المادي، حقيقة ميكانيكية مستقلة:

اذا كنا قد تحدثنا حتى الآن في انجازين ديكارتيين بارزين، الأول في المنهج والثاني في اكتشاف الأنا، فإن الانجاز الثالث هو الآن في ميدان العالم المادي ـ أو ميدان الطبيعة والعلم الطبيعي.

ينتهي ديكارت في مذهبه الفلسفي الى إرساء وجود جوهرين مختلفين ومستقلين تماماً وهما الجوهر المفكر والجوهر المادي. هما جوهران بالمعنى الكامل للجوهر، حسب تعريف الجوهر في المبادىء كموجود غير مفتقر في وجوده الى أي شيء آخر: «ما نعنيه بالجوهر هو ذلك الشيء الذي لا يحتاج في وجوده الى أي شيء آخر». (ديكارت، **مبادىء الفلسفة**، ص 171)، ورغم أن هذا التحديد لا ينطبق تماماً الا على الله غير المفتقر الى شيء، الا أن الفكر والامتداد هما، رغم ذلك، جوهران حقيقيان. وهما مختلفان تماماً، بمعنى أن الفكر هو غير المادة أي أن كل ما يخص الفكر هو غير ممتد وغير مادي كلياً، وأن كل ما يخص المادة فهو غير الفكر وغير فكري تماماً: «هناك دائماً في الجوهر خاصية رئيسة تشكل طبيعته الوحيدة وعليها تستند كل الكيفيات الأخرى. وهكذا فالامتداد في الطول والعرض والعمق هو خاصية الجوهر المادي، والفكر هو خاصية الجوهر المفكر». (ديكارت، **مبادىء**، ص 172).

هناك اذن عالمان مختلفان، كل منهما مؤلّف من جواهر تامة ومستقلة أحدهما عن الأخر: عالم الفكر وعالم المادة، وهما في الوقت نفسه مرتبطان واحدهما بالآخر. هذه المعادلة العلمية ـ الفلسفية هي انجاز علمي ـ فلسفي وتاريخي. هي نوع من المصالحة المعرفية والتاريخية بين الحقيقة الروحية والدينية من جهة، والحقيقة المادية والعلمية من جهة ثانية. وهي اعتراف بالعالم المادي جوهراً مساوياً، للعالم الفكري والروحي والديني. هذا الموقف هو يمثل نقلة حاسمة من مرحلة سيطرة اللاهوت وميتافيزيقيا المدارس وصورها وغائياتها الى مرحلة

التوازن مع العلوم الطبيعية الصاعدة، وبخاصة علم الفيزياء ـ علم جذوره في الهندسة وثماره في الميكانيكيا ـ والذي بات سلطة جديدة طامحة الى مقاربة الطبيعة مباشرة، في ذاتها كما هي، لا بالواسطة. وهذا التحول الفلسفي هو رمز تحول تاريخي اكثر شمولاً تضمن، في جملة ما تضمنه، إعادة اكتشاف الانسان الفرد وإعادة اكتشاف الطبيعة، وذلك للمرة الأولى بعد أفول شمس العقل اليوناني.

يولي ديكارت مسائل العلم الطبيعي عناية فائقة الى حدّ يمكن القول معه أن الديكارتية هي فلسفة العلم الجديد، في تبنيه للعالم المادي ووصفه وتفسيره له، بل أن كل الذي رأيناه في مباحث المنهج واليقين لم يكن في حقيقته غير محاولة تأسيس قاعدة فلسفية متينة للعلم الجديد. في ظل هذا الموقف الدقيق، وبعيداً عن تبريرات اللاهوتيين ومثالية الميتافيزيقيين، يبدي ديكارت احتراماً عميقاً للطبيعة ورغبة عارمة في مقاربتها وفهمها، احترام أين منه مواقف المدرسيين الذين يدّعون الانتساب الى ارسطو وهم أبعد ما يكون عن فهمه للطبيعة، هؤلاء «الذين يدعون أنفسهم أرسطيين هذه الأيام سيسرون جداً إن توفرت لهم معرفة بالطبيعة كتلك التي توفرت له». (ديكارت، **المقالة**، ص 123). أرسى ديكارت قاعدة هذا الموقف في **المقالة** و**التأملات**، ثم أسهب في تفصيله في كتابه الضخم *Le monde* العالم 1633، أحجم عن نشره بعد محاكمة غاليليو، والكتاب مخصص في غالبه لاعادة قراءة العالم، بل واستعادة سياق تركيبه، من وجهة هذا التصور الفيزيائي الهندسي الجديد ووفق قوانين ميكانيكية خالصة.

الا أن تأسيس العلم الجديد، وتحديده النظري، لا يتمان على قواعد نظرية فحسب بل على قواعد عملية وتطبيقية يؤكّد عليها ديكارت تكراراً.. فعلى خلاف التجريد والشكلية اللتين انتهت اليهما الفلسفة المدرسية في نهاية العصر الوسيط، يبحث ديكارت عن فلسفة جديدة تصلح أساساً للعلم الجديد في سياق غايات عملية وتطبيقية تقود الى سيطرة الانسان على الطبيعة: «. . . فبدلاً من الفلسفة التجريدية التي تدرس في المدارس علينا العثور على فلسفة تطبيقية تجعلنا، بفضل معرفتها الواضحة والمتميزة وفعل النار والماء والهواء والنجوم والسماوات وباقي الأجسام التي تحيط بنا، قادرين على توظيفها في كل الاستخدامات التي نرغبها، وتجعلنا بالتالي أسياد الطبيعة ومالكيها». (**المرجع نفسه**، ص 117).

كان هذا الهدف الذي تضعه الديكارتية أمام العلم جديداً في زمانه، وهو يشير بوضوح تام الى المطلب التاريخي، الاجتماعي ـ الاقتصادي، الذي حملته الديكارتية وسعت من ثمة الى تحقيقه. أن إعلان الطبيعة (المادية المحيطة بنا) هدفاً للإنسان وعلومه وفلسفته، ثم السعي لتملكها والسيطرة عليها، هما هدفان يتعارضان على نحو كلي مع الأهداف المقترحة للانسان في لوائح العصر الوسيط وفي توجهات الفلسفة الوسيطة.

واذا كانت الطبيعة هي هدف الديكارتية العام، فإن الإنسان، في حفظ صحته وإطالة عمره وتنمية ذكائه وقدراته، هو الهدف المباشر والخاص ـ شعارات كان انسان العصر الوسيط دونها بمسافات. لذلك يتابع ديكارت تحديد هدف العلم فيقول: «إلا أن هذا لا يعني فقط ابداعاً بغير حد للفنون والمهن التي تمكننا من التمتع السهل بثمار الأرض وخيراتها وإنما بمقدار ما يؤدي ذلك الى حفظ الصحة التي هي، بلا شك النعمة الكبرى في الحياة بل وأساس كل النعم الأخرى، فالعقل يعتمد الى حد كبير على حال اعضاء الجسم وأمزجته الى حد أنه اذا أريد جعل الانسان أكثر ذكاء وحكمة مما هو الان، فتلك، كما اعتقد، وظيفة الطب». (**المرجع نفسه**، ص 117-118).

هذا الالتزام الصريح والمطلق بالطبيعة والانسان كهدف للفلسفة والعلم هو، بلا شك، مؤشر التحول من الفلسفة الوسيطة الى الفلسفة الحديثة من جهة، ومبرر أبوة ديكارت الأصيلة لهذه الفلسفة من جهة ثانية.

أما الشرط الأساسي الذي يسمح بتحقيق شعار سيادة الطبيعة وامتلاكها فهو بالتأكيد معرفتنا بها، وهو ما ينجزه ديكارت على نحو تفصيلي في **العالم** وعدد من أعماله الأخرى. غير أن معرفة الأجزاء والتفاصيل هي دائماً لاحقة بمعرفة المبادىء والتي هي «الأسباب الأولى لكل ما هو موجود أو يمكن أن يوجد في العالم»، (**المرجع نفسه**، ص 119)، وهي المبادىء التي يعرض لها في كتابه **مبادىء الفلسفة**، أو حسب تقديمه لها «الأكثر تعمياً في الفيزياء، أي شرح مبادىء الطبيعة أو قوانينها الأولى». (ديكارت، **مبادىء الفلسفة**، ص 143).

وحسب المبدأ الرابع من **المبادىء**، العالم امتداد، لا حد له. وهو ملاء لا يتخلله فراغ، إذ أن ما يعتقد فراغاً هو بحد ذاته امتداد، الا أنه ليس امتداداً بالمعنى الفيزيائي الملموس. ولا يكتفي ديكارت بذلك، بل يعتبر في المبدأ الثالث والعشرين، أن كل التنوع والكثرة في المادة إنما سببها الحركة: «كل التنوع في المادة، أو كثرة الأشكال التي نراها انما تعتمد على الحركة». (**المرجع نفسه**، ص 198). والحركة هذه مقننة في قوانين تحاكي عمل الطبيعة تماماً واعمّها ثلاثة، الأول: «إن

كل شيء يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره»، والثاني «أن كل جسم متحرك فهو يميل الى الاستمرار في حركته على خط مستقيم»، والثالث «أن كل جسم حين يصطدم بجسم أقوى منه لا يخسر شيئاً من حركته، وحين يصطدم بجسم أقل قوة منه يخسر بمقدار ما يكسب الجسم الآخر». (المرجع نفسه، ص 200-201). وعليه قس القوانين التي تحكم الجسم الحي في النبات والحيوان والانسان، فهي قوانين ميكانيكية خالصة، «فالجسم آلة»، آلة تعمل بحركة العناصر الداخلية الدقيقة في تنظيم عجيب. الجسم اذن آلة، والأجسام آلات، والعالم بأكمله آلة كبرى تجري وفق قوانين الميكانيكا.

وهكذا، تقدم الديكارتية تصوراً جديداً للعالم المادي، يستطيع معه أي مذهب حسي أو مادي أن يقطع الشعرة التي تربط هذا التصور بالله فيجعله بالتالي تصوراً مادياً ميكانيكياً صرفاً.

وفي ظل هذا التصوّر، تتحول الأشياء الى آلات تتباين بتباين عناصرها الداخلية من حيث العدد والنسب والقوانين، أي أنها لم تعد، وفق التقليد الافلاطوني والأرسطي، ماهيات وأنواعاً ثابتة. وهذا مبدأ سوف تتأكد صحته باطراد، لا فلسفياً وحسب وإنما من خلال تقدم العلم ونظريات الفيزياء الحديثة والبيولوجيا وسواها.

7 ـ خاتمة، الديكارتية والعقلانية:

وبعد، فالديكارتية منهج ومذهب. وهي في الحالين عقلانية تحاول أن تكون كاملة.

فعلى مستوى المنهج، هي عقلانية صارمة في طلب الوضوح والتميز في ما نعرفه، واليقين المطلق في خطواتنا والنتائج التي ننتهي اليها، ولا شيء أقل من اليقين، أو دون اليقين، يمكن أن يرضي الديكارتية. فالمعرفة، كل معرفة، إما أن تكون يقينية على نحو تام ومطلق أو هي ليست معرفة في الأساس. لا وسط بين الحدين، ولا نسبية في المعرفة. ومن أجل معرفة كهذه شككت الديكارتية في الاستقراء وفي نتائجه وصاغت بدلاً منه منطقها الخاص الذي يقوم على الحدس ـ كحد واضح متميز وبسيط ـ ثم التقدم من حدس الى آخر في استدلال عقلي صرف. هذا الوضوح التام في المعرفة لا نجده الا في البرهان الرياضي. وهذا النمط من اليقين لا نجده الا في الأنظمة الهندسية ـ التي لا تعنى أساساً بمدى انطباق معطياتها على الوقائع. وهكذا تردّ الديكارتية الاستقراء والتجربة الى الحدس والاستدلال، كما أنها تؤسس للفيزياء قاعدة متينة في الهندسة. وهو ما يقودنا الى الحديث على العقلانية في المذهب.

على مستوى المذهب، يمكن المجازفة بالحكم على الديكارتية ـ رغم أن ديكارت لا يميل الى ذلك ـ انها انقلاب عقلاني على المدرسية الأرسطية التي سادت في أواخر العصر الوسيط. ولأنها كذلك، فمن الطبيعي أن تكون عودة بشكل أو بآخر، الى الافلاطونية، ولعل هذا هو سبب ترحيب الأوغسطينيين بها بخلاف الآخرين آنذاك. فإذا كان الوضوح واليقين المطلق هما مطلبنا، فإنه مطلب لا يتحقق بالتأكيد في الجزئيات وإنما في الكليات؛ واذا كان اليقين في الكليات فهو بلا شك عود مباشر الى افلاطون والأفلاطونية. هذا الاستنتاج مرتبط مباشرة ومن وجهة سلبية، بتطورات الأرسطية. فقد أرسى أرسطو تقليداً في المعرفة والفلسفة استمر طويلاً يقوم على أن وظيفة العقل هي المعرفة، أو التعرف، أكثر مما هو التفكير أو التأمل الداخلي ـ بالمعنى الحصري للكلمة. أما مع الديكارتية فقد اختلف الأمر تماماً. لم يعد العقل ذاتاً تواجه موضوعها وحسب، وإنما غدا ذاتاً وموضوعاً في الآن نفسه، أي أن العقل، وباستقلال عن الوجود، بات في الديكارتية موضوعاً للتفكير. ولهذا مارست الديكارتية شكاً كاد يكون كاملاً ـ أي تفكيراً داخلياً عميقاً، وهذا كسب جديد للعقل. أما الكسب الثاني فهو اكتشافها أن الذات، بل الذات المفكرة، هي الحقيقة الأولى اليقينية ـ قبل الله وقبل العالم المادي. وهكذا فبدلاً من السير من الوجود الى العقل، كما في الأرسطية، غدا الاتجاه في الديكارتية من العقل الى الوجود. هذا الاتجاه وجد طريقه بقوة في الفلسفة الحديثة، وصولاً الى القرن التاسع عشر، حتى في المذاهب التجريبية عند لوك وبركلي وهيوم، اذ أن فيها افتراضاً ضمنياً أولياً وهو أن الموضوع المباشر للعقل هو العقل نفسه وليس الخارج. هو تحول ديكارتي تماماً، وفيه بعض أبوة ديكارت للفلسفة الحديثة.

الا أن هذه العقلانية الديكارتية مرتبطة بتعديل أساسي هو ديكارتي كذلك ـ رغم أن مدى نجاح هذا التعديل هو موضع نقاش دائماً. فالعقلانية الديكارتية تطوِّر نوعاً من الثنائية الحادة بين العقل والعالم، ثم تفرض اعترافاً متبادلاً بين الجوهرين، بل ومصالحة إيجابية يعوزها في الحقيقة تبرير أكثر اقناعاً وهو ما لا نلحظه عند ديكارت. هذا الفشل في ربط حديّ الثنائية تلك، هو النتيجة الأكثر ركاكة في نهاية المذهب. وهو فشل لا يلحق الديكارتية فحسب وإنما ينسحب حكماً على كل ثنائية أخرى كذلك. فالثنائية محكومة دائماً بمأزق لا خروج منه، الا على قاعدة الغاء احد طرفي المعادلة، وهو ما تحاوله العقلانية

الديكارتية دون جدوى، فهي ترفض المادية أساساً كما أنها تتجنب بلوغ حد المثالية ـ التي لم يتجنبها سبينوزا وهيغل وغيرهما.

هذا الاستدراك صحيح، الا أنه لا يذهب بتلك القيمة التاريخية العالية التي تمثلتها الديكارتية في مطلع عصر النهضة والفلسفة الحديثة. فالديكارتية محاولة واتجاه أكثر مما هي نظام ناجز مكتمل ـ وهي روح نلحظها باستمرار في **المقالة**. هي محاولة عميقة لصياغة فلسفة شاملة للعلم البشري بمعناه الشامل، وتأسيس ذلك العلم بالتالي على قاعدة ميتافيزيقية متينة.

هذا الهاجس التاريخي هو ما يلح عليه ديكارت باستمرار، مؤكداً أن تحقيقه كاملاً هو فوق طاقة فرد واحد، وما الدور الذي اضطلعت به فلسفته الا خطوة أولى في ذلك الاتجاه «. . . فبنشري مبادىء الفلسفة التي استخدمتها انما افتح النوافذ وادع ضوء النهار يدخل الى الكهف الذي انغلق فيه اصحابه». (ديكارت، م، **المقالة**، ص 124).

وأخيراً فالديكارتية من حيث الاهمية هي دائماً فوق كل نقاش، وبصماتها بارزة في مناهج الفلسفة الحديثة كما في مضمونها. الا ان فيها كذلك امراً آخراً، وهو ما لحظه جون لوك، من أن ديكارت قد جعل الفلسفة امراً ممتعاً. هي مهارة كانت تعوزها الفلسفة الوسيطة المجردة الجافة. والفلسفة ليست بالضرورة نقيضاً للمتعة.

مصادر ومراجع

— Descartes, R., *Œuvres complètes*, éd. C. Adam and P. Tonnery, Paris, 1896-1911.
— ——, *The Philosophical works of Descartes*, trans. E.S., Holdene and G.R.I. Ross, 1911-12.
— Fischer, K., *Descartes and his School*, New york, 1887.
— Gibson, A.B., *The Philosophy of Descartes*, 1932.
— Gibson, E., *Le Rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930.
— Holdene, E.S., Descartes, *His Life and Time, 1905.*

محمد شيا

الذرية المنطقية

Logical Atomism
Atomisme Logique
Logische Atomismus

1 تعريف الذرية المنطقية:

هي اتجاه من الاتجاهات الرئيسية في معالجة المشكلة، مما يطلق عليه عادة اسم التجريبية المنطقية. وقد انتشرت في انكلترا وتزعمها برتراند راسّل، واتخذت من جامعة كمبردج مقرّاً لها، الى حد أنه يطلق أحياناً على أعضائها اسم جماعة كمبردج.

والذرية المنطقية اسم أطلقه راسّل على فلسفته الخاصة. لذا فهي تختلف عن الوضعية المنطقية التي هي فلسفة أعضاء حلقة فيينا. وحسب ما ذكره راسّل نفسه في كتابه **فلسفتي كيف تطورت**، استخدم اسم الذرية المنطقية لينعت به لأول مرة فلسفته في محاضراته التي نشرت سنتي 1918-1919 تحت عنوان **فلسفة الذرية المنطقية**. دون أن يعني ذلك أنه لم يأخذ بها كفلسفة إلا في تلك الفترة. فقراءة مقدمة كتاب **معرفتنا بالعالم الخارجي** الذي ظهر سنة 1915، تؤكد أنه كان يعتبر فلسفته ذرية منطقية، كما كان يعلق على هذه الأخيرة آمالاً كبيرة في أن تقدم الفلسفة وتخطو بها خطوات عملاقة على درب تطور علمي شبيه بذلك الذي تحقق على يد غاليليو وغيره من رواد العلم الحديث. فهؤلاء أحلّوا النتائج الجزئية والتفصيلية القابلة للتأكد محل التعميمات الخيالية.

وترجع أسباب تسميته لها بالذريّة الى اقتناع راسل بأن العالم يتكون من كثرة وتعدد في الوقائع المنفصلة، وهما كثرة وتعدد لا يمكن اختزالهما في وحدة أو ردّهما الى عنصر واحد. فالعالم هو مجموعة الوقائع التي تقع فيه، وهي وقائع فردة. إنها عبارة عن بناء يتكون من ارتباط أشياء ارتباطاً علاقياً: كقولنا «السبورة على الحائط» و«الاناء في المطبخ» و«الصحن على المائدة»... العالم حوادث نصوغها في قضايا ونعبر عنها بصيغ وعبارات منطقية. ويؤكد راسل في كتابه **معرفتنا بالعالم الخارجي** على أن هذه الصيغ والعبارات أكثر تجريداً من الوقائع العينية التي تنعكس فيها. ومن هذا الجانب، تختلف القضايا المنطقية عن الوقائع العينية وعن وجود الأشياء الواقعية، كما تتمتع باستقلال عنها.

وتأكيداً على الفرق بين الوقائع والأشياء، يؤكد راسل، على أن الذرات ليست ذرّات فيزيائية، بل ذرات منطقية. وهذا سبب تسميته لفلسفته أيضاً بالمنطقية. فالذرة التي يتحدث عنها، هي ذرة التحليل المنطقي لاالتحليل الواقعي الشيئي.

ومن هذه الزاوية، تتميز تجريبية راسّل المنطقية عن التجريبيّات الكلاسيكية، وعلى رأسها تجريبية ديفيد هيوم، فهذا الاخير يردّ معارفنا بكاملها الى الانطباعات والاحساسات معتبراً إياها العناصر الأساسية الوحيدة المكونة للعقل البشري. لذا، فهي ذرية نفسانية حسانية، ترجع محتوى ومضمون الفهم الانساني الى الاحساس.

وفي ذكر هذه الملاحظة ما يكفي لإبراز الارتباط الوثيق بين الذرية المنطقية لدى راسّل ونزعته المنطقية المناوئة لكل تفسير نفساني لطبيعة القضايا والتصورات المنطقية والرياضية. غير أن ما تجدر الاشارة اليه، هو أن الذرية المنطقية تمثل الاطار أو الأفق الفلسفي أو الميتافيزيقي للنزعة المنطقية، من حيث إن الأولى تتناول الجانب المتعلق بالنظرة للعالم وعلاقة اللغة به. لكن راسّل وصل الى هذا الجانب عن طريق الرياضيات وبالتفكير في الأساس النظري لهذا العلم. لقد رأى منذ وقت

مبكر أن الرياضيات البحتة هي الوسيلة المثلى، وربما الامكانية الوحيدة لاكتشاف الحقيقة وللبلوغ الى المعرفة العلمية الدقيقة. كما طالع وهو صبي، كتاب **المنطق** لـ جـ. س. مِلّ، دون أن يقتنع بالأساس التجريبي للحساب والهندسة. وبعد ذلك بوقت معين، طالع كتب هيوم المليئة بالأفكار الفلسفية الاختبارية الكلاسيكية، فتأثر بها تأثراً قوياً لا من حيث إنها قائمة على التجريبية، بل من حيث إنها تكرس موقفاً شكياً اعتبره لازماً لكل تجديد فلسفي ويقظة فكرية.

2 ـ برتراند راسل و. د. ج. إ. مور:

فهو لا ينقاد وراء المواقف الانطباعية المغرقة في الذاتية والتي تقودنا اليها نزعة هيوم، بل يقرؤها قراءة واقعية جديدة تستلهم مواقف جـ. إ. مور G.E.Moore معتبراً هذه الصيغة الرد الصحيح على المذاهب المثالية التي كانت منتشرة في انكلترا آنذاك، تلك المذاهب التي عرفها وهو طالب في كمبردج حينما عكف على دراسة كانط وهيغل. كما درس بوجه خاص كتاب **المنطق** لفرانسيس برادلي زعيم الهيغليين الانكليز، وتأثر به بضع سنوات. غير أن اطلاعه على أفكار مور ومعرفته به وبمنهجه الفلسفي الجديد سنة 1898، أدّيا الى تغيير حاسم وتام في طريقته في التفكير. وقد اعترف راسل بذلك صراحة في مقدمة كتاب **أصول الرياضيات** *The principles of Mathematics* حيث قال: «إن موقفي في جميع المسائل الأساسية مستمد في أهم معالمه من جـ. إ. مور. وقد لفتت نظره في ذلك الحين أيضاً كتابات لايبنتز وأثارت اهتمامه ناحية معينة من نواحي فلسفة لايبنتز، وهي الناحية الرياضية المنطقية.

غير أن راسّل وإن كان قد شارك مور في اتجاهه الواقعي، إلا أنه انفصل عنه فيما بعد ليضع لبنات موقف واقعي متميز يهتم أكثر بالمنطق والتحليل المنطقي، لكن من منظور ذري.

هكذا، إذن، نرى أن الذرية المنطقية جاءت لتبلور موقفاً جديداً مناهضاً للمثالية الانكليزية التي حمل لواءها الهيغليون الجدد بزعامة برادلي. إنه موقف يدعو الى التعدّد والكثرة. وفي هذا الصدد يقول: «قرأت **المنطق الأكبر** لهيغل واعتقدت ـ وما زلت أعتقد ـ أن كل ما يقوله عن الرياضيات لغو صادر عن عقل مشوّش، وانتهيت الى عدم الاعتقاد بحجج برادلي ضدّ العلاقات، وإلى عدم الثقة في الأسس المنطقية للواحدية، وكرهت ذاتية الحساسية المتعالية transcendental الكانطية. وقد قادتني الصدفة في ذلك الوقت لدراسة لايبنتز، ووصلت الى النتيجة التالية: إن كثيراً من آرائه التي تميزه تميزاً كبيراً إنما ترجع إلى النظرية المنطقية الخالصة القائلة إن لكل قضية موضوعاً ومحمولاً، هذه النظرية هي إحدى النظريات التي يشترك فيها لايبنتز مع سبينوزا وهيغل وبرادلي. وبدا لي أنه لو تم رفض هذه النظرية لتحطم كل الأساس المتعلق بميتافيزيقا كل هؤلاء الفلاسفة».

ويمكن القول، إن رفض راسّل كون القضايا الحملية الصورة الوحيدة للتفكير، وإلحاحه على القضايا العلاقية، كان خطوة كافية للتقدم على درب فلسفة مناهضة لمذهب الوحدة ولرسم معالم طريق جديدة نحو مذهب الكثرة الذي ستقوم عليه فلسفته الذرية.

وقد قدّم راسّل الخطوط الكبرى لذريته في سائر كتبه. لكنه قدم أحسن عرض لها في محاضرات ألقاها خلال سنتي 1918-1919، أطلق عليها إسم **فلسفة الذرية المنطقية**.

يؤكد في هذه المحاضرات أن نوع الفلسفة الذي يسميه ذرية منطقية موضوع فرض نفسه عليه وهو بصدد التفكير في فلسفة الرياضيات؛ فعندما نحلل هذه الأخيرة ونلاحظ أنها مشتقة من المنطق وترتد اليه بالمعنى الصوري الدقيق. إلا أن المنطق هنا لا ينبغي أن يؤخذ في معناه الواحدي الميتافيزيقي الشبيه بذلك الذي دافع عنه هيغل. . بل هو منطق ذري يشارك الموقف الطبيعي، والفهم المشترك الذي يعتقد بوجود أشياء كثيرة منفصلة. فأول حقيقة بالنسبة للذرية المنطقية هي أن العالم سلسلة وقائع، لكنها وقائع غير فيزيائية، بل وقائع منطقية، يرتد اليها الفكر المنطقي لادراك ما إذا كانت القضية التي نصوغ فيها الواقعة صادقة أو كاذبة. أي ما يجعل القضية صادقة أو كاذبة. فالذرات التي يريد الوصول اليها في نهاية التحليل إنما هي ذرات منطقية. «إن الذرة التي أبغي الوصول اليها هي ذرة التحليل المنطقي، وليست ذرة التحليل الفيزيائي». إن العالم يحتوي على وقائع، وثمة أيضاً اعتقادات تشير الى تلك الوقائع. ورجوعاً الى هذه الأخيرة، يتبين صدق أو كذب الأولى.

ويعني راسّل بالواقعة، ما يجعل قضية ما صادقة أو كاذبة. فحينما نقول إن السماء تمطر، فإن قولنا ذلك يكون صدقه متعلقاً بحالة مناخية ما وبوضع معين يكون عليه الطقس، كما يكون كذبه تابعاً لحالة الطقس. فحالة الجو التي تجعل عبارة «السماء تمطر» صادقة أو كاذبة، هي ما يسمى واقعة.

وحينما نتحدث عن واقعة، فليس المقصود بها جُزَيْئاً معيناً كالمطر أو السماء أو سقراط، لأن كل واحد من هذه لا يمنح عبارة ما صدقها أو كذبها، وأي شيء جزئي بذاته، لا يجعل أي قضية صادقة أو كاذبة. فالواقعية هي ما تعبر عنه جملة

مفيدة تربط شيئاً ما بخاصية معينة أو علاقة محددة.

ولا تعبر الوقائع عن حالات سيكولوجية أو انطباعات ذاتية، بل تنتمي إلى العالم الموضوعي وتعبر عنه. ولا يهم في شيء أن تكون صادقة أو كاذبة، فهي موضوعية في الحالين.

ليست الوقائع متشابهة. ثمة وقائع جزئية مثل «هذا أبيض» ووقائع كلية مثل «كل الناس فانون». ولا يمكن بأي حال وصف العالم وصفاً كاملاً اعتماداً على الوقائع الجزئية وحدها. ثمة كذلك وقائع موجبة مثل «سقراط فانٍ» وأخرى سالبة مثل «أرسطو ليس على قيد الحياة».

من أدق خصائص القضايا المنطقية أنها رموز فحسب، رموز مركبة، أي أنها تتكون من أجزاء، وتلك الأجزاء هي أيضاً رموز. إن الجملة تتكون من كلمات عديدة هي رموز. لكم الجملة هي كذلك رمز. ويرى راسّل أن لهذه النقطة أهمية بالنسبة للفلسفة، لكنها أهمية سالبة تكمن في أن الفلسفة اذا لم تع أهمية الرمز وعلاقته بما يرمز له، فإنها ستنسب للشيء خواصاً ليست له وإنما هي للرمز. وغالباً ما يحصل هذا في مجال الدراسات النظرية المغرقة في التجريد، مثلما هو الأمر في المنطق الفلسفي الذي يصعب التفكير فيه، فقد نخطىء فهم الخواص الرمزية ونجعلها خواص شيء.

تكمن أهمية الرمزية أيضاً في أن ثمة أنواعاً مختلفة من الرموز وأنواعاً منوعة من العلاقات بين الرمز وما يرمز اليه. وعدم الانتباه لذلك يوقعنا في الخطأ. وبعض المفاهيم مثل فكرة الوجود أو الواقع الخارجي التي ينظر إليها على أنها أساسية ومطلقة في الفلسفة، أساسها خطأ من أخطاء الرمزية. يقول راسّل: «واعتقد الآن أن كل ما عرفته الفلسفة ناجم كلية عن خلط في الرمزية، وحينما يُزال هذا الخلط سيبدو عملياً أن كل ما قيل عن الوجود ينطوي على خطأ...».

والمقصود بالرمز، في سياق الذرية المنطقية، كل كلمة أو جملة وما إلى ذلك، أي كل شيء يعني شيئاً آخر.

إن القضية تتركب من عدة كلمات، وفهمها يتم عندما نفهم الكلمات التي تتكون منها. تركيب الرمز يناظر تماماً تركيب الوقائع التي يرمز اليها. العالم ذو تركيب موضوعي، وإن ذلك التركيب ينعكس عن طريق تركيب القضايا. ويجب في كل لغة كاملة منطقياً أن تناظر الكلمات عناصر الواقعة، تناظر الواحد للواحد، فيما عدا بعض الأفعال والحروف الرابطة بين الكلمات. وعلى هذا النحو تكون هذه اللغة المطابقة تحليلية توضح بنظرة واحدة البناء المنطقي للوقائع المقررة أو المنفية.

واللغة المعروضة في كتاب برنكيبيا ماتماتيكا **مبادىء الرياضيات** (1916) نموذج للغة التحليلية الكاملة. إنها لغة مثالية لا تعكس سوى البناء المنطقي الصوري فحسب. ومن هذا الجانب تختلف عن اللغات العادية اليومية التي تنقل مضامين واقعية وتوصلها.

من بين الأسئلة التي يطرحها راسّل انطلاقاً من قضية التناظر بين القضية والواقعة سؤال هام يمكن صياغته على النحو التالي: هل توجد وقائع سالبة؟ فإذا كان صدق أو عدم صدق قضايا من قبيل «هذا نهر» أو «الغراب فوق الشجرة»... يتوقف على الوقائع التي تعبر عنها هذه القضايا الموجبة، فإن ثمة نوعاً من القضايا السالبة التي لا ندري ما إذا كانت وقائعها سالبة أو تعبر عن السلب كقولنا «ليس هذا نهر» أو «لا يوجد الغراب فوق الشجرة»؟

ويسلم راسّل بوجود مثل هذه الوقائع السالبة. فلولاها لما كانت القضية الذرية كاذبة. إذ لو قلنا «أرسطو يؤلف الآن كتاباً» لعارضتها واقعة أن «أرسطو ليس على قيد الحياة»، وهي الواقعة التي تجعل القضية الموجبة آنفاً كاذبة.

وينتقد راسّل بشدة بعض الذين يؤولون القضايا السالبة بأنها موجبة في الأصل وأننا حين نقررها، فإننا نقرر قضايا غير متفقة مع الأصل أي مع القضايا الموجبة. فقولنا «لا ـ ق» فيه تقرير ضمني أن هناك قضية ما «ك» وهي قضية صادقة، وتكون هذه الأخيرة غير متفقة مع «ق» أو مناقضة لها.

ووجه اعتراض راسّل أنه يرى فيه تأويلاً ينصب عدم الاتفاق كواقعة موضوعية معتبراً إياه جوهرياً. بينما الحقيقة أنه يفترض أن يكون لدى المرء اقتناع بأن «ق لا متفقة مع ك».

وعليه، لا بد من أن نأخذ الوقائع السالبة كوقائع وأن نسلم بأن «أرسطو لا يكتب الآن مؤلفاً» واقعة موضوعية على وجه حقيقي، بذات المعنى الذي تكون به «أرسطو انسان» واقعة.

3 ـ لودفيغ فتغنشتين والذرية المنطقية:

من أبرز الفلاسفة الذين تأثروا أعمق التأثر بفلسفة الذرية المنطقية، الفيلسوف النمساوي الأصل لودفيغ فتغنشتين L. Wittgenstein الذي احتك براسّل ومور ابتداء من سنة 1908 حينما هاجر الى انكلترا. وقد جاء كتابه **المقالة المنطقية ـ الفلسفية** *Tractatus logico-philosophicus* (1922) زاخراً بالأراء والأفكار الذرية المنطقية. وقد لقي ترحاباً كبيراً من قبل أعضاء جماعة فيينا الذين جعلوا منه بياناً لعقيدتهم. غير أن ما تجدر الاشارة اليه مع ذلك هو أن فلسفة الذرية المنطقية لم تستحوذ على طلب فتغنشتين إلا في المرحلة الأولى من تفكيره،

وبالضبط مرحلة ما قبل تأليف الاتجاهات الفلسفية *Philosophical Investigations* الذي يمكن اعتباره مؤلف القطيعة فقد تضمن نقداً للآراء والأفكار الواردة في المقالة ومراجعة للقواعد النظرية الفلسفية التي تنطلق منها فلسفة الذرية المنطقية.

لذا فإن اشارتنا هنا الى انطواء المقالة على أبرز الأفكار الذرية المنطقية، لا يعني أنها هي الفلسفة الوحيدة التي استغرقت تفكيره بكامله، بل يعني أنها استقطبت اهتمامه في فترة معينة ما لبث أن أدرك عندها نقائص نظرياته. واذا كان صحيحاً أنه لم ينشر حتى وفاته سوى كتابه المقالة ومقالاً آخر، فإن ما هو أوكد، هو أن مؤلفاته التي نشرت بعد وفاته أبانت عن اختلاف في مضمون المقالة ومضمون المؤلفات التي نشرت فيها بعد، وإذا كان قد طغى على الدارسين ميل الى قراءة المؤلفات المتأخرة انطلاقاً من المقالة. والاصرار على اعتبارها امتداداً لها، فإن العين الفاحصة تثبت العكس. وربما كان هذا سبباً من الأسباب التي جعلت فتغنشتين يكتشف من جديد ويرد له الاعتبار في بلد لم يحظَ فيه الفكر الوضعي المنطقي باهتمام، والقصد فرنسا التي عبّر مفكروها المعاصرون أنصار فكر الاختلاف على مظاهر هذا الفكر في مؤلفات فتغنشتين الأخيرة؛ ويتبين هذا بوضوح من خلال ما كتبه ويكتبه حالياً J. Bouveresse جاك بوفريس.

ولا يعني حديثنا عن ذرية فتغنشتين المنطقية هنا، أننا نعتبره ذرياً منطقياً ويقطع بذلك؛ فقد كان كذلك في مرحلة أولى، واذا صح الحديث عن قيمة ما لكتاب المقالة وللأفكار الواردة فيها، فإنها لا تعدو كونها مجرد قيمة تاريخية نظراً للنقد والمراجعة اللذين عرفتها في المؤلفات التي ظهرت، بعدها.

إن مقالة فتغنشتين ومؤلف رسّل في فلسفة الذرية المنطقية لا يكوّنان معاً ركني المذهب الذري المنطقي على العموم. لكن ثمة نقط اختلاف عديدة أهمها العناصر المكونة للعالم.

فبينما يرى راسّل أنها أربع، هي الجزيئات والصفات والعلاقات والوقائع، يذهب فتغنشتين إلى أنها الأشياء في ائتلافها وتشكلها. فتشكل الأشياء، يكوّن الوقائع الذريّة. غير أنه اذا كانت الأشياء بسائط ثابتة، فإن تشكلها وصور ائتلافها متغيرة.

ينقسم العالم الى وقائع، وكل واقعة تنقسم هي الأخرى الى وقائع ابسط وهكذا حتى تبلغ وقائع لا تتجزأ. لذا فإن الأشياء هي جوهر العالم. وهو هنا لا يحيد عن راسّل رغم الاختلاف الملاحظ بين تناول كل منها بالتحليل للوقائع الذرية. فالواقعة الذرية تعبر في نظر فتغنشتين عن الكيفية التي تترابط بها الأشياء وتتركب. لذا فإن طريقة ائتلافها، تمثل بنية الواقعة الذرية أو صورتها.

وقد قسّم فتغنشتين، الوقائع الذرية الى موجبة وسالبة كما فعل راسّل، معتبراً أن أساس التمييز بينهما هو الصورة المنطقية. فاذا كان للواقعة السالبة ما للواقعة الموجبة نفسها من عناصر مكونة، فإن وجود عنصر النفي في الأولى يجعل صورتها مختلفة عن الثانية. كما أن أداة النفي التي توجد بصورة الواقعة لا يقابلها شيء في الوجود الخارجي. وعليه، فإن التمييز بين الواقعتين تمييز صوري منطقي لاواقعي. ونجد فعلاً أن الضرورات المنطقية تقتضيه: ومنها ضرورة تحليل اللغة والبحث عن توافر إمكانية التحقق.

العالم في نظر فتغنشتين، وقائع، والواقعة تستند الى وقائع ذرية أخرى تتكون نتيجة تشكل الأشياء وارتباطها على نحو معين. واللغة بدورها قضايا، والقضية تستند الى قضايا ذرية أبسط تتكون من أسماء هي عبارة عن رموز بسيطة.

واذا كانت القضية تتركب من أسماء مترابطة فيما بينها على نحو معين، فإن كل اسم من تلك الأسماء، يقابل شيئاً من الأشياء الخارجية. لذا فإن الكيفية التي ترتبط بها الأشياء في الواقعة الذرية الخارجية، تنعكس على القضية التي اسماؤها ترتبط هي الأخرى ارتباطاً يناظر ترابط الأشياء. غير أن الاسم لا يدل، مع ذلك، ولا يكتسب معناه إلا في سياق القضية. مما يستبعد إمكانية تصور الأسماء منفردة تحصل على معانيها الذرية. وهو استبعاد مصدره أن القضية وإن كانت تتركب من أسماء لها مقابلات واقعية، إلا أنها، فضلاً عن ذلك، تضم علاقات غير ذات مقابلات واقعية، لكن معناها يأتي من ارتباط أسماء القضية أي يولده الكل.

إن القضية، في رأي فتغنشتين، رسم للواقعة أو للوجود الخارجي. وعليه، فإن الفكر موازٍ للواقع. وما دام الفكر يتم باللغة وعن طريقها، واللغة ارتباط بين كلمات، فإن فحص مبادىء الارتباط، التي هي المنطق، يكون كافياً للتحقق مما اذا كانت القضايا ذات معنى أو خالية منه. ومن هنا يصبح المنطق مرآة للعالم وصورة له. إنه يغدو قوام العالم الذي يعبر عنه الفكر بواسطة القضايا. المنطق ينبؤنا بالكيفية التي تترابط بها الأشياء بعضها مع بعض. فهو الجسر الرابط بين الفكر والعالم واللغة والواقع، قضاياه تصف بنية العالم الذي هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة.

وحتى العلم، يعتبره فتغنشتين مجموع القضايا الصادقة ما دامت تصف الوقائع وصفاً دقيقاً وكاملاً. واذا كان التحديد ينطبق على العلم الطبيعي من حيث إنه يصف الواقع ويصور

الوجود الخارجي، فإنه لا يصدق على العلوم الصورية (المنطق والرياضيات) التي لا تقول قضاياها شيئاً عن العالم، لأنها قضايا تحليلية تكرارية.

في المقالة يطغى على فتغنشتين ميل الى اعتبار علاقة القضية بالواقعة الذرية، علاقة رسمية أو تصويرية. فالقضية نموذج للوجود الخارجي ورسم له، لكنه رسم منطقي يصف العالم، أي تصوير فكري له.

ثمة إذن تناظر بين تركيب اللغة وتركيب الواقع. فهذا الأخير ينحلّ الى وقائع أولية، واللغة تنحلّ الى قضايا بسيطة. وكل قضية بسيطة تقابل في تركيبها وبنائها وكيفية ترابط عناصرها واقعة ذرية. ويعد ذلك التقابل أساساً لتكون القضية رسماً للواقعة، ولتكون ذات معنى. ونلاحظ أن المقالة تلح على أن العلاقة بين الصورة أو القضية والواقعة، علاقة تقابل وتناظر بحيث إن كيفية ارتباط عناصر القضية تخبر عن كيفية ارتباط عناصر الواقع الخارجي، مما يجعل محك ومعيار الحكم على القضية بالصدق أو الكذب، اخبارها بصدق أو كذب عن الواقعة.

إن الوقائع الذرية هي التي يمكن ملاحظتها وإدراكها باعتبار أنها هي التي يتوقف عليها صدق أو كذب القضية الأولية. ومحاولة معرفة ما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة، تقتضي مقارنتها بالوجود الخارجي، إذ اتفاقها أو عدم اتفاقها معه، هو أساس صدقها أو كذبها. ولا بد من وجود الوقائع حتى يكون للقضايا معنى ما دام تناظرها مع الوقائع هو ما يجعلها صادقة. فالقضايا لا تثبت شيئاً الا بقدر ما تكون رسماً وتصويراً له. وهذا هو جوهر «مبدأ التحقق» كما تصوّره فتغنشتين في المقالة.

مصادر ومراجع

— Russell, B., « Logical Atomism », « The Philosophy of logical Atomism », in *Logic and Knowledge*, G. Allen and Unwin, 1950.

— Wittgenstein, L., *Tractatus Logico. - Philosophicus*, Paris, 1961.

سالم يفوت

الرشدية (المذهب الرشدي)

Averroism
Averroïsme
Averroismus

تنسب الرشدية إلى أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد 520-595 هـ /1126-1198 م. وقد زخرت المؤلفات العربية وسواها بترجمة حياته والتحدث عن محنته ثم وفاته. (Renan, Ernest, *Averroès et l'Averroïsme,* 9ème, éd., Paris, Calman - Levy) كما ذخرت بتناول مؤلفاته؛ مثلاً: (جورج شحاته قنواتي، **مؤلفات ابن رشد**، إدارة الثقافة جامعة الدول العربية، 1978 م).

وابن رشد فيلسوف مسلم كان من كبار مفكري الأندلس العربية قدم عطاءاته في اللسن العربي وضمن البعد الإسلامي، وأحياناً خرجت بعض مؤلفاته في ثوب عبري أو لاتيني. وما يعنينا هنا نظريته في بنائها العربي والإسلامي. إن السمة الرئيسة التي اتصف بها مذهب ابن رشد هي سمة العقلانية والارتكان إلى العقل الإنساني في شقه الناطق وبنهجه المنطقي المستند على البرهان والنظر والحكمة. وينعقد مع هذه السمة توجهه العلمي المستند إلى التجربة الطبيعية والعضوية، فهو طبيب ومجرّب مما يملي على شخصيته توجهاً معيناً يسعى إلى السبب الواقع والعلة القائمة. كل ذلك عمل على وسم آرائه بنهج معين، وطبع معتقداته بطابع من العقل والربط والتعليل والتجريب، إضافة إلى تأثره بالأرسطوية النقية من غير شوائب المزج الذي أصابها على يد الشراح الإسكندرانيين ومن ثمَّ المشائية العربية.

إن الرشدية اتجهت اتجاهات عدة في عطاءاتها، ولعلّ أهمها الآتي:

ـ اتجاه الشرح والتعليق على كتب أرسطو طاليس، فلا عجب أن يكنّى ابن رشد بالشارح الكبير.

ـ اتجاه التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية والتعليق عليها. وأعني بالفلسفة الإسلامية التيار المشائي والتيار الكلامي.

ـ اتجاه المقابلة بين الحكمة والشريعة أو بين النص والعقل. وهنا كان ابن رشد بديئياً (بديء Original). وتتجلى بديئيته في تصديه لمسألة تأويل النص القرآني ودعم رأيه استناداً الى النصوص وشرحها وربط المسألة بالمنهج وبفئات الناس حسب درجة معارفهم. ورب معترض يقول إن هذه المحاولة كان قد سبقه إليها فيلون الإسكندري المتوفى 50 م. الذي عمل على تأويل الشريعة الموسوية تأويلاً عقلياً في محاولة للتقريب بين أسفار العهد القديم وبين معاني الفلسفة اليونانية. ثم نسج على هذا المنوال بعض آباء الكنيسة المسيحية أمثال: أوريجنس المتوفى 254 م. والقديس أوغسطينوس المتوفى 430 م. وسواهما.

ولم تخل المحاولات هذه عند العرب، فالكندي 185-256 هـ /801-871 م. يذهب إلى أن صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلا الجاهل. (**رسائل الكندي الفلسفية**، مصر، 1950، ص 244).

إلا أن هذا الاعتراض يظل شكلياً إذ ان الرشدية تتميّز عن سواها بتلك الخصوصية الإسلامية والتعمق في مسألة التفسير تعمقاً اجتهادياً له المنحى المميّز وفيه التوجه الجريء الحر، ولاسيما أنه قاضي قرطبة فهو يعرض للصلة بين الشريعة والحكمة لجهة الإباحة والحظر. فالنهج إسلامي. ثم يتطرق إلى مبدأ العقل وعمله في ميدان الآيات القرآنية فالتوجه إيماني، ومن ثمَّ لمبدأ العقل وفعاليته فالتوجه إنساني.

لكن مما لا ريب فيه أن الرشدية تأثرت بمحيطها ولاسيما أعمال المفكرين العرب السابقين في المشرق والمغرب خصوصاً ابن باجّة المتوفى 533 هـ/1138 م. وذلك فيما يتعلق بالدفاع عن حرية الفكر وحقه في التعمق في فهم النصوص المقدسة للكشف عن معناها المضمر وهو أمر من اختصاص العلماء دون غيرهم. (Avempace, *lettre d'Adieu,* P. 141). علماً بأن التمييز بين مستويات المعرفة الثلاثة: الحسية والعقلية المجردة والمستوى المشترك بين الحسي والعقلي جاء عند ابن باجّة واضحاً. (Zainaty, *La Morale D'Avempace, vrin, p.75)* نخرج من هذا باستنتاج مفاده: ان الرشدية تيار فلسفي متميّز في نظرته وأفكاره يشترك مع مشائية العرب في اعتماد الفكر اليوناني قاعدة انطلاق وينعطف في مجرى خاص اختص بأخذه أرسطو 384-322 ق.م. نقياً من الشوائب مشروحاً بالعربية منطبعاً بقالبها منسكباً بمعانيها الإسلامية. وهذا ما جعله يتناول المشكلات الخاصة بالنقل وفهم الشريعة والتصدي لمسألة الإنسان العاقل والعلة الطبيعية. ولهذا كانت للرشدية طابعها الإسلامي العقلي الجدير بالبحث. وقد حفلت أوروبا بالرشدية فيما بعد وتأثرت بها.

وإننا اخترنا السير في مخطط الكلام على عطاءات ابن رشد بحسب ما أشرنا إليه سابقاً إذ قسّمنا الرشدية إلى اتجاهات ثلاثة:

1 ـ الشرح والتعليق.
2 ـ التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية والردود.
3 ـ المقابلة بين الشريعة والحكمة.

أولاً ـ اتجاه الشرح والتعليق على كتب أرسطو:

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أيدي المفكرين المسلمين عبر الشراح والمترجمين. وقد شابها عبر الشراح الإسكندرانيين ما شابها من خلط وبعض التلفيق. وقام الكثير من العلماء العرب والغربيين في الآونة الأخيرة بدراسة كيفية هذا الوصول. إلا أن ذلك لا يبخس حق القدماء في تأريخ هذه العملية ولاسيما: ابن النديم في **الفهرست** والقفطي في **طبقات الحكماء** وابن أبي أصيبعة في **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**.

لقد تناول ابن رشد كتب أرسطو خالصة وافْتَنَّ بها أيما افتنان وشرحها وعلّق عليها في الميادين الأساسية الثلاث: المنطق، الطبيعيات، وما وراء الطبيعة.

وقيل إنه شرح لـِ أفلاطون 427/428 - 347 ق. م. لكن نص ذلك لم يوجد في العربية. ويصف لنا الأب Morataفهرساً قديماً للمخطوطات العربية الموجودة في الاسكوريال جاء فيه: أفلاطون في الثلاثة مقالات المنسوبة في سياسة المدينة بتلخيص أبي الوليد ابن رشد. ويقال إن المخطوط العبري واضح في بيان هذا التلخيص، لكن يبقى السؤال: هل عرف ابن رشد أفلاطون مباشرة؟ الارجح انه تعرف عليه من خلال نقل حنين ابن اسحق جوامع جالينوس الى العربية. وهذه الجوامع تضمنت الكتب العشرة **للجمهورية. فيكون ابن رشد قد لخصها إلى مقالات ثلاثة.**

استفاد ابن رشد في هذه المقالات من التعليم اليوناني في السياسة بأن قرّبه من الشريعة الإسلامية. وجعل خير الإنسان هو المقصد الاسمى من العلم السياسي. والإنسان لايستطيع أن يصل إلى خيره الأعلى إلا من حيث هو عضو في المجتمع السياسي. وهذه الاتجاهات تدل على وحدة حقيقية بين مفهوم الجمهورية الأفلاطونية وبين الأخلاق النيقوماخية الأرسطوية ومن ثمّ مفهوم الأمة السياسي عند المسلمين طفرة متقدمة على الاجتماع القبلي والبربري.

أما إذا عدنا إلى شروح ابن رشد على أرسطو فتجدر الإشارة إلى أن هذه الشروح اتسمت بثلاثة أنواع من المستويات:

- مستوى الشرح الكبير.
- مستوى الشرح الأوسط.
- مستوى الشرح الصغير.

ولم تنخرط عطاءاته مجتمعة في هذه المستويات الثلاثة أي لم يحرر لكل كتاب من كتب أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح. إذ يخصص لها تارةً نوعاً واحداً وتارةً نوعين وطوراً ثلاثة. والأرجح أن الرشدية انتهجت هذه الطريقة باقتباس من تفسير **القرآن الكريم**، لأن تفسيره ظهر في عدة مستويات. كما عمد المفسرون إلى التفريق بدقة بين ما هو خاص بالكلام المنصوص وبين ما هو خاص بالمفسر أو الشارح.

أما ميادين شروح أرسطو الثلاثة فسنعرضها كالآتي:

I ـ شرح ابن رشد لمنطق أرسطو:

قدم أبو الوليد تلخيصات لكتب المنطق التقليدية من **المقولات حتى الخطابة والشعر وألحق بها تلخيصاً لإيساغوجي** فورفوريوس. والمعلوم أن كتب المنطق تضم: المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة وألحق بها الخطابة والشعر، وقد لاقى المنطق منذ الكندي أهمية. فهو أولاً وآخراً آلة تستعمل لعصمة الذهن عن الذلل. وتميّز الحكم الصادق من الحكم الكاذب. وقد اتخذه بعض

الأصوليين وعلماء الكلام معياراً للتأويل واستخراج المجهول من المعلوم المنصوص.

والمعلوم أن أرسطو ترك كتبه المنطقية ونصوصه من غير تبويب ومن دون تقسيم، فقام شراحه من بعده يقسّمون هذه النصوص كلّ بحسب ما يراه ملائماً. وسار ابن رشد هذا المسار. فهو مثلاً يقسم كتاب **المقولات** إلى ثلاثة أجزاء عامة يضمّن كل جزء أقساماً وفصولاً. وهذه الأجزاء هي:

الأول: وضمّنه أحوال ما للموجودات من جهة دلالات الالفاظ عليها.

الثاني: المقولات العشر نفسها.

الثالث: لواحق المقولات العامة وأعراضها المشتركة.

(بويج، **تلخيص كتاب المقولات**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1932. جهامي، جيرار، **تلخيص منطق ابن رشد**، الجامعة اللبنانية،**المقولات**،12، ص 3 - 5). ولعل هذه الأجزاء غير مبتكرة فقد وردت عند الفارابي 257-339 870-950 م. المعلم الثاني قبل ذلك. (العجم، رفيق، **المنطق عند الفارابي**، ج 1، دار المشرق، بيروت، 1985، ص 34 وص 89). والتقسيم على هذا المنوال ينساق على الكتب الباقية. وابن رشد في هذا يتبع النمط التالي: طرح التمهيدات والأوليات ثم الانتقال إلى جوهر الموضوع فتناول المتفرعات واللواحق. وبهذا يتم الانتقال من الكل إلى الجزء على عادة المناطقة ومن العام المنصوص إلى الخاص المتفرع على عادة أصوليي الفقه الإسلامي.

ووحدة المنهج عند ابن رشد تتجلى في اتباعه هذه الطريقة في كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة** ولا سيما في **التفسير الأكبر**. أما في **التلخيص** فيختلف الأمر.

وإن دقة أبي الوليد في التعبير عن المعاني المنطقية كانت جليّة. فهو مثلاً يستعمل لفظ «الرباط» الذي يربط المحمول بالموضوع (جهامي، تلخيص **منطق ابن رشد**، ج 1، ص 88). ويعترف في بحثه للقضايا بعدم وجود هذه الرابطة في اللسان العربي. لقد استعمل العرب كلمة «هو» و«كان» و«الموجود»، ليعبروا حيناً عن حلول المحمول في الموضوع، وحيناً على نسبة إلى فئة، وحيناً على تلازم محمول بمحمول آخر. وعندما يتطرق ابن رشد إلى هذه المسائل يقول: «أقرب الألفاظ شبهاً بها في لسان العرب هو ما يدل عليه لفظ هو في مثل قولنا: زيد هو حيوان أو موجود في مثل قولنا: زيد موجود حيواناً». (**المرجع نفسه، العبارة**، ص 88).

وقد أحصى الفارابي 878-950 م. في كتاب **الحروف** معاني لفظ الموجود وأماكن دلالته فتبين له أن لفظتي الصادق والموجود مترادفتان. ثم إن ابن رشد اعتبر في **التهافت** أن الصادق «ليس سوى المعنى الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس» (**تهافت التهافت**، دار المعارف، 1964، ص 188) وهكذا ينجلي الفرق بين الرابطة اليونانية وبين استخدامها بالعربية، إذ لها البعد المحدّد لعلاقة الموضوع بالمحمول يونانياً، بينما هي في بعض أبعاد ابن رشد تشكل علاقة أحكام بين العقل والواقع الآني، كما تبلور في سبر أغوار مفهوم الصادق وارتباطه بالموجود. وهنا يظهر لنا الطابع التجريبي الخفي من جهة والاتجاه الإسمي في تركيب القضية المنطقية عربياً على الرغم من الالتزام الكامل بتركيبات أرسطو، لكن البنية الذاتية للرشدية أوضحت معالمها كما بيّنا. فلفظ الموجود جاء عند النَقَلة وعبّر عن أبعاد لغوية تعني فيما تعنيه فعل وَجَدَ، بمدلول وجد مطلوبه ﴿ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فآستغفروا اللّه وآستغفر لهم الرسول لوَجَدوا اللّه تواباً رحيماً﴾ (النساء، 64) والواجد الغني الذي لا يفتقر إلى غيره، ووجد وجداً بمعنى أحب حباً، وبمعنى حزن أيضاً. (ابن منظور، **لسان العرب**، حرف د).

ورأى ابن رشد أن الموجود يقال على أنحاء: أحدها على كل واحد من المقولات العشر، وهو من أنواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه في خارج الذهن. ويقال على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس. (ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، 1952، ص 80).

إن ابن رشد أحس بغربة أبعاد معاني المنطق عن العربية فعبّر بها ما شاء له مما ترك أثره في الشروح، ولاقى من جهة بعض الإحراج فاستعان بمفاهيم ونصوص ما وراء الطبيعة ليبلور المعنى ويبقى أميناً على أبعاد أرسطو ونظرته الفلسفية المرتبطة بشكل غير مباشر بمنطقه.

كما وان ابن رشد اتبع انتقائية في شرحه منطق أرسطو على الرغم من أمانته لنصوصه. وتتجلى هذه الانتقائية بارزة في تفاصيل الشروح التي حملت آراء شراح أرسطو منذ القدم إضافة إلى الترجمات، فلا بد من رؤية الشراح من خلال نص الشارح الأكبر. ومن خلاله يعثر القارىء العربي على أهم ما أضيف الى منطق المعلم الأول. وقد ساعد ذلك على الإحاطة بالمنطق الأرسطوي.

وإن استفادة ابن رشد من كل ذلك جعلته يجمع مبادىء المنطق ويوحد نتائجه. فهو عندما كان ينتهي من تفصيل أشكال القياس وضروبها، مثلاً كان يختتم بحثه ذاكراً الشروط الضرورية للتمييز بين الضروب الصالحة وتلك غير الصالحة

أي غير المنتجة. يقول في نهاية بحثه في الشكل الأول: «فقد تبين المنتج في هذا الشكل من غير المنتج، وإن المنتج منها أربعة فقط وهو الذي يكون من موجبتين كليتين، ومن موجبة كلية كبرى وموجبة جزئية صغرى، ومن كلية سالبة كبرى وجزئية موجبة صغرى، ومن كلية سالبة كبرى وكلية موجبة صغرى». (**تلخيص منطق أرسطو، كتاب القياس**، ص 158). وهكذا فعل ابن رشد أيضاً في تحديده الانتاج في المقاييس ذوات الجهة.

ثم إن ابن رشد حاول الخروج من دوامة الالتباس بين اللفظ ومدلوله اللغوي، وذلك باستعمال الرموز عوضاً عن المواد أو الحدود في الأقيسة، قال: «إن التمثيل بالحروف هو أحرى لئلا يظن بما يبيّن من ذلك أنه إنما لزم من قبل المادة، أعني من قبل مادة المثال الموضوع فيه لا من قبل الأمر في نفسه. مثل أن نضع بدل أ حيواناً وبدل ب حجراً». (**المرجع نفسه**، ص 145).

وكان ابن رشد يؤكد آلية المنطق. ولو قدر له أن يسير بأبعاد هذا المنحى لتبدل على يديه مفهوم المنطق إلى نوع من العلوم الرياضية التي تعمل وفق المنطق الرياضي كما ظهر حديثاً. علماً بأن هذه المحاولة لها ارهاصاتها عند الفارابي السابق عليه.

وقد اهتم ابن رشد بالقياس الشرطي ورد أسسه إلى الحملي جاعلاً قاعدة الأشياء ما جاء عند أرسطو، لكنه في تعابيره استعمل علاقة الانفصال والاتصال والتلازم وحروف الشرط والتعاند الخ. . . وهي تشير إلى تأثره بمصطلحات الفارابي ثم ابن سينا 370 - 428 هـ/980 - 1037 م. وعلى الأخص بـ الغزالي 1058 - 1111 م. الذي استخدم التلازم والتعاند ليعبّر عن الشرطي المتصل والشرطي المنفصل وهذه المصطلحات لها أبعادها العربية والإسلامية.

وقبل أن نقفل الكلام على المنطق نخلص إلى جملة نتائج كما يلي:

- بقيت شروح ابن رشد على المنطق مشتّتة في طيات الشروح ولم تجمع في نظرية محدّدة.
- لم يتحرر من تركيب القضايا والأقيسة من الأبعاد الماورائية على الرغم من جهوده.
- لم يستطع الانفكاك في شروحه وتعابيره من بنية العربية لغة والإسلام معنى.
- لم يضف جديداً على نظرية القياس والبرهان الأرسطوية.
- لم يبدل من طبيعة السور في القضية بل تركها ضمن الكلي والجزئي ولم يهتم بالمهمل والعام والخاص في أبعادها الفقهية.
- برزت لديه اتجاهات تجريبية وصورية لم تكتمل وتبلغ مرحلة النضج الكامل.
- إن ابن رشد الشارح الكبير مثل سائر مفكري الإسلام فهم أرسطو فهماً دقيقاً وشرحه بوضوح وبالتالي تمَّ نقله إلى الغرب اللاتيني مبسطاً. حتى بات بعض دارسي المنطق يقرأون التلخيص دون الرجوع إلى نص أرسطو عينه.
- استطاع ابن رشد في دقته أن يبرز نصوص أرسطو نقية ويميزها من آراء شرّاحه بمثل ما استطاع تقديم واستيعاب نصوص وآراء الشراح وعرضها فخرج بخواتم للكلم اجتمع فيه الرأي المنطقي مسبوراً ومجموعاً كلاً واحداً في أورغانون تمت صيانته من الضياع بحيث شكّل صمام أمان للفكر وصرحاً يعصم عن الذلل.

II- شرح ابن رشد على الطبيعيات:

شملت الطبيعيات العالم والنفس الإنسانية. وقد ترك لنا ابن رشد مصنفات في بضعة موضوعات منها: السماع الطبيعي والسماء والعالم والكون والفساد والآثار العلوية والحس والمحسوس والنفس ومسائل أخرى.

جاء منها الشرح والتلخيص ومنها الرسائل بصفة الجوامع. وقد طبعت الجوامع في الهند 1947م. تحت عنوان **رسائل ابن رشد** (ماجد فخري، **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 13).

والنظرة العامة التي تستمد من هذه الأبحاث تدور حول كيفية تركيب الموجودات. وكان ابن رشد في فكرته يسير على مسار أرسطو جاعلاً الموجودات تستند على عنصرين جوهريين هما: المادة والصورة، والمادة بتعريفه: «الموضوع الأقصى لجميع الكائنات الفاسدات، ليس فيه شيء من الفعل أصلاً ولا له صورة تخصه» (**جوامع السماع الطبيعي**، ص 10). فالمادة بهذا المعنى مبدأ هيولاني لا وجود له بذاته بل بالصور التي تتعاقب عليه. ومن خصائص هذه المادة كونها غير متكوّنة وليست فاسدة. إذ يستحيل ان تكون مادة لهذه المادة تتكون عنها أو تفسد ويؤول مآلها إليها؛ وذلك نظراً لاستحالة تسلسل المواد إلى اللانهاية. ومن هذه المادة تحدث الموجودات الأولى أو الإسطقسات الأربعة: النار والماء والهواء والتراب. ثم يتّصف بكل منها إحدى الطبائع الأربع: الحار والبارد والرطب واليابس. ويسند إليها إحدى الحركات الطبيعية الأُول. وهي من فوق إلى تحت ومن تحت إلى فوق وهما حيّزان مطلوبان في هذه العناصر. (**جوامع السماء والعالم**، ص 13).

وتحدث الأجسام المركبة عن الأجسام البسيطة. والتركيب ينتج من فعل الكيفيات الأولى المضادة وهي الكيفيات الأربع السابقة الذكر. فالثقل والخفة، والصلابة واللين، والتخلخل والكثافة، واللطافة والغلظ، والقحل واللزوجة، والخشونة والملاسة هي الكيفيات المنتجة. (**الكون والفساد**، ص 16). وهذه الكيفيات التي تدرك بالحس منها ما هو فاعل ومنها ما هو منفعل. والفاعل كالحرارة والبرودة. إذ الحرارة تجمع الأشياء المتجانسة والبرودة تجمع المتجانس وغير المتجانس من الأجسام. أما المنفعل فكالرطوبة واليبوسة. إذ الرطوبة سهلة الانحصار من غيرها، عسيرة الانحصار من ذاتها. واليبوسة على نقيض ذلك أي عكس الرطوبة. وترد جميع الكيفيات إلى هذه الأضداد الأربعة.

يبقى السؤال كيف تحدث المركبات عن الأجسام البسيطة؟ والجواب واحد عند ابن رشد وأرسطو معاً، إنه الاختلاط. فالاختلاف بينها يكون تبعاً لمقاديرالإسطقسات التي تدخل في تركيب الأجسام.

ومن ثمَّ يرى ابن رشد أن الفصول الخاصة بكل من هذه المركبات تنشأ عن هذا الاختلاف في تركيب المقادير. وهنا نوع من الاستعارة المنطقية لبلورة المعرفة التي تخص تركيبات العالم الطبيعي. وبناءً عليه تختلف الأجسام من حيث المقدار أو الكم الذي يوجد في كل منها (**الكون والفساد**، ص 22). فيتجلى الكون في غلبة القوى الفاعلة من حرارة وبرودة على القوى المنفعلة من رطوبة ويبوسة. بينما الفساد يحصل عند غلبة القوى المنفعلة على الفاعلة. ويجري هذا المبدأ على الأجسام الآلية التي لا تخضع للاختلاط بقدر خضوعها لاكتساب الصور الخاصة التي تميّزها عن مثيلاتها من الأجسام الآلية، بحيث إذا انتفت عنها هذه الصور الخاصة فسدت طبيعتها الآلية.

والمركبات الآلية هي أجزاء النبات والحيوان، وهي آخر مرتبة في موجودات عالم الكون والفساد. يلي هذا العالم عالم الأجرام السماوية غير المركبة التي تشبه الموجودات الفاسدة من بعض الوجوه. وهي تتألف من عنصر أزلي هو العنصر الخامس أو الأثير مثلما يسميه أرسطو والقدماء. وهي تخضع للحركة المكانية أو النقلة، وتختلف عن المركبات السابقة من حيث بساطتها واستمرار حركتها الدورية الأزلية وديمومتها، إذ لا يطرأ عليها الفساد. لذا كانت نسبتها إلى الموجودات الكائنة الفاسدة الواقعة تحت فلك القمر نسبة الأسباب أو المبادىء إلى ما هي أسباب ومبادىء له.

وهذا المسار ينقلنا مباشرة إلى مبادىء الأسباب العامة وهو مبحث متعلق بما بعد الطبيعة.

وإذا ما أعدنا النظر إلى ما رسمه ابن رشد في تركيب الطبيعة لعثرنا على تماثله مع أرسطو وأمانته للمعلم الأول، ولاسيما فيما يتعلق بدور الصورة أيضاً، علماً بأن العرض السابق يظهر لنا دور المادة والصورة أسباباً خاصة في الموجود الذي يحدث عنهما ويفسد إليهما ـ أي المادة والصورة ـ كما وأن المادة الأولى هي السبب الأقصى للتحريك والفعل. وإلى جانب هذه الأسباب هناك الصورة والغاية «لأن الغاية الأولى في الكون هي الصورة». (**السماع الطبيعي**، ص 17). وكأن الطبيعة هنا أشبه بالصناعة بحيث يعمل الإنسان من أجل الصورة. إذ لو كانت الصورة من أجل المادة لبطل الفاعل وحلّ مبدأ الصدفة في الأمور الطبيعية وهذا محال.

وهنا تتجلى براعة شروح ابن رشد وتبيان البناء الأرسطوي المعرفي القائم على مبدأ الصورة والفكر أصلاً ومحركاً للوجود، إذ تنتفي صبغة الاتجاه المادي أو الطبيعي في عمق الخلفية الأرسطوية أوالرشدية فيما بعد، من غير انتفاء الأسباب المادية في ميدان العمل وليس في ميدان الفعل والخلق.

ولنعرج أخيراً على رأي ابن رشد في علاقة الاسطقسات بالجرم السماوي. لنجد أن علاقتها بمثابة الهيولى من الصورة، أي أنها استعداد أو قابلية لتلقي صور المركبات تحت تأثير حركة الأجرام السماوية. فينشأ مثلاً عن حركة الشمس في فلكها المائل كون وفساد أكثر الموجودات تبعاً للفصول الأربعة. وينشأ عنها ثانياً حركة القمر وسائر الكواكب. (**الكون والفساد**، ص 29).

وتنتهي سائر الحركات في الكون في عالمي الأرض والأجرام السماوية إلى محرك أقصى هو الفلك المحيط أو (السماء الأولى) الذي يتحرك من تلقائه حركة «دورية» أزلية لا يلحقها الكون والفساد. ودليل ابن رشد مستمد من أرسطو ومفاده: إنه لما ثبت أن لكل متحرك محركاً لزم أن تنتهي سلسلة المتحركات إلى متحرك أول يتحرك من ذاته لا من شيء خارج عنه. (**السماع الطبيعي**، ص 98). كل ذلك حتى لا تتسلسل المحركات إلى ما لا نهاية.

وختاماً، فإن التصورات عند أرسطو وابن رشد عبارة عن صور. إلا أن هناك صوراً تقع خارج الفكر. وتنشأ عن هذه العلاقة الرئيسية بين الصور قوانين العالم الثابتة. وخارج الفكر تقوم تراتبية الصور وتنشىء الكون. أما صورة العالم المنتظم المتناغم فتنشأ عن العلم الذي في الفكر، وهي الصورة الأمينة

للكون. وهنا يمكن العودة إلى الربط بين مفهوم الموجود ومفهوم الصدق الذي تحدثنا عنه في الأبعاد المنطقية، إذ الموجود صورة صادقة بحيث تتطابق الصورة الفكرية مع الواقع الموضوعي.

في مبحث النفس الرشدي

يمهد ابن رشد للبحث في طبيعة النفس بعرض أهم النتائج التي ذكرها في العالم الطبيعي. ولاسيما في كون الأجسَاد الفاسدة المركبة من هيولى وصورة. ثم يتحدث عن تركيب لأجسام العضوية غير المتشابهة الأجزاء من الأجسام المتشابهة الأجزاء. كأعضاء الحيوان على سبيل الطبخ الناجم عن الحرارة الغريزية، وفي النبات على سبيل المقايسة. وتكتسب هذه الموجودات شكلها: من الحرارة الموجودة في البذر والمني، في النبات والحيوان المتناسل، ومن الأجرام السماوية في النبات والحيوان غير المتناسل (**تلخيص كتاب النفس**، مصر، 1950، ص 3 و4).

ثم توجد القوة الغاذية في النبات والحيوان. والقوة الغاذية عند ابن رشد في عداد القوى الفاعلة، إنها تحرك ما هو غذاء بالقوة وتخرجه إلى الفعل، أي تجعله غذاء بالفعل وآلة ذلك الحرارة الغريزية التي تفعل على سبيل المزاج. وهذه القوة توجد من أجل بقاء النبات والحيوان أو من أجل الحفظ. (**المرجع نفسه**، ص 16).

وتلي هذه القوة، القوة النامية وغايتها النمو، وليس الحفظ والبقاء، ثم القوة المولدة. وفعل التوليد لا يستكمل إلا بمحرك من خارج وهو الجرم السماوي عند أرسطو والعقل الفعال عند ابن سينا.

تلي القوة الغاذية القوة الحساسة في النفس ويشير ابن رشد إلى أنها قوة منفعلة وليست فاعلة كالقوة الغاذية. ونسبة الحساسة إلى الغاذية كنسبة الصورة إلى موضوعها، وهي لا توجد إلا في الحيوان. ثم إن وجود المحسوسات في هذه القوة أشرف من وجودها في الهيولى. فهي توجد في القوة الحساسة مجردة عن الهيولى على وجه شخصي أو جزئي لا كلي. فهنا أولى مراتب التجريد التي تعرض للصور الهيولانية. إنها «القوة التي من شأنها أن تستكمل بمعاني الأمور المحسوسة: أعني الحسية من جهة ما هي معان شخصية» (**كتاب النفس**، ص 24). وهذه القوة لا توجد مفارقة وهي تحتاج إلى أعضاء، إذ لا يتم فعلها إلا بأعضاء الحواس الخمسة. وأولى هذه الأعضاء اللمس الموجود في الإسفنج البحري ويليه الذوق الذي هو شبيه باللمس ثم الشم وبعدها السمع والبصر. يتناول عقب ذلك ابن رشد كل حاسة من هذ الحواس فيرى أن البصر والسمع والشم كل منها قوة تقبل معاني محسوساتها مجردة عن هيولاها، لكنها لا تماس موضوعها أو محسوسها فتحتاج إلى متوسط يصل بينها وبين هذا المحسوس ألا وهو الهواء وأحياناً الماء. إن هذا الوصف وصف أرسطوي تماماً. أما الذوق واللمس فتقوم فيهما مماسة حيث يعرض ابن رشد لآراء ابن باجّة وثامسطيوس وجالينوس ويختار منها على عادة الطبيب المجرب. (**المرجع نفسه**، ص 36 - 45) وعلى عادة أرسطو قسّم ابن رشد المحسوسات إلى خاصة ومشتركة: ـ الخاصة، هي التي أتينا على ذكرها، والمشتركة هي التي تكون بين حاستين أو أكثر كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار. ويلي ذلك حس باطن هو القوة المتخيلة التي تباين قوة الحس، على عكس رأي الماديين وديمقريطس حوالى 460 - 370ق. م. وامبادوقليس 483 - 423ق. م. وأصحابه والأخير اعتقدها قوة ظن، وأفلاطون وشيعته، الذي جعلها مركبة من الظن والحس.

إن التخيل يدرك المحسوسات بعد غيبتها ويمكن عبر ذلك تركيب أشياء لم نحسها أصلاً. ومحرك هذه القوة الآثار الباقية في الحس المشترك ولها سمة الفعل عندما تركب الأشياء في المخيلة بحيث لا تقتصر على الانفعال. وكل هذا الشرح لم يضف على أرسطو شيئاً.

ينتقل ابن رشد إلى القوة النزوعية ذات الصلة بالقوة المتخيلة وجميع هذه القوى ضمن قوة الحس. إن النزوع قوة ينزع بها الحيوان إلى النافع وينفر من الضار. فإذا كان النزوع إلى الملذ هو المطلوب دعي شوقاً وإذا كان إلى الانتقام دعي غضباً وإذا كان روية وفكرة سمّي اختياراً وإرادة. والقوة النزوعية لا توجد إلا مع التخيل. والخيال في نهاية الأمر مبدأ الحركة المباشرة عند الحيوان أما العقل فهو مبدأ هذه الحركة عند الإنسان، وموضوع العقل النفس الناطقة.

إن النفس الناطقة عند ابن رشد تعمل على إدراك المعاني إدراكاً كلياً خلافاً للحس والخيال اللذين يدركان المعاني إدراكاً جزئياً، من حيث أن المعاني متصلة بالهيولى. وإدراك النفس الناطقة هذه المعاني مجردة عن الهيولى يتم بفعلين: إما أن تركب تلك المعاني بعضها إلى بعض وهذا يعرف بالتصور، أو تحكم ببعضها على بعض وهذا يعرف بالتصديق. وهذه القوة جُعلت للإنسان من أجل وجوده على الوجه الأفضل، إذ هي أساس الصنائع العملية والعلوم النظرية، إذن هناك عقل عملي وعقل نظري.

إن القوة العملية تدرك معقولات تحصل فيها بالتجربة، ويصيب الحيوان شيئاً منها بالطبع مثل التسديس لدى النحل والحياكة لدى العنكبوت. وبواسطة هذه القوة يدرك الإنسان صور الأفعال الإرادية ومايتصل بها من فضائل كالشجاعة والمحبة والصداقة الخ . . . .

أما القوة النظرية فإنها تدرك الكليات أو المعقولات. لكن السؤال المهم هو هل هذه المعقولات بالقوة أم بالفعل؟ هل القوة أولاً والفعل ثانياً؟ يرى ابن رشد أنه يجب أن ننظر في ماهية اتصالها بنا. فإذا كان هذا الاتصال شبيهاً باتصال المفارقات كاتصال العقل الفعال بالموجودات الحادثة كان حصولها لنا مستقلاً عن مراحل العمر التي يجتازها الإنسان، وعن علاقتها بقوى النفس.

إن المعقولات المدركة بالنفس الناطقة هي صور متميزة عن تلك الحادثة في التخيل والنزوع وما دونها من قوى وأهم مميزاتها ما يلي:

- إن المعقول منها والموجود سيّان.
- إن العقل هو المعقول بعينه، بحيث يمكن أن يتطابق العقل الفرد مع العقول أو العقل الذي خارج الفرد.
- إدراك المعقولات لا يتم على سبيل الانفعال كسائر قوى النفس.
- العقل يقوى مع تقدم الإنسان بينما تضعف سائر قوى النفس الأخرى. (**المرجع نفسه**، ص 76-77).

ويرى ابن رشد أن هذه المعقولات مهما بلغت من مراتب التجريد فإن لها صلة ما بالهيولى، «فالكلي إنما الوجود له من حيث هو كلي بما هو جزئي». أي من حيث يوجد في الجزئي - وهذه نظرة منطقية تستند إلى وجود الصفة كمفهوم في الجوهر المشخص ضمن التصور المفهومي **Compréhension**.

فوجب برأي ابن رشد أن يستند إدراكنا للمعقولات إلى الصور المتخيلة لأفرادها ومن خلال هذه الصور إلى الصور المحسوسة التي تستمد منها.

إن أمانة ابن رشد لأرسطو جعلته يخلص إلى نتيجة عدم مفارقة المعقولات للمادة، بخلاف رأي ثامسطيوس والفارابي المتأثرين بأفلاطون، بحيث يسند الوجود إليها من خلال صلتها بالمادة. فإذا وجدت المعقولات في الهيولى كان موضوعها الموجود الجزئي. على أن الصور الهيولانية في جوهرها معقولة والصور غير الهيولانية في جوهر عقلي بحيث تكون الكليات غير هيولانية.

ولا بد من الإشارة إلى تباين بسيط بين ابن رشد وأرسطو في مسألة العقل الهيولاني إذ يعتبر الشارح الكبير العقل الهيولاني شيئاً ما بالفعل من جراء نسبة الصور الخيالية إليه فتكون موضوعاً له. أما عند أرسطو فهو جوهر بالقوة لجميع المعقولات وليس هو في نفسه شيئاً من الأشياء لأنه لا يعقل جميع الأشياء. (**المرجع نفسه**، ص 86).

ثم كيف يخرج العقل الذي بالقوة إلى الفعل فتغدو الصور التي في الخيال وفي العقل الهيولاني مجردة؟ إن ابن رشد يرى أن هذا شأن العقل الفعّال. بحيث «يصيِّر المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل». (مقالة «هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعّال»، ص 121). وينشأ عن هذا مرتبة العقل بالملكة وهو ضرب من القوة المتوسطة بين القوة المحض والفعل المحض. وعندما يعقل العقل بالملكة ذاته يبلغ مرتبة العقل المستفاد. إن أسمى مراتب الكمال الإنساني مرتبة الإتصال، إنها كمال فوق طبيعي، إن العقل المستفاد كمال إلهي ينجم عن إضافة ما. (**كتاب النفس**، ص 95).

وباختصار إن للعقل الفعّال فعلين: أحدهما من حيث هو مفارق للمادة ويعقل ذاته. والآخر من حيث نسبته إلى العقل الهيولاني، بحيث يصيِّر المعقولات التي فيه من القوة إلى الفعل.

إن المشائية الإسلامية اعتبرت العقل الفعال جوهراً يقع على حدود عالم الكون والفساد ويحرك الأجرام السماوية. واختلف ابن رشد عن ذلك فهو يعتبر هذا العقل مفارقاً من حيث ماهيته لكنه صورة العقل الهيولاني من حيث فعله وأن صلته بالنفس البشرية واضحة.

ويبقى التساؤل المهم الذي طرحه أرسطو وابن رشد، هل يمكن للعقل أن يفارق الجسم جملة أم لا، وهو ما يعرف باسم مسألة المعاد وموقف ابن رشد مضطرب في هذه المسألة ففي **التهافت وفي الكشف عن مناهج الأدلة** يعلن أن بقاء النفس اتفقت على وجوده الشرائع وأقرته الحكمة. أما الاختلاف فيقع في صفة المعاد لا وجوده. أي هل المعاد جسماني أم روحاني. علماً بأن الشريعة اعتمدت التمثيل بالمحسوسات لأنه أشد تفهيماً للجمهور. ثم إن الأخذ بما نصّت عليه الشرائع من أمر المعاد وأمور أخرى،متصل بالفضائل العملية والخلقية. لذا لا بد من التسليم بحقيقة هذه العقائد. وهذا التسليم هو نوع من الاتجاه العملي البراغماتي، وذلك أن رفع هذه العقائد يؤدي إلى رفع الفضائل الخلقية، فهي ضرورات عملية لسيادة الفضيلة والأخلاق. وتثار مشكلة أشد وهي إنكار معظم الحكماء والفلاسفة لمسألة المعاد الجسماني.

إن ابن رشد ينتحل الأعذار لهم من غير أن يصرّح في كتبه بتسليمه بنوع هذا المعاد.

ثم إن أرسطو أنكر الخلود الفردي وتردّد في إثبات خلود النفس بجملتها بل صرح بإثبات خلود العقل أحد أجزاء النفس. فكيف يتجاوز الشارح الكبير قول المعلم الأول «الذي كمل به الحق»، كما قال. لقد كان قريباً من أرسطو ورسم خلود النفس بشيء من التشابه مع الحكيم الأول معتبراً أن هناك جزءاً واحداً قابلاً للمفارقة والخلود. فالعقل الهيولاني أزلي أما الصور الخيالية التي هي «بجهة ما موضوع وبجهة ما محرك لهذه المعقولات» فهي كائنة فاسدة. (**كتاب النفس**، ص 86- 87). وفعل العقل بالملكة فاسد أما هو بذاته فخالد. بينما العقل الفعال وحده بفعله وذاته أزلي ومفارق ضرورة لأن الكون والفساد لا يتطرقان إلى الموجودات المفارقة للهيولى أصلاً. وبالتالي يمكن اعتبار القوى النفسية الغاذية والحاسة والنزوعية والمتخيلة خاضعة لمبدأ الكون والفساد.

ويمكن أن نوجز القول في مفهوم ابن رشد النفساني بالآتي:

- النفس واحدة بالموضوع مثلما قال أرسطو متعدّدة بالقوى.
- إن النفس النباتية والحيوانية فانية والباقي هو النفس الناطقة بحيث تكون المفارقة من باب ما يكون اتصاله بالهيولى اتصالاً عرضياً.
- إن المعقولات تخضع لمبدأ القوة والفعل بحيث يخرج ما هو بالفعل ما هو بالقوة من القوة إلى الفعل ومن المحسوس إلى المجرد.
- إن الأزلي من النفس هو العقل العاقل للمجردات والمعاد صحيح في الحكمة من هذه الوجهة، ومسلّم به شرعاً صيانة للأخلاق والفضيلة، وما التمثيل بالمحسوسات والمعاد الجسماني إلا على سبيل تفهيم العامة والجمهور.

III ـ شرح ابن رشد لما وراء الطبيعة:

برزت آراء ابن رشد في مصنفين هما: **التلخيص و التفسير الكبير**. قدم عثمان أمين لـ **التلخيص** ونُشِرَ بالقاهرة 1950 م. وحقّق **التفسير الكبير** الأب بويج ونشر في بيروت بين 1938- 1955. إن الشارح الكبير يتعرض في أبحاث **ما بعد الطبيعة** لمسائل جمة يأتي في مقدمتها البحث في الحق المطلق والمبدأ الأول والجواهر المفارقة بمثل ما يبحث في مسائل القوة والفعل والذات والعرض وجواهر الأشياء وكيفياتها وله تعاريف في المصطلحات على جانب من الدقة وتحديد الدلالات وتصوير المفاهيم. وهو يربط بين أبحاثه في الموجودات الطبيعية وحركاتها وبين فعل المبادىء المحركة الأولى أو العقول المفارقة. وأرسطو كان قد أوجز القول في المحركات الأُول وطبيعتها وكيفية تحريكها الأجرام السماوية. ثم إن ابن رشد يربط بين نظرته النفسية وبين طبيعة هذه المحركات معتمداً مبدأ الوجودين المحسوس والمعقول المجرد. فيعتبر أن المحركات صوراً «الوجود لها من حيث أنها ليست في هيولى». مما يلزم أن تكون عقولاً مفارقة (**تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص 140).

وهذه المفارقات تحرك موضوعها أي الأجرام السماوية على سبيل التصور العقلي الذي يتولد عنه الشوق إلى المحرك، أي العشق. فكأن تحريك هذه المبادىء التي تحركها أشبه بتحريك المعشوق للعاشق، وهو التحريك الغائي. علماً بأن الأجرام السماوية أزلية. وتتسلسل صلة هذه المفارقات بما دونها وصولاً إلى الموجودات الكائنة الفاسدة على نحو من صلة الكامل بما دونه. فالكامل يفيد ما دونه من كماله وما دونه يفيد ما دونه وهكذا. فالمفارقات أو العقول المفارقة تحرك الأجرام السماوية حركة غائية «وتعطيها صورها التي هي بها ما هي». فكانت إذن فاعلة لها، والفعل إعطاء الشيء جوهره أي صورته. والعقول المفارقة لا تقوم من أجل موضوعاتها وموجوداتها بل إن الموجودات تكون من أجلها، إذ هذه العقول لا تكتسب من موجوداتها شيئاً بل موجوداتها تكتسب بها وجودها. فهي كاملة لا تفتقر إلى شيء. وليست هذه المبادىء المفارقة من جنس واحد إذ هي ليست في رتبة واحدة، إن بعضها متقدم على بعض في الشأن، وبعضها معلول عن بعض. والمتقدم على سائرها هو العلة القصوى لها والسبب في وجود جميعها (**تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص 144).

وكان ابن رشد شاملاً في أبحاثه، يتطرق إلى آراء الفلاسفة ومفكري الإسلام على السواء فيدحض آراءهم ويفندها عارضاً الرأي الذي يراه صواباً، يقول مثلاً: يجب «أن يفهم أن الطبيعة إذا كانت تفعل فعلاً في غاية النظام من غير أن تكون عاقلة إنها ملهمة من قوى فاعلة هي أشرف منها وهي المسماة عقولاً. وهذه النسب والقوى الحادثة في الإسطقسات عن حركات الشمس وسائر الكواكب هي التي ظن بها أفلاطون أنها الصور، ... والذي يعتمده أرسطو في أن الفاعل ليس يخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شيء من لا شيء. ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلا بالعرض، أعني من قبل كون المركب وفساده.... ولما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا أن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والابداع من لا شيء ولم يعاينوا فيها ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً

بهذه الصفة قالوا: إن ها هنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها، هو المباشر لها من غير وسيط. وإن فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آنٍ واحد بأفعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها، فحددوا أن تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يشبع». (تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1504-1505).

إن التطرق لهذه المسألة وجعل الوسائط من الصور أو العقول أسباباً متوسطة بين الموجودات والخالق لهو من أشد المسائل حجاجاً في تاريخ الفكر الإسلامي. لقد لعبت هذه المعضلة دوراً أساسياً على صعيدي المعرفة والمنهج في ميدان تفكير المسلمين وعلى امتداد حقبهم المعطاءة. إنها عملية تبدأ فيما وراء الطبيعة وتمتد إلى الطبيعةوالإنسان، شاملة الموجودات والمبادىء، المعرفة البشرية والمنهج.

إن أفضل معبرعن نقيض هذه النظرة هو الموقف الأشعري. فأبو بكر الباقلاني (الرابع الهجري) قال: إن اللّٰه قادر على «أن يستأنف الأفعال وأن يحدثها في زمان كانت قبله معدومة...» (**«التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة»، الفكر العربي**، القاهرة، 1947، ص 52). ثم يتابع «أما أنهم يقولون إنهم يعلمون حساً واضطراراً أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب، فإنه جهل عظيم». (**المرجع نفسه**، ص 55-56). وتابع الإمام الغزالي الموقف، الذي أجاز احتراق القطن وانقلابه رماداً، من دون فعل النار وملاقاتها. (**تهافت الفلاسفة**، دار المعارف بمصر، 1972، ص 243). فالنار ليست فاعلة بالطبع بل اللّٰه هو الفاعل الحقيقي. وإن التتابع بين علة النار سبباً والاحتراق في القطن معلولاً ليس إلا عادة ومشاهدة خارجية تمرّس عليها الإنسان. ونتساءل كيف سار الغزالي هذا المسار وتوغل في المسألة إلى نهايتها؟ ألم يكن ذلك هدماً للحد الأوسط في كونه قانوناً عليّاً رابطاً الحدود في القياس والاستنتاج، علماً بأنه دعا في كتبه المنطقية من **المعيار**إلى **المحك والقسطاس المستقيم** انتهاءً **بمقدمة المستصفى من علم الأصول**إلى تدعيم الاستدلال الإسلامي على أساس القياس المركب من الحد الأوسط.

والمتبحر في أبحاثه يرجح أنه وعى المسألة حين قال إيّاكم والنفي العلي في الأحداث الطبيعية لأنه يؤدي إلى خراب منهجي وتجريبي. بحيث ينقلب الولد بالبيت إلى كلب أو رماد، وتستحيل نطفة الإنسان إلى فرس. ولكنه في الوقت عينه خشي أن تتوارى معطياته الأساسية المتمثلة في عدم جواز تقييد قدرة اللّٰه وربطها بأي شيء ولو منهجياً. و«إن اللّٰه تعالى قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر». (**المرجع نفسه**، ص 244- 245).

إن ابن رشد انتقد موقف هؤلاء مجتمعين وانتقد نفي السبب والمسبب في الطبيعة معتبراً أنه يجر إلى شناعات عظيمة. و«إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً إن ها هنا أسباباً ومسببات. وإن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له» (ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 24).

وانطلاقاً من هذا التوكيد على السببية يخلص الشارح الكبير إلى دليل الوجود الحق في نظرته الماورائية. ومفاد هذه النظرة: أن بين المبادىء المفارقة صلة سببية ضرورية. لأن اسم المبدأ يقال عليها جميعاً، وما كانت تلك حالها من المبادىء «فهي ضرورة منسوبة إلى شيء واحد هو السبب في وجود ذلك المعنى لسائرها». (**تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص 146).

ومن خصائص المبدأ الأول والعقول المفارقة جملة، أيضاً، الحياة واللذة. فالمبدأ الأول حي وملتذ بل هو «الحي الذي لا حياة أتم من حياته، ولا لذة أعظم من لذته». (**المرجع نفسه**، ص 145). وإدراكه أشرف الإدراك وكل ما شاركته به المبادىء الثواني فقد استفادت منه، ما دام هو مبدأ الكل. وقبل أن ننهي الكلام على **ما بعد الطبيعة**نمر على تعريفات الحدود التي شرحها ابن رشد في **التلخيص**، وهي تمدُّنا بأبعاد رشدية ومعارف حكمية ومعاني تميّز الخصوصية العربية والإسلامية فلنتناول بعضاً من الشواهد، وهي:

الهوية

عرّفها ابن رشد بأنها: «تقال على المعاني التي يطلق عليها اسم الموجود... واشتق منها اسم المصدر الذي هو الفعل أو الصورة التي يصدر عنها الفعل، فقيل الهوية من الهو، كما تشتق الإنسانية من الإنسان، والرجولية من الرجل».

إن النظرة الأولى لهذه الشروح تبيّن أنها متعلقة ببعض المبادىء المقولية وهي تشبه أبحاث الحروف والألفاظ المستعملة في المنطق عند الفارابي، إلا أنها تذهب في أبعادها إلى مسائل أعمق تتعلق بمفهوم الإنسانية ماهية تحلّ في الإنسان ومفهوماً أو صوراً مفارقة على شاكلة المثال الذي يتدرج هبوطاً فتشاركه الموجودات في ذاته. ولّما كان ذلك غريباً عن المعرفة الإسلامية وطبيعة العربية اضطر الشارح إلى تسمية العملية عملية اشتقاق لغوي بينما هي صورة فاعلة تفعل، وهو بعد أفلاطوني ثم أرسطوي ممتزج.

الجوهر

يبدأ ابن رشد تعريفه هذا الحد بأنه «يقال أولاً وأشهر ذلك على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع، ولا على موضوع أصلاً».

إن الإقرار بهذا الجوهر وأولويته وشهرته ووصفه على هذه الطريقة يحمل البعد العربي تماماً. إذ إن هذا الجوهر يشير إلى الجوهر المشخص المفرد المحدد، كزيد، الذي لا يوجد في موضوع ولا يقال على موضوع. والمسلمون أقروا بهذا واعتمدوه قاعدة التصور وأساسه، وقد نفى بعضهم الكلي والماهوي كأن يقال الإنسان مقول على زيد والإنسانية جوهر زيد. بينما أقر المتفلسفون هذا البعد الأخير واعتبروه يعرّف ماهية الشيء ورأوا أنه «أحق باسم الجوهر» لكن ابن رشد، الذي وعى الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ عند المتكلمين، ثم الجوهر المجسم. والجوهر الماهوي، عاد فالتزم بموقف الفلاسفة حين قال: «أعني أن ما عرّف ماهية المشار إليه أحق باسم الجوهر من المشار إليه. فإن الشيء الذي هو سبب لأمر ما هو أحرى بذلك الأمر الذي هو له سبب».

وعلى الرغم من هذا الالتزام بالموقف الفلسفي إلا أن ابتداء النص عند ابن رشد جاء عفوياً أو لاوعياً ليشير إلى بعده القائم في ذهنيته إقراراً بأولوية الجوهر المشخص المفرد.

الكل

«يدل به على الذي يحوي جميع الأجزاء وليس يوجد خارجاً عنه شيء». والكل في تصوره اللغوي ومدلوله هو اسم يجمع الأجزاء، ويقال: «الكل هو عبارة عن أجزاء الشيء». (**لسان العرب**). والكلي الطبيعي غير موجود بالطبيعة وهو عقلي ومنطقي لا يتحقق إلا بالعقل. (الجرجاني، كتاب **التعريفات**، ص 125- 126). ثم إن الفارابي في تصوره لهذه المفاهيم غاير النقلة العرب ومن ثمَّ ابن رشد الذي جاء لاحقاً، فقد جعل الكليات تحلّ مكان لفظ الموجودات فقال: الكليات ضربان: كلي الجوهر وكلي العرض. بينما قال النقلة «الموجودات التي تقال»؛ وقال ابن رشد «الموجودات منها ما يحمل» إذن هناك اختلاف بشأن الكلي وما إذا كان مقوله لا وجود حقيقي له إلا في الذهن وبين كونه اسم جامع لأجزاء، فتقتصر دلالته على الاسم.

نكتفي بهذا القدر من الإطلالة على رأي الرشدية فيما وراء الطبيعة، ونوجز ما ذكرناه ببضع نقاط:

- أقر ابن رشد بوجود مفارقات بين العلة الأولى والوجود الطبيعي جاعلاً هذه الصور مبادىء تخضع لقاعدة السبب والمسبب ومبدأ القوة والفعل ولم يكن مبدعاً في ذلك بل سار مسار أرسطو شارحاً ومبيناً.
- اعتبر الإقرار بالمفارقات وبدورها صوراً فاعلة من أحق الضرورات على مستويي الطبيعة والكون. وذلك، منعاً من قيام خراب لنظام الكون ولتسلسل علله، وحرصاً منه على منهجية الاتصال بين الأكبر والأصغر أو البسيط الاول والمتكثر المتعدّد.
- إن مسألة تدخل اللّه المستمر في الخلق من غير واسطة كانت طبيعة الاتجاه الإسلامي المحافظ والكلامي. وقد تطرق إليها ابن رشد واعتبرها تناقض العقل والمنطق والوقائع تمشياً مع طريقته في فهم الشريعة والتي سنتحدث عنها لاحقاً.
- تناول الشارح الكبير الكثير من المصطلحات والمقولات وشرحها شرحاً يوافق مذهبه ويتابع فيه أرسطو والمذهب المشائي. إلا أن محاولة أولية لتحليل بعض التعريفات والشروح تبرز لنا الطابع الإسلامي واللغوي بشكل أو آخر. أو على أقل تقدير وعي ابن رشد لهذه الآراء المختلفة المتعددة وإبرازها.

ننفلت عقب هذه الإلمامة بشروح ابن رشد وآرائه من مسائل الماورائيات ونتجه نحو البحث في الموضوعات الباقية.

ثانياً- التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية والردود:

إن تصدي ابن رشد لمشكلات عصره الفكرية تناولت موقف الفلاسفة المشائين من المسلمين. وقد رد على بعض آرائهم وفنّدها. وتجلت ردوده المشهورة بدحض آراء الغزالي في انتقاده للفلاسفة وتهافت أدلتهم، إذ تصدى للتهافت مبيّناً تهافت هذا التهافت بالحجة والبرهان، متناولاً المسائل مسألة مسألة مصحّحاً ناقداً ثم هادماً. وذلك بطرق البرهان واستخدام الأقيسة المنطقية. كما أنه تناول آراء المتكلمين الذين اعتبرهم يتسلحون بالجدل وليس بالبرهان وفنّد آراءهم وأظهر تصورها في ميدان تصور اللّه وفعله وصفاته وفعل الإنسان ومسألة الاختيار والحرية.

فلنتناول بادىء ذي بدء ردوده على المشائية الإسلامية وتتلخص بما يلي: نبذ الشارح الكبير في كتب **التفسير والتلخيص** على أرسطو ما أدخله «المتأخرة من فلاسفة الإسلام» على المذهب الأرسطي عن آراء لا تمت للمعلم الأول بصلة. وذلك أن هؤلاء ولا سيما الفارابي وابن سينا كانوا قد حاولوا التقريب بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو، وشاب هذه المحاولة بعضاً من اختلاط الأفكار. وتتجلى هذه

العملية بكتاب الفارابي **الجمع بين رأيي الحكيمين** ثم نسج ابن سينا أبحاثه وآراءه على هذا المنوال.

- يعتبر ابن رشد أن قسماً من فلسفة أرسطو هو عبارة عن رد محكم على أفلاطون. وأن المعلم الأول قد انفصل عن أستاذه انفصالاً واضحاً، ولا سيما في مسألة المثل. فالأفلاطونية تجعل الكليات أو المثل جواهر قائمة بأنفسها ومفارقة. وهذا الاتجاه يثير الكثير من الاشكالات في بناء المعرفة. وهو في الوقت عينه يبعد الحكيم عن المعرفة بالأشياء الجزئية ويعسر عليه التدليل على وجودها، ما دام ذلك الوجود جزئياً في جوهره، أي الطبيعي. كما أن الأدلة المساقة للدفاع عن هذا الاتجاه أقاويل شعرية لغزية تستعمل في تعليم الجمهور. (**جوامع ما بعد الطبيعة**، ص 48-56).

- نقد أبو الوليد مذهب المشائين في الصدور وتنصل من بعض آرائه المشابهة لهم في الصدور التي وردت في الجوامع. حيث عمد في **التهافت** إلى إنكار وجود بناء لنظرية الصدور في فلسفة أرسطو. ويعود الاعوجاج في ذلك إلى الفارابي وابن سينا وأشياعهم الذين غيروا مذهب الأرسطوية في العلم الإلهي حتى بات ظنياً. (**التهافت**، ص 182) ومذهب الصدور يرى أن الموجودات الجزئية تصدر عن الأول بتوسط سلسلة من العقول المفارقة للمادة. فالكثرة تدخل على الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة وإلى ذواتها من جهة أخرى، أي من قبل كونها واجبة بالأول جائزة بذاتها. وهذايحمل الكثير من المغالطات برأي ابن رشد، ولعل أهمها:

1 ـ تشبيههم الفاعل الذي في الغائب، أي اللّه، بالفاعل الذي في الشاهد. واقتضى ذلك أن اللّه يفعل موجوداً واحداً بعينه سمة الفاعل الجزئي، وهذا يحدّ من القدرة المطلقة. والصحيح إن االلّه يفعل فعله ويوجد الكائنات على اختلافها البسيط منها والمركب. وهذا رأي أرسطو أيضاً.

2 ـ قولهم إن التركيب والكثرة يدخلان على الموجودات من جراء عقل المعلول الأول لذاته فكرة باطلة: وذلك لأن العاقل والمعقول شيء واحد لدى العقل البشري ناهيك بالعقول المفارقة. وهذا لا يؤخذ من رأي أرسطو الذي يذهب إلى أن وجود المركب متصل بمبدأ تركيبه. فمعطي الرباط هو معطي الوجود. علماً أنه لا يصح وجود الأشياء إلا بارتباط بعضها ببعض وهذه حال المادة والصورة. (**المرجع نفسه**، ص 152، **وتفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، ص 1498).

- قولهم ولا سيما ابن سينا بأن الإيجاد عبارة عن اختراع الصور وإبداعها، دون المادة، وإثباتها في الهيولى من قبل العقل الفعال ـ أو واهب الصور ـ. لقد رأى الشيخ الرئيس أن الصور الجوهرية تفيض عن جوهر مفارق هو العقل الفعال الذي يدعوه بواهب الصور، تبعاً لحصول الاستعداد في المادة. ويرد ابن رشد بأن ذلك يؤدي إلى إنكار تأثير الأشياء بعضها في بعض، وهو ما يعرف بالسببية الطبيعية. وإن رأي ابن سينا أقرب إلى مذهب أفلاطون، علماً بأن الشيخ الرئيس لا ينكر دور المادة لكن ينسب الدور الجوهري لذلك الفاعل الخارجي الواهب للصور. ويتشابه الموقف هنا مع الأشاعرة الذين أنكروا انتساب الفعل ألى أي مبدأ مغاير للّه الواحد الفاعل الخالق.

- يذهب ابن سينا إلى أن الماهية لا استغناء لها في وجود الموجود وقواميته عن عامل خارجي هو الوجود أو الآنية. وهذا العامل خارج عن الماهية فوجب إسناده إلى مؤثر خارج عنه هو واجب الوجود. يرى أبو الوليد أن هذا الدليل الجدلي غير صادق. إذ حين يقر ابن سينا بأن الآنية أو الوجود حال تعرضهما للماهية تكتسب عقبها هذه الماهية وجودها الفعلي إنما يضمر أن للماهية وجوداً سابقاً على وجه ما. فالقول بأن الوجود يعرض للماهية والماهية أصلاً موجودة هو قول متناقض فكيف يتقدم وجود الماهية وجودها الفعلي عند وجود الإنية فيها، فيحمل على الماهية وجودين. ولا ينفع القول أن وجود الماهية بالقوة كما يرى ابن رشد لأن القوة من صفة الهيولى الحاملة لطبيعة الإمكان ولها صفة القوة المتقدمة على صفة الوجود الفعلي. (**تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 1، ص 313 وج 3، ص 1279).

ننتقل بعد ذلك إلى ردود ابن رشد على المتكلمين وبيان موقفه ورأيه في أكثر الموضوعات دقة، مستثنين تلك الموضوعات المتعلقة بالحجاج العقلي والمتعلقة بالدفاع عن العقيدة، والمتناولة لمسائل وجود اللّه وأفعاله وصفاته ومعرفته ومعرفة أفعاله. ورث ابن رشد إرثاً كلامياً غنياً، فجاءت كتبه غنية جداً، ولعلّ أشهر كتب الشارح كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة**. وقد طبع الكتاب عدة مرات وفي أكثر من مكان ويمكن أن يقف القارىء على بعض أفكار ابن رشد الكلامية في **فصل المقال** و **التهافت**؛ إلا أن كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة** أكثرها أهمية في بيان الآراء. وقد اعتمد الشارح فيه مبدأ إيراد دليل الخصم كاملاً ثم إيراد رأيه الخاص مع رد وتفنيد. ضم الكتاب خمسة فصول: البرهنة على وجود اللّه والقول في الوحدانية ثم في الصفات ومعرفة التنزيه ومعرفة أفعال اللّه. ففي الفصل الأول

وردت أدلة أهل الظاهر والأشاعرة والمعتزلة ثم أدلة ابن رشد. وفي الثاني أدلة الأشعرية ثم وجهة نظر ابن رشد. وهكذا في بقية الفصول. والملفت للنظر تلك المنهجية الجدلية التي تتبع إظهار مقدمات الخصم ثم الرد عليها وتفنيدها. وذلك عن طريق استخدام طرق الاستدلال المختلفة ووسائل البرهان المتخذة للمقدمات، بحيث يتم دحض المقدمات بوسائل الجدل وتفنيد مادتها وصولاً إلى نفي نتائجها، واعتبر أبو الوليد أن أهل الفرق ضلّوا الطريق، لأنهم حاولوا تفسير وتأويل النصوص للجمهور، بينما كان عليهم أبقاء الظاهر للجمهور وجعل المؤول فرضاً على العلماء فقط. لأنه لا يحلّ للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور. (**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة**، دار الآفاق، بيروت، ص 45).

لقد حصر ابن رشد الفرق والطوائف بأربع: الأشعرية والمعتزلة والحشوية والباطنية. لكن أكثر الحجاج الرشدي أنصب على معالجة موقف الأشاعرة.

وإننا سنبرز بعضاً من هذا السجال والجدال توخياً لإبراز الرأي الرشدي، متبعين الالتزام بموضوعات الكشف الرئيسية، وعلى الشكل التالي:

1 ـ في البرهان على وجود اللّٰه:

ساق الأشاعرة دليلين على وجود اللّٰه معتبرين أن ذلك لا يدرك إلا بالعقل، وهما:

الأول: ينبني على ثلاث مقدمات: الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا تخلو منها.

ـ إن الأعراض حادثة.

ـ إن ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

ـ الثاني: إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه.

إن العالم الجائز مُحدَث وله مُحدِث أي فاعل صيّره باحد الجائزين أولى منه بالآخر. (**الكشف**، ص 47-58).

ورأى الأشاعرة أن العالم تركب من أجزاء لا تتجزأ على طريقة المتكلمين. ردّ ابن رشد على الدليلين بالشكل التالي:

تبنى الأشاعرة ثلاث مقدمات: الأولى فيهاشك، باعتبار أن الجوهر إن قصدوا به الجوهر الفرد غير المنقسم ففيه شك. ثم إن الاعراض لا تنفك عن الجواهر يضطرنا إلى جعل الحدوث من موجود ما، وهذا الموجود أيكون من غير عدم؟ وأين فعل الفاعل؟ وكل هذا يضطرنا إلى جعل ذات متوسطة بين الوجود والعدم. وهذه الأمور لا تدرك بطريقة الجدل ولا يجب أن تكون بمتناول الجمهور فطريقها البرهان. أما الرد على المقدمة الثانية فهو أنه لا يجوز جعل الأعراض كافة حادثة، لأنه لا يجوز أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده. ويعتبر ابن رشد أن استعمال قياس الغائب على الشاهد في غير محله هنا، مستشهداً بالقرآن الكريم ﴿وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾ (الأنعام، 75). وبالتالي فالأعراض الموجودة في الأجرام السماوية غير معروفة ولا يمكن الحكم عليها بحدوث أعراضها، بمثل حدوث أعراض الكائنات الفاسدات. أما المقدمة الثالثة فقد خالفت مبدأ وحدة المعنى في تحديد حدود القياس. إذ اعتمدت على اشتراك الاسم في الحدوث، لأن هناك جنس الحوادث وهناك حدث مخصوص مشار إليه. فإن قصد الثاني صح أن موضوعه محدث معه وإن قصد الأول فالحكم غير صحيح لأنه يصح أن يتعاقب على المحل الواحد أو الجسم أعراض غير متناهية. أما في الدليل الثاني فإن المقدمة الأولى خطبية تصلح للجمهور، وهي كاذبة ضمناً ومبطلة لحكمة الصانع، ومبطلة للحكمة، لأن الأخيرة ليست أكثر من معرفة أسباب الشيء. وهذا يؤدي إلى إبطال المعرفة جملة وتفصيلاً، مما يؤدي إلى امتناع الاستدلال على الصانع، لأن من أنكر ترتيب الأسباب والمسببات ونسب حدوث الموجودات جميعها إلى الجواز فقد جحد الصانع الحكيم، وتعالى اللّٰه عن ذلك علواً كبيراً، (**الكشف، التهافت**، ص 522).

ثم إن الشرع لم يصرح بإرادة قديمة أو حادثة لترجيح ما سمي أحد الجائزين. فاعتبر الأشاعرة أن الإرادة موجدة موجودات حادثة، فهي حادثة، مع العلم أن الجمهور لا يدرك ولا يستوعب موجودات حادثة عن إرادة قديمة. وخلاصة القول استعمال الأشاعرة لطرق غير يقينية ولمقدمات خطبية معقّدة.

أما طائفة الحشوية وأهل الظاهر عامة فهي تثبت الأشياء بالسمع ولا تقرّ بالعقل، وطائفة المعتزلة لم تصل كتبها كاملة إلى ابن رشد الذي عرض لهم دليلين على إثبات اللّٰه: خلق جميع الموجودات والكائنات ـ اختراع الحياة وجواهر الأشياء. ولم يعلّق الشارح الكبير عليهما كثيراً لأنه ما يلبث أن يسوق الدليلين اللذين يعتمدهما لإثبات الصانع.

اعتمد ابن رشد في إثبات وجود اللّٰه على دليلين هما:

ـ دليل العناية.

ـ دليل الاختراع.

ودليل العناية مفاده الوقوف على وجه العناية الإلهية

بالإنسان وتسخير جميع الموجودات من أجل ذلك، مما يقتضي وجود فاعل مريد يقصد إلى هذه الغاية في أفعاله ولا يتم ذلك نتيجة الاتفاق. والدليل المتعلق بالاختراع يفضي إلى النظر في ما هو واقع من اختراع جواهر الأشياء، مثل اختراع الحياة في الجماد والحس والعقل في الكائنات الحية. مما يقتضي أيضاً وجود مخترع أخترع الموجودات أحدها عن الآخر. فاخترع الجماد الذي يوجد عنه النبات والحيوان الخ.. فمن أراد معرفة اللّه عليه الوقوف على حقيقة الاختراع فيها. وهذا ما تشير إليه الآيات الداعية إلى النظر والاعتبار في المخلوقات. وهنا يستشهد ابن رشد بالقرآن الكريم الذي تزخر آياته بمثل هذا النظر. فيعمد إلى استخراج الدليل من القرآن بمثل ما استخرج الغزالي بعض الأقيسة من القرآن الكريم في كتابه الموسوم بـ **القسطاس المستقيم**. ولعلّ ابن رشد القاضي يعلم جيداً كيفية الاستنباط من الأصول وكيفية عمل المجتهد من أهل العلم، فهو يسوق أدلته مستنداً على الأصل مثلما يفعل في **الكشف** (ص 63 - 65) وكما حاجج في **التهافت** كما سنرى.

2- في وحدانية اللّه:

يتضمن دليل ابن رشد في إثبات وحدانيته جلّ جلاله معنيين: الإقرار بوجود الباري سبحانه وتعالى ونفي الألوهية عمن سواه. وهذا هو معنى لا إله إلا اللّه. ويستشهد بثلاث آيات ﴿لو كان فيهما آلهة إلا اللّه لفسدتا﴾ (الأنبياء، 22). و﴿ما اتخذ اللّه من ولد وما كان معه من إله إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان اللّه عما يصفون﴾. (المؤمنون، 91) و﴿قل لو كان معه آلهة كما تقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ (الإسراء، 42). ثم يفسر هذه الآيات جميعاً التي تفضي إلى البرهنة على امتناع وجود إلهين فعلهما واحد وخلقهما واحد. وأما تفسير المتكلمين فباطل ولا يقوم على البرهان والإقناع بحيث يعمد إلى تفنيده (**الكشف، ص** 65 - 68).

3 - في صفات اللّه:

يرتكز ابن رشد في صفات اللّه على ما جاء في الكتاب العزيز من أوصاف الكمال وهي سبعة: العلم والحياة والقدرة والإرداة والسمع والبصر والكلام. فالعلم ثابت له من جهة الترتيب الذي نشاهده في مصنوعاته وتسخير بعضها لبعض. وهذا العلم فيه قديم.

ويرد على المتكلمين القائلين بأن الله «**يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم**». بالقول: إنه «**يلزم على هذا أن** يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً وهذا أمر غير معقول». وذلك ان العلم وقت وجوده بالقوة هو غير وقت وجوده بالفعل. ويدحض الرأي الكلامي مستنداً الى ما صرح به الشرع. وهو أن الله يعلم المحدثات حين حدوثها وذلك في قوله تعالى: ﴿**وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين**﴾ (الأنعام، 59) وبالتالي فإن الشرع عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه (**الكشف**، ص 71، **الضميمة**)، على أن هذا يجب أن يفهمه الجمهور.

أما التأويل في صفة العلم فـ «ذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود» (**التهافت**، ص 468). فتعلق العلمين بالموجود مختلف أصلاً ولا يمكن قياس الواحد منهما على الآخر؛ أي قياس العلم القديم مع الموجود على العلم المحدث مع الموجود. أما علم اللّه بالكليات أو الجزئيات فهو من الضرب الذي لا يدرك كيفيته إلا جلّ جلاله. إن علم الإنسان هو غير علم اللّه وهذا رد على الغزالي محكم. (**التهافت**، ص 227 و446 و462).

والحياة من صفات اللّه وهي شرط لازم من شروط العلم. والحال عينها في الإرادة والقدرة. والإرادة واضح اتصافه بها، إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له، وكذلك أن يكون قادراً.

ثم إن ابن رشد ينبّه إلى الشطط الذي أحدثه المتكلمون حين راحوا يتساءلون، هل هذه الصفات هي الذات أم زائدة عليها؟ أي، أهي صفات نفسية ذاتية أم صفات معنوية؟ إذ ذهب الأشاعرة إلى أنها صفات معنوية زائدة على الذات. وقد ألزمهم ذلك أن في اللّه حاملاً ومحمولاً. وذهب المعتزلة إلى أن الذات والصفات شيء واحد. **مّما ألزمهم أن كلا المضافين أي** الذات والصفة شيء واحد. ورأى أبو الوليد أن هذا يتجاوز مقصد الشريعة التي لم تندب إلى التمحيص في كيفية الصفات، بل ندبت إلى الإقرار بوجودها وحسب.

ويشبّه موقف الأشاعرة بالنصارى القائلين بالتثليث في الجوهر الأول. إذ قال الأشاعرة بالصفات الزائدة على الذات. وهذا يتعارض مع البرهان الذي يرى أن الأشياء المفارقة للهيولى لا يتميز الوصف والموصوف فيها إلا بالاعتبار. والاعتبار لديه هو الذهن. وبهذا المنحى ينحو أبو الوليد في تفسير التثليث والصفات الزائدة منحىً معرفياً قائماً في ذهن الإنسان، وليس حقيقة خارجية واقعة في الوجود. ولا سيما أنه

يأخذ بمبدأ كون المعقول والعقل وفعل العقل شيئاً واحداً بعينه (**تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، ص 1620 - 1701) وعليه يكون علم اللّه ضرباً آخر من العلم وكذلك سائر الصفات تبقى مسألة الكلام في كونها إحدى الصفات السبع.

إن الكلام مثلما نص عليه قرآنياً كما ذكر ابن رشد يندرج تحت الموضوعات التالية:

- يكون وحياً بغير واسطة لفظ مخلوق.
- يكون فعلاً في السامع ينكشف له ذلك المعنى.
- يكون بواسطة لفظ يخلقه اللّه في سمع المختص.

ويستند على الآية القائلة ﴿وما كان لبشر أن يكلمه اللّه إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه من يشاء﴾ (الشورى، 51).

ثم قد يكون من كلام اللّه ما يلقيه إلى «العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين، وبهذه الحجة صح عن العلماء أن القرآن كلام اللّه» (**الكشف**، ص 73). وهذا القول جرَّ على ابن رشد شناعات واتهامات تقول إنه يساوي مرتبة الحكيم بمرتبة النبي. لكن قصد ابن رشد بيّن فيما شرحه لاحقاً حين اعتبر:

- كلام اللّه قديم واللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه وليس للبشر.
- باين لفظ القرآن الألفاظ التي يُنْطَقُ بها في غير القرآن.
- ألفاظ القرآن فعل لنا بإذن اللّه وألفاظ القرآن هي خلق اللّه.

استناداً إلى ما تقدم يقال في القرآن إنه كلام اللّه. (**المرجع نفسه**، ص 73). نفى الأشاعرة أن يكون الله فاعلاً للكلام بذاته فتكون ذاته محلاً للحوادث. إنما الكلام بنظرهم صفة قديمة لذاته كالعلم وسواه...

أما المعتزلة فاعتبروا أن الكلام هو لفظ فقط، فالقرآن مخلوق. لقد اشترطت الأشعرية أن يكون الكلام بالإطلاق قائماً بالمتكلم وأنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق. واشترطت المعتزلة أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق وأنكرت كلام النفس. ويرى ابن رشد أن في قول كل طائفة من الطائفتين جزءاً من الحق وجزءاً من الباطل، وأن ما يصح في الإنسان لا يصح في اللّه.

هذا بعض من الجدال مع المتكلمين والحجاج في ذات اللّه وصفاته وإثبات وجوده، وهو إن دلّ على شيء إنما يدل على سعة معارف ابن رشد وقوة حجته وتمرسه بطرق البرهان وبوحدة نظريته الفلسفية التي تطال اللّه والوجود والعالم والإنسان. أما الإنسان فقد أورد أبو الوليد في نهاية **الكشف** مسألة فعله بين الاختيار والجبر أو القضاء والقدر. وهذه المسألة من أعوص المسائل. ولا سيما أن دلائل السمع من الكتاب والسنة إذا تفحصناها وجدناها كثيرة محيِّرة بين حرية الإنسان في فعله وبين كونه مجبوراً على الفعل. ثم يورد ابن رشد الآيات الدالة على كل اتجاه (**الكشف**، ص 120) وقد أدى ذلك بنظره إلى انقسام المسلمين ثلاث فرق: فرقة نادت بالاختيار مما يؤدي إلى استحقاق المرء الثواب والعقاب وهم المعتزلة. وفرقة ذهبت إلى نقيض ذلك وأكّدت على أن الإنسان مجبر على أفعاله وهم الجبرية. والفرقة الثالثة أخذت موقفاً وسطاً معتبرة أن الاختيار أو الاكتساب والمكتسب مخلوقان للّه، والعبد مجبر على الاكتساب بين الممكنات وهم الأشعرية. ويعقب أبو الوليد أن ذلك لا معنى له وهو يماثل موقف الجبرية. وبعد مناقشة كل رأي منهم يعرض إلى أدلة العقل فيثبت تعارضها ويخلص إلى رأيه الخاص المرتبط بنظرته الفلسفية فيقول: «إن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج... ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه. وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود... وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج...». (**المرجع نفسه**، ص 123). ثم هناك أسباب داخل الأبدان طبيعية تحرك الإرادة وتجعل لها دوافع ونوازع.

فبناءً عليه: إن العوامل التي تحرك إرادة الإنسان من تقدير اللّه، بحيث يكون بين فعل الإنسان وسلسلة الأسباب الخارجية ارتباط وثيق فيضاف إليها العوامل الداخلية للبدن لتشكل مجتمعة الشروط اللازمة لحصول الفعل. فالقضاء والقدر هو انسياق هذه الأسباب مجتمعة على نظام ثابت وسنّة لا تتغير، وهذا هو اللوح المحفوظ بنظره وقد أشار إليه **القرآن** الكريم.

وهكذا توجد الأشياء من إرادة الإنسان وبحريته من غير استقلال عن وجودها حاصلة بالأسباب الخارجية التي قدرها اللّه. فالفعل ينسب إلى إرادة الإنسان وإلى الأسباب الموضوعية. فاللّه هو الذي يفعل الأسباب الداخلية والخارجية ويحفظها في الوجود. هنا اجتمع النص والعقل، التفسير

والتأويل. فحرية الإنسان مرتبطة بضرورة العلم الطبيعي والعلم العضوي النفسي.

أليس هذا ضوء من الأضواء التي تنير مفهوم الحرية والضرورة الحديثين؟ أو ليس هيغل 1770 - 1831 في العصر الحديث يعلن أن الحرية وعي الضرورة؟ ألم تجعل الفلسفات الاقتصادية والنفسانية والبنيوية الحرية تخضع لبناء خارج الإنسان يتقيد به هذا الإنسان ويفعل فعله فيه؟ وذلك من غير أن يفقد الإنسان معنى الحرية باتجاه الحرية الملتزمة، الحرية الخاضعة للقانون. إذ ليس هناك حرية مطلقة أو حرية فردية على الطريقة البربرية. فالحرية هي وعي واختيار، فكر وقرار، تخضع جميعها لضوابط الموضوع الفاعل فعله في الذات. ها هي الرشدية منبثة في الفكر الإنساني في أروع تجلياته وأكثرها كشفاً ونقداً وتطويراً. وأخيراً لنمر على تفنيد آراء الغزالي في دحضه الفلسفة ورد ابن رشد على **التهافت**، وهذايعتبر في جملة التصدي لمشكلات الفلسفة الإسلامية. لقد أفرد أبو الوليد كتاب **تهافت التهافت** لذلك، وضمّن **الكشف** بعض الردود على الغزالي مباشرة وفي سائر كتبه الباقية بطريق غير مباشر.

إن كتاب **التهافت** يعتبر من مؤلفات ابن رشد الخاصة ومن عطاءاته الذاتية. وتضمن هذا الكتاب جملة موضوعات، أبانت اتجاهات الرشدية الرئيسية في الميدان المعرفي وتصور الوجود. وقد جاء الكتاب على صورة حجاج عقلي رداً على مسائل كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي واحتوى على ست عشرة مسألة. ومن المعروف أن الغزالي عمل في كتابه على إبطال رأي الفلاسفة وبيان ضعف عقيدتهم كما عمل على نزع الثقة من الفلاسفة وإظهار انحرافهم عن سبيل الله. ولعل العنصر الأهم هو رغبته في بيان قصور العقل وعدم قدرته على معرفة الأمور الإلهية. وذلك كله إبّان أزمته الشكّية التي رافقته فترة من الزمان. إلا أن ابن رشد الذي انتصر للفلسفة والعقل ودحض إبطال الغزالي للكثير من المسائل كان من خلال ذلك يقدم نظرة معرفية متكاملة، انبثت فيها آراؤه المبتكرة. ولعلّ الأبرز في كتابه **التهافت** تلك المسائل المتعلقة بـ :

- قدم العالم.
- أزلية العالم والزمان والحركة.
- الخلق والإبداع.

إن مسألة قدم العالم احتلت حيزاً في الفكر الإسلامي. وقد سبق الغزالي إليها آخرون، يجمعهم مع الغزالي عدم الإقرار بقديمين الله والعالم.

في قدم العالم وأزليته وأزلية الزمان والحركة

لقد استنكر ابن رشد تكفير الغزالي للفلاسفة وللمشائية الإسلامية في مسألة لم ينص عليها الشرع علانية أو ينعقد عليها إجماع المسلمين، معتبراً أن هذه المسألة تتعلق بالتأويل. مما يلي أن يقف على حقيقتها أهل البرهان أو الخاصة من العلماء. يلخص الغزالي أدلة القائلين بقدم العالم ويبطلها واحداً تلو الآخر وهي:

الدليل الأول: يستحيل صدور الحادث عن القديم لأن افتراض حدوث العالم بعد أن لم يكن، يقتضي حدوث مرجّح لم يكن. وبالتالي من يحدث هذا المرجّح؟ علماً أن المعروف أن أحوال اللّه متشابهة منذ الأزل وإرادة التغيير فيه ممتنعة.

رد الغزالي: ـ إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه وليس من الضروري حصول المراد عند اكتمال الإرادة، فإرادة اللّه مغايرة لإرادة الإنسان. وليس هناك من دليل برهاني عند الفلاسفة.

ـ يقر الفلاسفة ضمناً بمبدأ صدور الحادث عن القديم تبعاً لوجود الحوادث ووجود أسبابها، وإذا سرنا بإقرارهم إما أن تتسلسل الأسباب إلى ما لا نهاية ويرتفع وجود الصانع. وإما أن يتم التسليم بوجود طرف أول هو مبدأ هذه الأحداث وعندها تصدر الأحداث عن القديم.

اعتراض ابن رشد: 1ـ لقد خلط الغزالي بين الإرادة والفعل عند الفاعل القديم. فتراخي المفعول عن إرادة الفاعل يجوز عند الفلاسفة لكن تراخيه عن فعل الفاعل فغير جائز. لأن الإرادة والفعل مقترنان ضرورة في الزمان لدى الفاعل القادر المطلق. إذ أثبت الغزالي والمتكلمون الإرادة القديمة ولم يثبتوا الفعل القديم ولو فعلوا وثبتوا قدم العالم ولو أنكروا لجعلوا للفاعل حالة ما من التجدد، وهو محال.

2ـ لم يدرك الغزالي صلة الحوادث بالقديم بحسب مذهب أرسطو، فأرسطو وضع كائناً أزلياً عنه تصدر جميع الحركات هو الجرم السماوي وهو وسط بين الحوادث والفاعل القديم. والفاعل القديم محرك لا يتحرك وتحريكه للأشياء فعلى سبيل الشوق. لذا فهو غير خاضع لسنّة التغير والحدوث كما هي حال الحوادث التي تستمد حركتها منه على الوجه الغائي. والمحرك خارج عن سلسلة الحوادث فهو ليس مصدراً لجواهرها بل هو مصدر لحركاتها. فالفلاسفة إذا أقروا بصدور الحوادث عن الأول القديم فهذا ليس مذهب أرسطو. حتى أن الأفلاطونيين المحدثين يجعلون الحوادث تصدر عن الأول صدوراً أزلياً بتوسط الجواهر الازلية المفارقة. وكل هذا ينافي فهم الغزالي في

ابتداء الحوادث. (**التهافت**، ص 49 - 59).

الدليل الثاني: إذا كان اللّه متقدماً على العالم، فإما أن يتقدم عليه بالذات كتقدم العلة على المعلول، وإما أن يتقدم عليه بالزمان. والتقدم بالذات يقتضي أن يكون اللّه والعالم إما قديمين وإما حادثين. والأول قديم، فالعالم قديم. والتقدم بالزمان يقتضي أن يوجد قبل وجود العالم والزمان، زمانٌ كان العالم فيه معدوماً، وهذا متناقض. فوجب أن يكون الزمان قديماً. ولما كان الزمان عبارة عن قدر الحركة فالحركة قديمة والمتحرك كذلك. فالعالم والحركة والزمان مفاهيم متلازمة.

رد الغزالي: إن الزمان حادث ومخلوق فلا زمان قبله أصلاً. وأن اللّه كان من غير عالم، ثم كان ومعه العالم. والافتراض القائل بوجود زمان سابق لزمان العالم من فعل الوهم. ثم إن اللّه قادر أن يزيد في أبعاد العالم مقداراً ما وهكذا إلى ما شاء. فيكون وراء العالم كَمٌّ هو الجسم أو خلاء له مقدار، وكلاهما ممتنع. إذ لا يوجد ملاء غير متناهٍ بالفعل ولا خلاء لا مقدار له.

اعتراض ابن رشد: يقر ابن رشد صحة رأي الغزالي في مقدار المكان، وينكر عليه قياس الزمان على المكان. فالمكان شيء محصّل تستحيل الزيادة فيه إلى ما لا نهاية. أما الزمان فهو: «شيء يدركه الذهن من الامتداد المقدَّر للحركة (**التهافت**، ص 89). ووجوده وجود ذهني له جانب موضوعي يتمثل في الحركة مما لا يمنع امتداده إلى اللانهاية.

ويرى ابن رشد خطل الغزالي وخطأه في مقايسته اللّه على العالم في القدم، لأن اللّه يباين العالم، فلا نسبة بينهما وذلك أن الباريء سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان(**المرجع نفسه**، ص 65). **ومن ثمَّ فإن التقدم في الزمان والتقدم بالذات مقدمات خاطئة لأنها تجعل مفهومين** مختلفين يدخلان في جنس واحد. إذ اللّه والعالم لا يدخلان في جنس واحد. فذلك «تقدم الموجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان على الموجود المتغير الذي في زمان، وهو نوع آخر من التقدم. وإذا كان ذلك كذلك، فلا يصدق على الوجودين - اللّه والعالم - لا أنهما معاً ولا أن أحدهما متقدم على الآخر». (**المرجع نفسه**، ص 68).

الدليل الثالث: إن العالم قبل وجوده ممكن، فلو كان ممتنعاً لاستحال وجوده، والإمكان لا أول له. وإننا إذا افترضنا العالم حادثاً فلم يزل ممكناً وقبل إمكانه كان ممتنعاً أي قبل حدوثه. فكيف هو ممكن أبداً وقبل ذلك كان ممتنعاً أبداً. ويؤدي هذا التناقض أيضاً إلى انتقال صانعه من العجز إلى القدرة، وهذا محال.

الدليل الرابع: كل حادث تسبقه المادة، ولا سيما أن الحدوث ليس إلا تعاقب صور على المادة. بمعنى أن العالم قبل حدوثه كان ممكناً، ولم يكن ممتنعاً لأن الممتنع لا يحدث أبداً، كما لم يكن واجباً لأن الواجب بذاته لا ينعدم أبداً. فالعالم ممكن إذن.. والإمكان صفة إضافية لا قوام لها بنفسها بل بالمحل الذي تضاف إليه أو تحلّ فيه وهو المادة. وهذه المادة لا يمكن أن يكون لها مادة منعاً من الوقوع بالدور. فالمادة الأولى قديمة وليست حادثة.

رد الغزالي على الدليلين: - يقر الغزالي رأي الفلاسفة أن العالم لم يزل ممكن الحدوث لكن ذلك لا يلزم أنه موجود أبداً. فالقديم ليس ممكن الوجود بل واجب الوجود. وهكذا يكون معنى الممكن أن لا يتصدر وقت إلا ويمكن إحداثه فيه.

- الإمكان يعود إلى قضاء العقل وليس إلى موضوع يقوم فيه الإمكان. فالممتنع والواجب والممكن أحكام عقلية ليست بحاجة إلى المحل لتقوم فيه.

اعتراض ابن رشد: إن الإمكان وهو أزلي يستدعي مادة أزلية. فالمعقولات الصادقة لا بد أن يقابلها شيء ما خارج النفس. وحجة الغزالي بأن الممكن والممتنع والواجب لا تستدعي موضوعات حجة واهية. فإذا رفعنا موضوع الإمكان المنتقل من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل ارتفع الحدوث والتغيّر. فما يقال إنه يمكن أن يوجد ليس نفس العدم، وما يقال فيه إنه يمكن أن ينعدم ليس نفس الوجود، بل هو ثالث بينهما يتصف بالإمكان والوجود أي الانتقال من العدم إلى الوجود. ونفس العدم لا يتصف بالتكوّن والتغيّر وكذلك نفس الوجود، بل الحامل المسمى بالهيولى، والهيولى هي موضوع الكون والفساد. فلا يمكن تصور موجود تعرّى من الهيولى وإلا كان غير كائن وليس بفاسد؛ أي دخل في نطاق الجواهر المفارقة غير المركبة من الهيولى. وهذا ليس بموجود من موجودات الطبيعة (**التهافت**، ص 103-106).

في الخلق والإبداع

يتهم الغزالي الفلاسفة في المسألة الثالثة من **تهافت الفلاسفة** بالتلبيس في قولهم إن اللّه فاعل العالم أو صانعه. وقد ظن أن القديم لا يفتقر إلى صانع أو فاعل إلا على سبيل المجاز.

ويرى ابن رشد أن هذه الدعوى فاسدة. فالفلاسفة لم ينكروا كون اللّه فاعلاً أو صانعاً العالم، إنما أنكروا أن يكون فعله له يشابه فعل الفاعل في الشاهد أي في الطبيعة

والإنسان. كالحرارة تفعل الحرارة، والإنسان يفعل عن إرادة ورويّة. و«اللّه مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر. وإنه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية إرادته» (**التهافت**، ص 149).

أما كيف يستقيم أن يكون العالم قديماً واللّه صانعاً له؟ فالجواب عند ابن رشد هو: إن العالم في حدوث دائم، وإنه ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية. فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث أو الخلق من الذي أفاد الإحداث المنقطع، أي الإحداث في زمان. فالعالم مُحْدَث للّه سبحانه. وقد سمّى الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو في زمان وبعد العدم. (**المرجع نفسه**، ص 162)، ولا يجوز إسناد الإحداث المنقطع إلى اللّه لأن الإحداث الدائم أولى فيه، ويشير إلى قدرته المستمرة على الفعل فلا عجز ولا توقف ولا تغير. فأزلية العالم لا تنكر الخلق والإحداث.

ثم أن الغزالي ينبري إلى إثارة أمر إثبات الصانع في المسألة الرابعة، ويرى أن دليل الفلاسفة في ضرورة وجود علة للموجودات لا علة لها فاسد من وجهين:

ـ إن الأجسام القديمة بحسب ما يقولون من غير حاجة إلى علة.

ـ إن التسلسل العللي إلى ما لا نهاية غير ممتنع عندهم ما داموا قد جوّزوا حوادث لا أول لها وجوّزوا خلود الأنفس.

يجيب ابن رشد على ذلك: إن الفلاسفة ميّزوا بين أربعة أشياء من العلل المادية والصورية والفاعلة والغائية. وبناء عليه هناك علة أولى لكل منها وهذا شطط. ثم إن تسلسل العلل إلى ما لا نهاية ممتنع عند الفلاسفة إذا كانت بالذات ولكن ليس ممتنعاً إذا كانت بالعرض، مثال حدوث المطر عن الغيم والغيم عن البخار الخ... بحيث تنتهي إلى علة أزلية أولى. ثم يعرج أبو الوليد على مسائل خلق الصور ووجود الأسباب في الكون وعملية التركيب التي تحدث الموجود، كما ذكرنا في مسائل سابقة، ليخرج إلى القول بأن: العالم يحتاج إلى الباري في حال حدوثه وفي وجوده بعد أن يكون قد وجد. (**التهافت**، ص 167 - 168).

نخلص إلى القول بأن ابن رشد اعتمد ما يلي:

ـ رد مقدمات الغزالي الجدلية وتفنيدها وإثبات وهمها أو شططها.

ـ تعمقه في معاني الفلاسفة تعمقاً قوياً.

ـ استخدامه وسائل البرهان وتسلحه بالمنطق وقواعده.

ـ التمييز المستمر بين اللّه وجوداً ومعرفةً وفعلاً وبين الكون أو ما سوى اللّه وجوداً ومعرفة وانفعالاً.

ثالثاً ـ المقابلة بين الشريعة والحكمة:

يعتبر كتاب ابن رشد **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** من أكثر كتبه دقة وإثارة للعنصر الرئيسي المتعلق بالدين وعلاقة الإنسان فيه، تبعاً للخصوصية الإسلامية. وقد كان الشارح الكبير كما أشرنا أكثر بديئية في هذا الكتاب وعطاءً. وإن هذه الموضوعات ورد بعض الشيء منها في **الكشف والتهافت**. ولم تكن إثارة هذه المعضلة قد تمت على يد ابن رشد لأول مرة، فإخوانه من فلاسفة المشرق والمغرب العربيين قد سبقوه إليها من غير المنحى المتعمق الذي نحاه هو. فابن طفيل 1100-1185 م. سار على درب ابن باجة في جعل المتوحد، أي الفيلسوف، صاحب ملكة خارقة تمكّنه من اكتناه جملة المعارف الإلٰهية بنور العقل. حتى أن ابن طفيل يعتبر المعارف العقلية البرهانية تمتاز عن المعارف النقلية التي تعتمد التشبيه الحسي تقريباً للمعارف من فهم الجمهور. (**حي بن يقظان، دمشق**، ص 186).

لقد افتتح ابن رشد كتاب **فصل المقال** بالتزام منهجي وشرعي حين تساءل: «هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به؟ أما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب...» (**فصل المقال، الآفاق، بيروت**، ص 13).

وهذا اتجاه يسلّم بالدين ويعتبر الأحكام تخضع لجهات الوجوب والحظر والإباحة وإن العمل والجهد لا بد أن يتجه إحدى هذه الجهات. ومن ثمَّ يتم ربط التعاطي في الفلسفة بالنظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. وكلما كانت تلك المعرفة تامة كلما كانت معرفة صانعها أتم. علماً بأن الشرع ندب إلى اعتبار الموجودات ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر، 2). والاعتبار حثّ على النظر العقلي، إذ يقول ابن رشد فيه «الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه» (**المرجع نفسه**، ص 14). وهذا الاستخراج يمثل القياس برأيه، والقياس أنواع أتمها القياس البرهاني **Apodictique, syllogisme démonstratif**، ويجب الحذر من القياس الجدلي والخطابي والمغالطي أي السفسطائي. وإن الإلمام بطرق القياس البرهاني وعلم المنطق عامة ضرورة للنظر العقلي بمثل ما يتوجب على الفقيه الإلمام بالقياس الفقهي واستنباط الأحكام. ثم لا بد من

النظر في العلوم السابقة عند القدماء، فما كان موافقاً للحق «قبلناه وسررنا به» وما كان غير موافق منها للحق «نبهنا عليه وحذرنا منه». والمعارف قد يكشف عنها النظر البرهاني، ولا سيما تلك التي سكت عنها الشرع أو النص من الكتاب والسنة. فالمسكوت عنه لا إشكال فيه. أما المصرّح به فإما أن يكون مّما يتفق مع ما يفضي إليه البرهان أو لا يتفق، فإذا لم يتفق تحتّم تأويله. وهنا بيت القصيد؛ إذ التأويل الرشدي ميزة لديه ومسلك منهجي غفلت عنه الدراسات العقلية فيما بعد عربياً، ولم تعره الانتباه المهم والعناية الخاصة. ومعنى التأويل بتعريف أبي الوليد «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي». (المرجع نفسه، ص 20). إن مقصد ابن رشد هنا على الأرجح عدم الاتجاه نحو التأويل اللغوي والاستفادة من الدرسات المجازية في دلالات الألفاظ عربياً، بل الاتجاه نحو دلالات المعنى وتأويل المعنى وهذا هو عمل العقل والبرهان، حيث يستخرج ذلك بآلة المنطق وعمل العقل الاجتهادي.

ثم إن وجود ظاهر وباطن في الشرع يعود إلى اختلاف فطر الناس وتباين مزائجهم في التصديق. ولهذا ميّز رب العالمين أهل العلم من البقية وذلك بقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ (آل عمران، 7).

ويستند ابن رشد إلى الإمام علي رضي اللّه عنه في تمييز الراسخين في العلم من سواهم وذلك في قول الإمام «حدّثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب اللّه ورسوله» وأنه لا يجوز للعامة أن تدرك باطن الأشياء حتى لا يزوغ إيمانها الفطري وإدراكها بالمحسوس. وهنا تسعى الرشدية إلى الفصل بين الخاصة من أهل العلم والعامة من أهل الإيمان الظاهر.

وقد لاقى ابن رشد معارضة في تفسير احتجاجه بالآية الأنفة الذكر فقال بعض المفسرين ان الواو، ليس للعطف، إنما هناك بدء جملة جديدة مفادها ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنّا﴾ (آل عمران، 7) وبالتالي التأويل للّه وحده. لكن ابن رشد يسوق لنا الكثير من الآيات التي تحض على العقل والتفكير وتمييز العلماء من سواهم. علماً بأن رب العالمين كما يتبادر لنا اليوم في علم اللغويات أضاف الراسخين في العلم بصفتهم في الرسوخ وربط دورهم بالتأويل ولولا ذلك لجاء (والمؤمنون كافة يقولون آمنا). إن ذكرهم ووصفهم هو دلالة على دورهم الذي شرطه بالإيمان الأساسي. فالمتكلمون يجادلون في العقيدة لكنهم يبدأون بالتسليم في الإيمان المطلق بالإله الواحد، لأن اللّه يغفر ما دون ذلك ولا يغفر الإشراك به. ففي معرض آخر يميّزهم جلّ جلاله ﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك﴾ (النساء، 162) وهكذا جاءت الآيات محكمات تدل على دلالات واضحة هي وجود فصل للراسخين في العلم. ثم إن رب العالمين في معرض معاني آية التأويل يتناول مسألة الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، ويحذّر من الذين في قلوبهم زيغ في العقيدة لذلك يشترط الإيمان المسبق والأكيد حتى لا يكون التأويل مغالطياً يؤدي إلى الفتنة.

وقد اعتبرت الرشدية أن ذلك كافياً للفصل بين خاصة وعامة. ومن أفشى التأويل إلى العامة فقد دعا إلى الكفر. ولا يجب أن تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين. «لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان. وأما إذا ثبتت من غير كتب البرهان... كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة». (فصل المقال، ص 30).

ويربط ابن رشد بين هذه الاتجاهات وأصناف الناس اجتماعياً جاعلاً المعرفة تخضع لفئات الناس الثلاثة:

- صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الجمهور الغالب، وهم خطبيون.
- صنف من أهل التأويل الجدلي، وهم جدليون بالطبع.
- صنف من أهل التأويل اليقيني، وهم البرهانيون بالطبع والصناعة.

ولا يجوز أن يصرّح الصنف الثالث بتأويلاته للصنفين السابقين حتى لا يفضي ذلك إلى الكفر. وهكذا يتطابق المنهج أو القياس الخطبي مع الصنف الأول والجدلي مع الثاني والبرهاني مع الثالث، لكن الملفت للنظر ورود كلمة الطبع في أصناف هؤلاء الناس. فهل هذا الطبع بالتميّز الثقافي المكتسب من البيئة أم بالتميّز الذهني المفطور عليه الإنسان بالفطرة والتكوين؟ والبيّن من خلال استعمال ابن رشد للطبع والجبلة الدلالة على الفطرة والتكوّن العضوي. ونتساءل: هل هذا نوع من التمييز العرقي بين المجموعات أم بين الأفراد تبعاً لمقاييس القدرات العقلية والذكاء كما نعرفه اليوم؟

ويشد ابن رشد النكير على الغزالي والمتكلمين لأنهم صرّحوا بتأويلاتهم أمام الجمهور فكانوا سبباً لهلاك الجمهور لما أثاروه من اعتقادات فاسدة وتزويغ للعقيدة.

ثم يستشهد بآية ذات منحى إنساني تميّز الإنسان عمن عداه

وتعطيه الأولوية في اختيار اللّه له خليفة في الأرض وعلى صورته، وذلك في إيراد قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبَيْنَ أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾ (الأحزاب، 72) ليبيّن كيفية تأويل الآيات عند المتكلمين والتصريح بها للجمهور وكيف كان الإنسان ظلوماً كفوراً.

إن المبتغى في نهاية **فصل المقال** التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق «وأن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة. فالإذاية ممن ينسب إليها أشد الإذاية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة». (**فصل المقال**، ص 38). إنه تماهي وتوحد بين الحكمة والشريعة وعدم فصل بينهما. إنهما من خلق واحد وطبع واحد وأصل واحد.

وإذا كان أرسطو قد ميّز بين الأقيسة على أساس منطقي محض وتبعاً لنوع المقدمات ومادتها فإن تمييز ابن رشد يأخذ منحى اجتماعياً يفرق بين فئات الناس ويصنفها ثلاث. إلا أنه يمكن جعلها فئتين عامة وخاصة، لينسلك الخاصة في سلك الرسوخ في العلم بحيث يتطابق البعد المنهجي مع البعد الاجتماعي مع البعد الديني.

لقد دعت الرشدية، من خلال **فصل المقال** وغيره، إلى قول فَصْل يعالج المسائل كافة، ولا سيما عندما يبلغ الأمر حد الاصطدام بين الشريعة والفلسفة أو بين النص والعقل؛ هذا القول يفيد ترجيح العقل وجعله رائد الإنسان وخيره العميم في بحثه عن أسمى المعارف وإدراكه لأجلّ العلوم بما فيها الإلّهي فليس للوحي والإيمان من ميزة سوى مصدرهما الإلّهي الأسمى، يدل على ذلك جملة اعتبارات منها:

- رد المعاني النصية إلى التأويل، والتأويل يعتمد أصل الدلالات ويقايس فيما بينها بطريق البرهان. على أن يطال التأويل المعاني المتشابهة والتي يَشْكُلُ على الإنسان فهمها عند اصطدامها بالعقل والعلم.
- إعطاء الأولوية للخاصة وللراسخين في العلم استناداً إلى بيان اللّه وأمره ونصه، وتبعاً لأغراض الشريعة وأحكامها وجهاتها.
- النهج البرهاني هو المفضي إلى طريق الحق وليس سواه من الاستدلالات والأقيسة.
- يختص النهج بفئة اجتماعية من الناس جبلت طباعها على التميز وامتلاك نواصي العلم والمعرفة والعقل وطرقه الحقة.
- وجود اللّه وعلمه لا يقارنها وجود أو علم. وعلمه يتصف بالإرادة والفعل القديمين والمستمرين فهما نظام الكون. إنهما حال الثبات في إخراج الأشياء من القوة إلى الفعل وحفظ الكون وإحداثه المستمر. (**الضميمة المنشورة مع فصل المقال**).

خاتمة

أولاً ـ لم يبتكر ابن رشد تياراً فلسفياً متكاملاً، إلا أنه الشارح الكبير لأرسطو المتعمق بالفكر اليوناني، إضافة إلى أصوله الفقهية والإسلامية ولغته العربية المتميزة ومع ذلك فإنه يمكن القول إنه أكثر أقرانه من فلاسفة المسلمين ابتكاراً وأكثر ما يظهر ذلك في جعله العقل مصدر التأويل عند الخاصة، ورد النصوص في حال تعارضها وعسرها على الفهم إلى التأويل، مع اعتبار اللّه المنظم لسنّة الكون والمحدث للإحداث باستمرار. ومع التأكيد على أن العلية أو السببية وهي مصدر انتظام الكون وتجليات الذات الإلّهية.. جعل ابن رشد النفس الكلية أوالعقل الكلي بمثابة الفكر المطلق حديثاً الذي يتخطى الفكر الفردي الإنساني لينعقد جميعاً. ثم إن ابن رشد يمتاز عن سواه من فلاسفة المسلمين بجعله الفلسفة علماً أكثر منها فناً. وقد تأثر في ذلك ببعض تيارات الفكر اليوناني. كما وأنه في تأكيده المستمر على أن الموجود الحقيقي يظهر عند مطابقة الصورة للمادة كان يجعل العقل يطابق التجربة من خلال صوره. لذا كان استعماله لكلمة الموجود بأبعادها ودلالاتها التي تجعل ما في النفس مطابقاً للواقع.

ثانياً ـ إن اللّه في تصور أرسطو هو جوهر أول وعقل محض وهو مكتف بذاته ولا علاقة له مع الكون. (Cauthier, *Leon, Iben Rochd,* P.U.F., Paris, 1948, p. 264) لكن اللّه عند ابن رشد على صلة مع العالم عبر القرآن بواسطة الوحي المحمدي النبوي. إن اللّه حي وخالق وفاعل وغاية يحدث الأحداث باستمرار ويوهب الوجود والحياة للموجودات ويحرك الصورة المفارقة التي تخضع لمبدأ العشق والقوة والفعل وليس سواه فعل مطلق من غير انفعال. ويأتي واجب الفيلسوف في المقام الأول وذلك عند إدراكه بالبرهان الحقائق والمبادىء، باطن النص وحقيقة كلام اللّه المتشابه. علماً بأن اللّه يميّز باستمرار في كتابه العزيز فئة العلماء ويخصهم بالرسوخ في العلم ويقدمهم على سواهم طالما هم مؤمنون بحسب ما تقر الرشدية باستمرار.

ثالثاً ـ استمرت الرشدية في أبحاثها حول الطبيعة والنفس وما وراء الطبيعة تميّز باستمرار بين حال الموجودات وحال

الموجود الأول وذلك على صعيد الحركة والفعل والصفات وإثبات الوجود. وكان جدال ابن رشد مع المتكلمين خير دليل على ذلك ولا سيما تفنيده آراء الغزالي. وقد انتصر أبو الوليد باستمرار للعقل معتبراً إيّاه قوة تعمل على الربط وتدرك ارتباط الأسباب بالمسببات وإن النظام العام للوجود يقوم على علاقة الربط المنظّم والتناغم المحكم. وأشارت الرشدية بإلحاح إلى خضوع الإنسان لبعدين: بعد ذاتي وآخر موضوعي، الذاتي يتمثل في حريته واختياره. والموضوعي يتجلى في قوانين جسمه العضوية وقوانين الطبيعة الخارجية في ترابط أسبابها بمسبباتها وجميعها خاضعة لفعل الله وخلقه وعنايته المستمرة في إحكام هذا النظام واستمرار ذلك التناغم.

وقد سمح ذلك للعقل أن ينطلق حراً يبحث عن القوانين السائدة في الطبيعة يدركها ويتكيف معها. وقد ساعد هذا الاتجاه الرشدية اللاتينية، ثم الفكر الأوروبي لاحقاً، على الانطلاق حراً من غير قيد.

رابعاً - لم تحظ الرشدية بما تستحق من دراسة فسيحة، ولم تلعب دوراً عملياً في العقل العربي وقد كان يمكنها ذلك خاصّة بنزعتها لجعل حقائق الدين مندرجة في العقل الفلسفي معبراً من خلال تأويلاته وتحليلاته. فهي ترى الفيلسوف المتسلح بالبرهان والمالك للحكمة مؤهلاً لإدراك الحقائق، على عكس المتكلم والعامي الذي عليه أن يفهم النصوص بظاهرها وتبعاً للمحسوس والمخيّل. ويمكن عقد مقارنة هنا مع الأفلاطونية ثم مع الهيغلية وبالتالي مع الظاهراتية. فالحقيقة الرشدية هي التبدّي للعقل الفلسفي ورؤية الحقائق من خلال ما يبدو للعقل.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، ابو الوليد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، بويج، المطبعة الكاثوليكية، 1955.
- ـــ، **تلخيص كتاب النفس**، محمد فؤاد الأهواني، مصر، 1950.
- ـــ، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، عثمان امين الحلبي، القاهرة، 1958.
- ـــ، **تلخيص منطق ارسطو**، جيرار جهامي، الجامعة اللبنانية، بيروت، 1982.
- ـــ، **تهافت التهافت**، بويج، الكاثوليكية، 1950.
- ـــ، **جوامع ابن رشد**، دار المعارف، الهند، 1947.
- ـــ، **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة والاتصال والكشف عن مناهج الادلة**، الأفاق، بيروت، 1982.
- ابن منظور، **لسان العرب**، 15 جزءاً، دار صادر، بيروت، 1956.
- الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، مصر، 1321 هـ.
- الغزالي، أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، دار المعارف بمصر، 1972.
- الفارابي، أبو نصر، **المنطق عند الفارابي**، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق 3 أجزاء، 1986.
- فخري، ماجد، **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، دار المشرق، بيروت، 1986.
- قنواتي، جورج شحاتة، **مؤلفات ابن رشد**، جامعة الدول العربية، 1978.

— Aristote, *La Métaphysique*, Paris, 1966.
— Gauthier, Léon, *Ibn Rochd, Averroès*, P.U.F., Paris, 1948.
— Munk, Salomon, «Ibn Rushd,» *in Dictionnaire des sciences philosophiques*, Hachette, Paris, 1847.
— Renan, Ernest, *Averroès et L'Averroïsme, 9ème* éd. Calman-Levy, Paris.
— Wolfson, Harry A., Plan for the publication of a corpus CommentarirumAverrois in Aristotelin, submitted to the Mediaeval Academy of America, Reprinted with revision from speculum, 1931-1963.

رفيق العجم

الرشدية اللاتينية

Latin Averroism
L'Averroïsme Latin
Der Lateinische Averroismus

تمهيد

عرفت الرشدية اللاتينية كحركة فلسفية غربية بفضل كتاب أرنست رينان E.Renan المسمى **ابن رشد والرشدية**، والصادر في باريس سنة 1852 م. إلا أن الدارس الحقيقي لهذا التيار كان بيار ماندونيه P. Mandonnet في كتابه بمجلدين حول زعيم الرشديين اللاتين سيجر البربنتي Si-ger de Brabant **والرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر**، وقد صدر الكتاب بعد مضي نحو نصف قرن على صدور كتاب رينان. ثم تتالت الدراسات العديدة حول هذه الحركة بشتى اللغات، واثارت جدلاً لم يهدأ تماماً الى الآن.

ولقد كان الجدال عنيفاً، وجاء من الغرب ومن العرب في آن، وتناول الأسس نفسها التي تقوم عليها الرشدية اللاتينية، لذا كان على الباحث قبل الكلام عن اية معطيات أن يجيب على السؤال الاساسي: هل هناك حقاً رشدية لاتينية، أم نحن امام سوء تفاهم غريب؟ وهذا ما سنبدأ به، ثم بعد ان نؤكد على حقيقة هذا التيار، سنتوقف عند كل التغيرات الاجتماعية والفكرية والحضارية التي سبقت الرشدية اللاتينية ورافقتها، بعد ذلك سننتقل لنرى ما هي الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر، ثم نتوقف عند تعاليم اهم ممثلي هذه الحركة داخل جامعة باريس في ذلك القرن.

حين حوربت الرشدية اللاتينية في باريس لم تتوقف، بل انتقلت الى ايطاليا والى مدينة **بادوفا Padova** في الشمال، واصبحت حركة فكرية سياسية راديكالية، كان دانتي من أنصارها الا أن **ممثلها الأكبر كان مارسيليو مؤلف كتاب المدافع عن السلم**، وسنتوقف عند هذا المفكر، والدور الهام الذي لعبه في سبيل خلق بداية الفردية الغربية.

الرشدية اللاتينية لم تنته بعد أن تحولت الى فكر سياسي راديكالي، بل رافقت عصر النهضة، وكانت تشكل احد روافده، بل ان عصر النهضة رفع افلاطون 347-427/428 ق. م كرمز من اجل محاربة الرشدية المتعصبة لـ أرسطو 384-322 ق. م.، ولقد علم الرشديون في الكوليج دي فرنس المؤسسة حديثاً في ذلك العهد في باريس، لمحاربة السوربون الذي تسيطر عليه الكنيسة. وهناك ذكر للرشدية لدى الفيلسوفين مالبرنش **Malebranche 1715-1638** ولايبنتز **Leibniz 1716-1646** في القرن السابع عشر، لذا فإننا سنتابع هذه الحركة في عصر النهضة لنرى كيف اصبحت، وما هو سبب ذبولها وتلاشيها بعد أن سيطرت على الفكر الغربي طيلة قرون عديدة.

1 ـ حقيقة الرشدية اللاتينية:

بالرغم من الدراسات العديدة التي قامت منذ منتصف القرن الماضي، حول الرشدية اللاتينية وتأثيرها على مجمل الفكر الغربي، خصوصاً في القرن الثالث عشر الميلادي، إلا أن عاصفة قد ثارت في وجه هذه الفلسفة لتؤكد أن العملية كلها لا تعدو كونها سوء تفاهم حصل بسبب الترجمة أو عدم الوضوح، فلقد كان هناك الكثير من الباحثين العرب الذين يعتبرون أن الغرب قد حرف آراء ابن رشد واستعمله لبعض مآربه، ولا علاقة في كل ذلك لفيلسوف قرطبة المسلم المؤمن. ولسنا هنا بصدد عرض مسهب لكل ما قيل حول الموضوع، بل سنكتفي بما قاله عبدالرحمن بدوي في كتاب صادر بالفرنسية في باريس سنة 1972م:

«هناك مبدأ آخر نسبه خطأ الى ابن رشد فلاسفة العصر الوسيط، وهو مبدأ وحدة العقول الذي يتضمن انكار خلود النفس. إن كون العقل الفعال واحد، هذا كل ما يسلم به كل الفلاسفة المسلمين: الفارابي (878-950 م). وابن سينا (980-1037 م). وابن طفيل (1100-1185 م). وابن باجّة Avempace (1080-1138 م). **أما ان العقل الخاص بكل انسان هو واحد بالعدد لدى جميع الناس، فهذا ما لم أجده صريحاً في أي نص لابن رشد.** السكولاستيكيون اللاتينيون نسبوا هذا المبدأ الى ابن رشد، دون أن يقولوا لنا أين عثروا عليه ولا بأية صيغة». (هذه هي ترجمتنا الحرفية لما كتبه بدوي بالفرنسية، في كتاب **تاريخ الفلسفة** بإشراف فرنسوا شاتليه *(Histoire de la philosophie, Tome 2, La Philosophie médiévale, éd,Hachettes. Paris P. 142)*.

نحن هنا امام نقد راديكالي لاحدى دعائم الرشدية اللاتينية، فإن صحّت، يكون سوء التفاهم وحده سيد الموقف. غير ان ما يقوله بدوي يستدعي عدة ملاحظات تبرهن كلها عن خطأ موقفه تماماً.

أولاً: ان ما نشر بالعربية من مؤلفات ابن رشد لا يتعدى كونه جزءاً صغيراً من مجموع مؤلفاته. ثانياً: إن الامر لا يتعلق بالعقل الفعال. وقد شدد فان ستينبرغن في كتابه **حول الفلسفة في القرن الثالث عشر**، والصادر في لوفان في بلجيكا وباريس سنة 1966 على هذه النقطة بالذات، وقد عاب على الكثيرين ومن بينهم ارنست رينان واتيان جيلسون الوقوع في مثل هذا الخطأ الفادح (انظر كتابه، ص 366 و 367). ثالثاً: إن فلاسفة العصر الوسيط في الغرب قالوا اين وجدوا هذه النظرية. ففي سنة 1908 م. نشر بيار ماندونيه الجزء الثاني من كتابه **حول سيجر**، ويحتوي هذا الجزء على نصوص لم تكن قد نشرت سابقاً ومنها كتاب لجيل الروماني Gilles de Rome تحت عنوان: **رسالة حول اخطاء الفلاسفة: ارسطو وابن رشد وابن سينا والغزالي والكندي وابن ميمون** *Tractatus Erroribus Philisophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis*.

حين يأتي مؤلف هذه الرسالة على أخطاء ابن رشد يصل الى الخطأ الحادي عشر، وهو المتعلق بنظرية وحدة النفوس أو وحدة العقول، فيؤكد بأن ابن رشد Averroës 1126-1198 م. قال نظريته هذه في الكتاب الثالث في **كتاب النفس**. والواقع ان الاستاذ الأهواني كان قد نشر سنة 1950 م. في القاهرة تلخيص **كتاب النفس** لابن رشد، أما شرح **كتاب النفس** فلم ينشر بالعربية ولكنه منشور بطبعات عدة باللاتينية منذ ان وجدت المطبعة في الغرب، وفي غياب النص العربي لا بد من العودة الى الترجمة اللاتينية بالرغم من التحفظات التي تثيرها مثل هذه العودة، قبل أن نجزم بأن مبدأ وحدة العقول أو النفوس نسب خطأ الى ابن رشد. والخلاصة هي ان قولنا بأن الغربيين في العصر الوسيط لم يعرفوا ابن رشد الحقيقي، لا يستند الى أي دليل قاطع بل يبدو احياناً ان العكس هو الصحيح، مع ملاحظة أن الغربيين عرفوا

شروحات ابن رشد على كتب ارسطو فقرنوا الاثنين معاً. فكان ابن رشد الشارح الاكبر لكتب ارسطو أو محرفها، ولكن في الأمرين يقترن الاسمان.

أما من الغرب فإن النقد المنكر لوجود رشدية لاتينية قد جاء من فان ستينبرغن في كتابه الذي مر ذكره، إذ يقول فيه بأن الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر هي عمل من نتاج خيال ارنست رينان، ثم جاء بيير ماندونيه ففتن بالبناء التاريخي الذي اشاده سلفه، فسار على خطاه، أما الحجة التي يقدمها فهي أن محتوى فلسفة سيجر ظل مسيحياً مؤمناً وبالتالي لا صلة له بعدم الايمان الرشدي؛ بمعنى آخر نحن مع فان ستينبرغن امام غربي يلصق بالفيلسوف العربي التهمة التي يلصقها العرب بالغربيين حين يؤكدون أنهم وراء تحريف فكر ابن رشد. طبعاً فإن ستينبرغن يعي تماماً ضعف موقفه، ويعلم بأن صفة الرشديين يستعملها توما الاكويني 1225-1274 نفسه وسواه من فلاسفة القرن الثالث عشر للدلالة على المدرسة التي تزعمها سيجر. فالإكويني كرس العديد من الكتب والمقالات ليس لدحض الرشدية فحسب، بل لمهاجمة اتباع ابن رشد الذين اطلق عليهم تعبير الرشديين Averroista والذين كانوا يعلّمون في جامعة باريس الى جانب الاكويني. وهناك كتابان هامان في هذا الصدد كتبهما القديس توما الاكويني، وكان الأول يحمل عنوان في وحدة العقول اما الثاني فقد حمل عنوان ضد الرشديين أي أنصار ابن رشد في جامعة باريس وعلى رأسهم سيجر. هذا عدا عن أن جيل الروماني في الكتاب الذي سبق وذكرناه، قد كان عنيفاً ضد ابن رشد وفلسفته بسبب قوة التيار الرشدي داخل جامعة باريس، والضجة التي أثارها، واقترح فان ستينبرغن استبدال تسمية رشدية لاتينية بتسمية جديدة هي الأرسطوطالية المنحرفة، يعقد الأمور دونما طائل.

إلا ان هناك حقيقة تبقى وهي، أن الرشدية في الغرب لم تنتظر طويلاً لتصبح رمزاً لكل حركة راديكالية وتحررية، وكرمز انتقلت الرشدية سريعاً من قاعات الجامعات الى شتى المحافل الاجتماعية والشعبية، فاصبحت ايديولوجيا ستخرج منها التيارات الليبرالية السياسية والتيارات الإباحية الأدبية والفنية، والتيارات الجذرية في حياة سعيدة عقلانية. بالطبع، ليست هناك علاقة مباشرة بين فكر ابن رشد وكل هذه التيارات، إلا أن هذه الظاهرة تعني بأن الغرب كان بحاجة ماسة الى رمز للفكر العقلاني المتحرر، فما أن وقع على ابن رشد وتأويله العقلاني المحض لأرسطو حتى استولى عليه، وجعله حامل راية الموقف العقلاني في كل الأمور. وهذا يقودنا الى التساؤل المباشر حول ما جرى من تغيير في المعطيات الاجتماعية في القرن الثالث عشر الميلادي في الغرب، وهذا ما سيشكل النقطة التالية لبحثنا.

2 ـ التغييرات الاجتماعية والفكرية والحضارية في الغرب زمن بروز الرشدية اللاتينية:

يعد القرن الثالث عشر في الغرب قرن تأسيس الجامعات الواحدة بعد الأخرى في شتى مدن اوروبا. الا أن تأسيس الجامعات مدين بوجوده الى تأسيس المدن، وازدهار التجارة، وتأمين طرقها بين مختلف المدن، ولقد بذلت السلطات المدنية الجهود الكبيرة لتوفير الأمن والاستقرار داخل المدن، فازدهرت هذه وكبرت، وبرزت طبقة جديدة هي طبقة البرجوازية ساكنة المدينة التي تتعاطى التجارة والاعمال الحرة، وبدأ الغرب يخرج من مجتمع الاقطاع القائم على اكتاف الفلاحين الذين يعيشون في نظام اقتصادي مغلق، قائم على الاستكفاء بسدّ الحاجات الضرورية للعيش.

القوى الاجتماعية الجديدة التي تعرف حياة المدن وبداية الرفاهية والتحضر، أطلعت أيضاً على الرفاهية المنتشرة في مدن العرب والمسلمين في المشرق، بفعل الحروب الصليبية، وبدأت تطلب علوماً جديدة غير متوفرة في كلية اللاهوت، وكانت اول جامعة اسست هي جامعة مدينة بولونيا في ايطاليا، اذ كان فيها سابقاً كلية للحقوق وأسست فيها كلية للطب واخرى للفنون الحرة، الى جانب كلية اللاهوت. وفي الواقع فإن انشاء كلية للفنون الحرة منفصلة عن مدرسة اللاهوت هو ما سمي بالجامعة. بعد ذلك انشئت جامعة باريس، وتلتها جامعة اكسفورد، ثم مختلف الجامعات في المدن الاوروبية. غير ان شهرة جامعة باريس ستطغى على شهرة غيرها من الجامعات، فلقد تجمع حول جبل القديسة جنفياف، وكنيسة نوتردام، أي على ضفاف نهر السين، الطلبة من مختلف الجنسيات الاوروبية، تجمع بينهم معرفة اللاتينية، وتجذبهم شهرة الاساتذة. ولقد التقت ارادة الكنيسة ممثلة بالبابا، بالإرادة المدنية الممثلة بملوك فرنسا لبناء الجامعة، فلقد كان يهم هؤلاء ان يوفروا جواً من الأمن التام للأساتذة والطلبة من مختلف الجنسيات، لما في مثل هذا العمل من شهرة ترسي قواعد سلطتهم في الداخل، ومن مكسب يساهم في ازدهار عاصمتهم.

ولقد رافقت حركة بناء الجامعات حركة ترجمة واسعة، ما كانت الجامعات الاوروبية لتكون على ما هي عليه بدونها.

الترجمات كانت الى اللاتينية وكانت في معظمها تتم من العربية. كان الغرب، قد عرف بعض كتب ابن سينا منذ القرن الثاني عشر، اما الآن فإن حركة الترجمة ستصبح منتظمة تتناول شتى حقول المعرفة، اهم الترجمات كانت لكتب ابن الهيثم 965?-1039 م. في البصريات، وكانت رائجة بشكل خاص في جامعة اكسفورد التي اتجهت نحو العلوم الطبيعية والتجريبية، وترجمت أيضاً بعض كتب الكندي 796 ?-873 م والفارابي والغزالي 1058-1111 م. أما فلاسفة الأندلس فعرف منهم أولاً ابن ميمون، 1135-1204 م وقد عرفت فلسفة ابن باجه وابن طفيل بفضل ما قاله عنهما ابن رشد في شروحاته، على الأرجح. ولقد كانت طليطلة وجنوب ايطاليا وصقلية أهم مراكز الترجمة. أما الترجمات التي ستلعب الدور الأهم فهي ترجمة شروحات ابن رشد لكتب أرسطو، وخصوصاً لكتب ثلاثة رئيسية لم يكن الغرب يعرفها، وهي **كتاب النفس، وكتاب الطبيعة وكتاب ما بعد الطبيعة.**

إن تدفق النصوص العلمية العربية على اوروبا القرن الثالث عشر يعني إدخال ارسطو الى حلبة الفلسفة واللاهوت، ويعني إدخال التفسيرات الطبيعية على الظواهر، وبالتالي يشكل صدمة كبرى لكل التراث الفكري الحضاري الذي بناه الغرب بصبر طويل، منذ القديس أوغسطين Saint Augustine 350-430 م أي خلال ثمانية قرون، فلقد كانت الكنيسة تملك وحدها العلم على مدى كل العصور الوسطى الاوروبية، وكان الناس يعيشون في نظام اقطاعي شامل يتنافى مع وجود دولة حقيقية. ولقد نصرنت الكنيسة كل الفكر السابق، فأخذت منه ما كان يتمشى مع اهدافها وتعاليمها وتركت جانباً كل ما خالف ذلك. كان اللاهوت هو المسيطر، وكانت الجامعات الوحيدة - إذ جاز التعبير - الأديرة. وهناك جملة شهيرة للقديس انسيلم اسقف كانتدبري المتوفى سنة 1109 م. سيتردد صداها كثيراً في القرن الذي يشغلنا، وتقول هذه الجملة بأن الفلسفة خادمة للاهوت، بمعنى أن العقل يجب ان يسخر باستمرار للدفاع عن الايمان. كل المحاولات السابقة في الغرب لإقامة فلسفة مستقلة عن الدين قد باءت بالفشل، وكأن الغرب كان بحاجة الى فترة قرون طويلة قبل ان يبني الدول الحديثة، ويقيم المدن المزدهرة لينطلق الى رحاب حضارة العلم.

ولقد ادركت الكنيسة الخطر المحدق باللاهوت، إذ ان التبادل الحضاري الذي جرى في ذلك العهد خلق واقعاً جديداً، وفي هذا المعنى يقول فان ستينبرغن بأن تدفق كتب أرسطو، كما شرحها ابن رشد، خلق للمرة الاولى في الغرب صراعاً بين نص مقدس وعلم وثني، بين تعاليم الانجيل وعلم ارسطو والعرب، بين علم مكرس بأكمله للدفاع عن اللاهوت، وبين علم لا يأخذ بعين الاعتبار الا نور العقل.

الواقع أن المعركة الحقيقية كانت أبعد من ذلك، إن الصراع بين نص موحى به وبين علم صنعه العقل البشري، كان يهدف في نهاية المطاف الى استقلالية الفلسفة، استقلاليتها عن الفكر الديني اللاهوتي، وبدون هذا البعد لا يمكن على الاطلاق أن نفهم الرشدية اللاتينية، كرمز للانطلاق نحو آفاق عالم جديد مغاير لما كان سابقاً.

القوى الاجتماعية الجديدة كانت تطلب أفقاً جديداً، ففي الفترة السابقة، فترة اعادة بناء الدولة بعد تهدم الامبراطورية الرومانية، كانت فكرة الخطيئة وسقوط الانسان وفساد الطبيعة البشرية مسيطرة، وكان العمل البشري يعتبر تكفيراً عن هذه الخطيئة الملتصقة بالطبيعة البشرية، اما الآن ونحن في فترة بناء الكاتدرائيات الغوطية الضخمة، التي كان يستغرق بناء كل منها اكثر من قرن من عمل دؤوب يساهم فيه كل عمال المدينة، وكل الفئات من المهندس الى النحات، الى البناء الى النجار الى الحداد، الى العامل العادي، فإن الموقف من مفهوم العمل بدأ يتغير وفي هذا الصدد يقول المؤرخ جاك لوغوف في كتابه **من أجل عصر وسيط آخر**: «وباختصار فإني اقول بأنه في ما يخص العمل فقد لاحظت وجود تطور في فكرة العمل كتكفير عن الذنب، كما في **التوراة، الى عمل أعيد له الاعتبار** ليصبح اخيراً وسيلة للخلاص». وهكذا يمكننا أن نقول بأنه مع الرشدية اللاتينية فإن شمساً انسانية جديدة مختلفة تماماً عن كل ما كان، بدأت تشرق في الغرب الأوروبي، بل يمكننا أن نقول بأن الحضارة الغربية المعاصرة بدأت مع عصر الرشدية اللاتينية، ولكن ما هي بالضبط الأسس التي قامت عليها مثل هذه المدرسة. هذا هو مدار بحث النقطة التالية.

3 - الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر:

بدأت شروحات ابن رشد وتفاسيره لكتب ارسطو تدخل رويداً رويداً الى اوروبا، وما أن انتصف القرن الثالث عشر حتى كانت هذه الكتب قد عرفت في الجامعات، واصبح لها أنصار. والرشدية اللاتينية بدأت في جامعة باريس وقد شكل الرشديون وعلى رأسهم سيجر دي برايان (البربنتي) وبويس الدغركي (دي داسي) أقلية، ولكن كانت لهذه الأقلية أهمية خاصة، وأثارت الزوابع والعواصف، فكانت الصراعات التي هزت الكنيسة كلها، وقد انقسم اساتذة جامعة باريس

السوربون، الى انصار للرشدية وخصوم لها، وحاول توما الاكويني ان يقف موقفاً وسطاً يتبنى أرسطو وابن رشد في النظريات التي لا تصدم الكنيسة، ويتبنى أرسطو واضعاً اللائمة على الشارح ابن رشد، في النظريات التي يعتقد انها تتعارض مع تعاليم الكنيسة.

الضجة ظلت تعلو وتزداد، داخل جامعة باريس، مما اضطر الكنيسة الى التدخل، فمنعت اولاً تدريس كتب ارسطو الطبيعية ومنها كتاب الميتافيزيقا، ثم كلف البابا القديس البير الكبير بالرد على الرشدية، وكتب الاكويني ضد سيجر، ورد سيجر عليه، وظل التصادم جارياً داخل الكنيسة، اذ يجب ألا ننسى أن جميع اساتذة الجامعة، في ذلك الحين، كانوا من رجال الدين. واخيراً اضطرت الكنيسة الى أخذ موقف حازم وحاسم من كل الرشدية، فأوعزت الى ممثلها في باريس المفتش اتيان تامبييه Etienne Tempier بأن يصدر حرماناً يتناول مجمل التعاليم الرشدية، وهذا ما حصل في العاشر من شهر ديسمبر (كانون الاول) سنة 1270 م. هذه الإدانة تناولت ثلاثة عشر رأياً خاطئاً نوردها كما جاءت في كتاب ماندونيه بترجمة شخصية:

«إن الأخطاء التالية قد ادانها والقى الحرمان عليها، وعلى كل من يعلمها عن قصد أو يؤيدها، صاحب النيافة اتيان (استفانوس)، اسقف باريس في سنة 1270 م. يوم الاربعاء بعد عيد الطوباوي نقولاوس:

1 ـ بأن عقل جميع الناس واحد، وهو واحد بالعدد.

2 ـ بأن من الخطأ أو سوء التعبير القول بأن الانسان يعقل.

3 ـ بأن الارادة البشرية لا تريد ولا تختار الا تحت تأثير الضرورة.

4 ـ بأن كل ما يجري في عالمنا السفلي هذا يخضع وجوباً لتأثير الاجرام السماوية.

5 ـ بأن العالم قديم.

6 ـ بأن ليس هناك من إنسان أول.

7 ـ بأن النفس التي هي صورة الجسد تفسد بفساد الجسم (تفنى بفناء الجسد).

8 ـ بأن النفس المفارقة بعد الموت لا تنفعل بنار مجسمة.

9 ـ بأن حرية الاختيار هي قوة منفعلة (سلبية) لا فاعلة، وبأنها تحركها ضرورة النفس النزوعية.

10 ـ بأن الله لا يعلم الجزئيات.

11 ـ بأن الله لا يعلم الا ذاته.

12 ـ بأن اعمال البشر ليست خاضعة للعناية الإلهية.

13 ـ بأن الله لا يستطيع ان يمح الخلود او عدم الفساد للكائنات الفاسدة والفانية.

يؤكد ماندونيه بأن هذه القضايا المدانة تعبر افضل تعبير عن جوهر التعليم الرشدي، أي جوهر تعاليم أرسطو كما شرحها ابن رشد. ونحن لو تفحصنا كل هذه الآراء لرأينا أن بعضها آت من أرسطو مباشرة، وليست له أهمية كبرى، ولكن يبرز هنا خضوع كل الطبيعة، وكذلك الارادة البشرية الى أحكام الضرورة أي الى علم يمكن ان يعرف مسبقاً، وكذلك هناك قضية انكار العناية الإلهية وهي نتيجة منطقية للمفهوم الارسطوطاليسي لإله يدير ظهره للعالم. أما القضيتان الأساسيتان اللتان ارتكزت اليهما كل الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر فهما القضية الاولى اي قضية وحدة العقول أو النفوس، والقضية الخامسة أي قضية قدم العالم، وهما قضيتان، وإن أتتا من ارسطو، إلا أن لابن رشد تفسيراً خاصاً به حولهما، وهذا ما سنفصّله الآن.

أ) نظرية وحدة العقول أو وحدة النفوس:

لعبت هذه النظرية دوراً هاماً في الصراعات الفكرية، لذا نجد انها كانت أول قضية تدان. وقد عرفت هذه النظرية تحت اسم Monopsychisme، وتقوم ليس على وحدة العقل الفعال كما ظن عبدالرحمن بدوي، ولكن على وحدة العقل الفردي عند الانسان أي العقل المنفعل او الهيولاني حين يتصل بالعقل الفعال. ومع ان الجميع يعتقد بأن هذه النظرية خاصة بابن رشد الا ان أول من نادى بها كان ابن باجّة الذي عده ابن رشد لفترة استاذاً له. وقد عرف ألبرت الكبير Albertus Magnus 1280-? 1200 والاكويني آراء إبن باجّة حول الموضوع من خلال ما قاله عنه ابن رشد في شرحه لكتاب النفس (انظر كتابنا *La Morale d'Avempace*).

نقطة انطلاق بحث ابن باجة وابن رشد هي جملة لأرسطو في كتاب النفس تساءل فيها إن كنا نستطيع ادراك الجواهر المفارقة ونحن بعد في هذا العالم. ولقد قال ارسطو بأنه سيجيب على هذا السؤال فيما بعد، ولكنه لم يجب، لا في كتاب النفس، ولا في غيره. أما ابن باجة وابن رشد فقد اجابا على السؤال بالايجاب، وكل واحد على طريقته. الأول ميز، على طريقة اسبينوزا 1632-1677 فيما بعد، ثلاث درجات للمعرفة، درجة المعرفة الحسية وهي درجة معرفة كل الناس، ثم درجة التجريد عن المحسوسات والانتقال الى المعرفة، وهذه درجة المعرفة العلمية، أما الدرجة الثالثة فهي درجة اتصال العقل الفعال بالانسان، وهي درجة الحدس المباشر

لِكُنْهِ الاشياء وجوهرها الأخير، ويسميها إبن باجّة درجة السعداء، وعلى هذا المستوى وبنوع من العقلانية الصوفية يكون جميع السعداء واحداً، إذ تتلاشى جميع الاختلافات، وتصبح هناك وحدة صوفية تجمع كل عقول السعداء الذين بلغوا درجة الاتصال.

أما ابن رشد فقد اعترف لابن باجّة بفضل كبير، ولكنه دافع عن نظرية اخرى للاتصال عرضها مونك **Munk**، في القرن الماضي، عن الشرح الاوسط لكتاب النفس، في نظر ابن رشد أن العقل البشري حين يتصل بالعقل الفعال المفارق يستطيع أن يأتي بالجديد من العلم، يكتشف ناحية جديدة من المعارف البشرية على اختلافها، فيزداد أفق المعرفة الانسانية، ويضاف جديد الى التراث البشري العلمي والفني، ولكن حين يتم مثل هذا الاتصال لا يعود هناك ما يميز بين عقل فردي معين وعقل آخر، إذ يصبح عقل الفرد على اتصال مباشر بالعقل المفارق اللاهيولاني. في حالة الاتصال هناك اذن وحدة للعقول، إذ ليس من فرق بين عقل فردي وآخر، وكأن العقل المفارق هو الذي يفكر ويكتشف من خلال الفرد اي ان هذا الأخير لا يعود سوى مجرد آلة أو وسيلة.

بهذه المشكلة، المتعلقة بالمعرفة ترتبط مشكلة اخرى في غاية الأهمية الفلسفية. وهي مشكلة خلود النفس أو بالاصح خلود النفس الفردية للانسان. إبن باجّة كان قد اكد بأن الخلود الفردي مرتبط بالتوصل الى الدرجة الاخيرة من المعرفة، أما ابن رشد فيبدو انه فهم موقف ارسطو كما يفهمه شارحوه الغربيون المعاصرون، إذ يبدو أنه لا يقول بأن الفرد حين يصل الى مرتبة الاتصال يكتسب الخلود الفردي. ما يبقى ويخلد هو ثمرة هذا الاتصال، البقاء هو للنوع لا للفرد. للبشرية ككل حين تحفظ مجموعة المعارف والمنجزات الفنية التي جاءت ثمرة هذا الاتصال، وبتعبير أوضح فإن الخلود هو لكتب أرسطو مثلاً وليس لشخص أرسطو. ومن هنا نفهم مناداة الرشديين، وعلى رأسهم سيجر بأن عقل جميع الناس واحد، وبأنه من الخطأ أو سوء التعبير القول بأن الانسان يعقل، ذلك ان من يعقل داخل الانسان، ويمكنه من اكتشاف كل جديد، هو العقل الفعال الذي يتصل به الفرد.

من الواضح أن مثل هذا الرأي يتعارض تماماً مع تعاليم الكنيسة التي كانت تخشى باستمرار العودة الى الوثنية، ومن هنا نفهم المحاربة المريرة التي شنها القديس توما الاكويني على هذه النظرية، مفرداً كتاباً خاصاً لمحاربتها، مؤكداً براءة أرسطو منها، ملقياً اللوم على الشارح الذي نعته بالمحرف.

ب) قدم العالم:

نادى الرشديون اللاتين بقدم العالم أي بأزليته، بمعنى انه غير مخلوق في زمان معين بل كان دوماً.

وقدم العالم يعني أن اللّه لم يخلقه من شيء إذ ان مادة العالم قديمة أيضاً، وأن اللّه أعطى العالم صورته فقط لا مادته. وعند ارسطو فان اللّه ـ المحرك الأول ـ يحرك ولا يتحرك، والعالم بسبب شوقه للكمال اي للمحرك الأول تحرك وأخذ، منذ القدم، شكله، أي أنه ليس هناك من فاصل زمني بين اللّه والعالم، وقدم العالم مقترن عند أرسطو بقدم الزمن، ففي نظر ارسطو يتألف الزمن من لحظات، وكل لحظة كان قبلها لحظة اخرى، وهكذا الى ما لا نهاية، قدم العالم يعني إذن وجود زمن ازلي ابدي. نظرية قدم العالم تتعارض مع نظرية خلق العالم، أي ايجاد العالم في زمن معين، وكذلك خلق المادة من لا شيء، أو كما يقول الكندي عن ليس.

لا يُخفى تعارض هذه النظرية مع كافة الاديان السماوية التي نادت كلها بالخلق من العدم، هذا مع العلم بأن نظرية ارسطو في قدم مادة العالم تجعل من اللّه كائناً يدير ظهره للعالم، ولا يعلم جزئياته ولا يدبره، إذ أنه لا يعلم الا ذاته (انظر الأخطاء رقم 5 و10 و11 و12 من إدانة الرشدية التي أشرنا اليها سابقاً). أما ابن رشد نفسه، فرغم سيره في ركب المعلم الأول، فقد جاء في كتاب **تهافت التهافت** بنظرية لا تخلو من أصالة، فهو يقول بخلق العالم ولكن منذ القدم ومن مادة قديمة، ويستشهد بآيتين من القرآن الكريم **﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾** (هود، 7)، **﴿ثم استوى الى السماء وهي دخان﴾** (فصلت، 11). **الخلق جاء إذن من مادة قديمة هي الدخان، كما أن الماء كان موجوداً قبل الخلق، الخلق لم يكن من عدم إذن، بل من مادة أزلية.**

ولقد كانت للرشديين اللاتين في جامعة باريس طريقة لا تخلو من حيلة، للدفاع عن نظرية قدم العالم، بالرغم من تعارضها مع تعاليم الدين، إذ كانوا يقولون بأن العقل يرى وجوب قدم العالم، وبالتالي فإن العلم يؤكده في حين ان الشرع يرى خلاف ذلك، ونحن نضع الحقيقتين امام الناس دون ان نبتّ في الموضوع. وهنا نصل الى مبدأ أخير يشكل أحد أسس الرشدية اللاتينية وهو مبدأ الحقيقة المزدوجة la double vérité، أي القول بأن هناك حقيقتين: حقيقة علمية للخاصة، وحقيقة دينية للعامة، غير ان مارتين جربمان، في كتابه عن الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر يؤكد بأن

هذا المبدأ لم يظهر الا في القرن السادس عشر مع بومبانازي الايطالي، غير أن مبدأ الحقيقة المزدوجة يمكن ان يستشف من كثير من آراء ابن رشد، ومما قاله ابن رشد عن ابن طفيل الذي عبر عن هذا المبدأ في كتابه الشهير **حي بن يقظان**.

4 ـ الرشديون اللاتين في جامعة باريس في القرن الثالث عشر، سيجر البربنتي (دي برابان) وبويس الداغركي (دي داسي):

لقد استعرضنا سابقاً الأسس التي قامت عليها الرشدية اللاتينية، وقلنا بأن الرشديين داخل جامعة باريس، كانوا اقلية ولكن اقلية مهمة كانت وراء كل الصراعات الايديولوجية في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، وقد اضطرت الكنيسة الى التدخل لوقف الصراع المهدد بأزمات اجتماعية خطيرة. ولقد تزعم الرشديين اثنان، أولهما سيجر من منطقة البرابان Brabant في بلجيكا، والثاني بويس من منطقة داسي Dacie او الداغرك.

ونبدأ مع سيجر فنقول بأن ما يميز كل فكره هو إعجابه الشديد بأرسطو الذي يعتبره الفيلسوف، وبشارحه العربي. وبطبيعة الحال فإن الأراء المدانة سنة 1270 م كانت آراء سيجر بشكل أساسي، ولن نعود هنا الى الموضوع بالتفصيل، ولكن لا بد من بعض الملاحظات:

أ) إن الايمان بخلود الأجناس وليس الأفراد قاد سيجر الى نوع من فلسفة العودة الابدية، وذلك قبل فيكو 1668-1744 ونيتشه 1844-1900 في العصر الحديث، كما يؤكد اتيان جيلسون، ان الاشكال ذاتها تعود مئات المرات بعد ان تفنى، وذلك باستمرارية لا تتوقف.

ب) لقد ادخل سيجر طريقة جديدة في التعليم، وهي طريقة البحث الفلسفي الذي لا يأخذ بعين الاعتبار المعطيات اللاهوتية، وكان بذلك رائداً اذ ان هذا يعني بأننا نستطيع ان نعالج الكثير من الشؤون العملية على ضوء نور العقل الطبيعي وحده، كما أن هذا يعني بأن كل علم له استقلالية خاصة به يمكننا ان نظل ضمنها، دون ان نهتم بما يقوله الشرع حول الموضوع، بهذا المعنى يكون سيجر قد فتح معركة استقلالية الفلسفة بل استقلالية كل العلوم عن اللاهوت. وهذه المعركة ستكون مريرة في الغرب ولن تتأكد استقلالية الفلسفة التي تدير ظهرها للاهوت، الا مع ديكارت 1596-1650 في القرن السابع عشر.

ج) إن كان سيجر قد شق طريق العقلانية في البحث الطبيعي في جامعة باريس، فهذا لا يعني انه كان يقول بأن البحث الطبيعي للظواهر، على ضوء نور العقل، يقود الى الحقيقة، الحقيقة بالنسبة له كانت النص المقدس، ولكن سيجر كان يقول بأن هذا هو رأي الفلسفة، هذا ما قاله الفلاسفة وعلى الاخص الفيلسوف اي ارسطو وشارحه، وهذا ما يؤكده العقل، وحين يتعارض أمر مع تعاليم المسيحية فإن الحقيقة هي الى جانب الايمان المسيحي.

هذا الموقف من رمز العقلانية والراديكالية هاجمه توما الاكويني وجعل خصوم سيجر يقولون عنه بأنه يقول بحقيقتين. وقد أثار هذا الموقف في شتى الاحوال حيرة كل الباحثين، فالسؤال المطروح بالحاح هو التالي: هل كان سيجر صادقاً في موقفه هذا؟ إذ كيف يعقل أن يقول بأن نور العقل الطبيعي يرى الامور بهذه الطريقة، في حين ان العقيدة الدينية تناقضها، والحقيقة هي الى جانب العقيدة؟ كيف يمكن الدفاع عن مثل هذين الموقفين في آن معاً. لقد انقسم المؤرخون حول القضية، بالطبع، من السهل القول بأن سيجر كان يخاف سلطة الكنيسة التي كان هو نفسه جزءاً منها، لذا فقد قال ما قاله بسبب الحذر والحيطة والخوف من إثارة الغضب والنقمة عليه، خصوصاً اننا ما نزال في فترة تسيطر الكنيسة فيها على كل التعليم سيطرة تامة. فان ستنبرغن رأى بأن سيجر قد بهر بالعلم اليوناني العربي ـ الذي جاءه وكان يحتاج هو والغرب كله الى فترة تأمل يستطيع خلالها أن يهضمه ويتمثله، وان سيجر ظل في نهاية التحليل مسيحياً مخلصاً للكنيسة التي ينتمي اليها، في حين اعتبره بعض مؤرخيه انه رائد الفكر الحر في العصر الوسيط، وسابق لعصر التنوير.

ويبقى السؤال المحير: كيف يمكن للانسان ان يفكر كفيلسوف وان يؤمن كمسيحي وهو يرى التعارض بين الموقفين؟ إن إجابة اتيان جيلسون على هذا السؤال، في كتابه عن **فلسفة العصر الوسيط**، ربما لم تكن حاسمة ونهائية، غير أنها مقنعة، فهو يرى بأن مشكلة سيجر ليست وقفاً عليه، ففي عصره كان الايمان المسيحي البعيد عن الذهنية العلمية مسيطراً سيطرة تامة، وفجأة تدفقت كل العلوم الوثنية اليونانية وعلوم العرب فحدثت صدمة هائلة، وما كان يعد ايماناً لا يتزعزع اصبح في مهب ريح العقلانية الطاغية، وهذا يعني ان المشكلة تصبح التوصل الى نوع من التوازن الجديد، دون التخلي عن الايمان السابق، والقصة تتكرر مع عصور كثيرة في الغرب، اذ كثيراً ما كان العلم يصدم بمعطياته الجديدة قناعات الناس الدينية، فيحاولون دون التخلي عن ايمانهم السابق، مصالحة المعطيات، العلمية الجديدة مع الايمان القديم.

وفي كل الاحوال، فإن هوس سيجر بالعقلانية، جعله يكتشف امكانية اقامة علوم طبيعية، بمعزل عن كل الاعتبارات اللاهوتية، إذ ان استقلالية الفلسفة عن اللاهوت كانت تعني استقلالية كل العلوم، لأنها كانت ما تزال كلها في كنف الفلسفة. والضجة التي اثارها كانت تساندها كل القوى الاجتماعية الجديدة، التي استشفت الامكانات الضخمة التي يمكن أن تفتحها العلوم الجديدة، أمام الحضارة الغربية.

لقد كان سيجر زعيم مدرسة، وكان اشهر تلاميذه بويس دي داسي او الدغمركي، وإذا كانت إدانة سنة 1270 م. قد تعرضت للرشدية اللاتينية منمثلة بشكل خاص بتعاليم سيجر، فإن إدانة اخرى اعنف جرت سنة 1277 م. وطالت حتى بعض تعاليم الاكويني نفسه الذي كان قد مات قبلها بثلاث سنوات. والادانة هذه تناولت بعض التعاليم التي كان بويس المروج الاساسي لها. ويبدو ان فيلسوفنا قد منع من التعليم بعد هذا التاريخ، وقد انقطعت من بعدها اخباره. ولم نكن نعرف شيئاً من مؤلفاته الى ان كان هناك اهتمام متزايد به، وبكل الحركة الرشدية بين الحربين الأخيرتين، وقد نشر المطران جربمان سنة 1924 كتاباً هاماً لبويس يلقي ضوءاً جديداً على الرشدية اللاتينية وسنتوقف عنده.

يحمل هذا الكتاب العنوان التالي باللاتينية: *De summo bono sive de vita philosophi* وترجمته: **في الخير الأعظم أي في حياة الفيلسوف** في هذا المؤلف الفريد الكثير من الصلة الروحية مع فيلسوف عربي هو ابن باجّه في «**تدبير المتوحد**» فـ «**رسالة الاتصال**» رسالة الوداع وحتى مع سبينوزا كما أشار الى ذلك اتيان جيلسون.

يبدأ بويس بمحاولة تحديد الخير الأعظم، ولا بد من القول انه لا يبحث عن الخير المطلق الذي هو اللّه كما نعرف من الشرع، ولكنه يحاول أن يبحث عن الخير الأكبر، أي على أعظم سعادة يستطيع أن يصل اليها الانسان، وهو في الحياة الدنيا، على ضوء العقل الانساني، إن مثل هذا الخير العظيم لا يمكن ان يكون الا بممارسة الانسان لأعظم قواه اي لعقله. والعقل هنا هو العقل التأملي، أي النظر العقلي المحض الذي يقودنا الى معرفة الحق، والى التمتع بالحقيقة. اللذات العقلية هي اللذات الحقيقية للسعادة والانسان العاقل لا يقوم بأي عمل لا يساهم في تعزيز سعادته وزيادتها. وكل عمل لا يساهم في هذه السعادة هو خطيئة وبالتالي فإن العامة التي تجري وراء اللذات الحسية والشهوات وحب المجد والمال، لا تستحق منا أي احترام أو تكريم. لنكرم إذن أولئك الذين يكرسون حياتهم لدراسة الحكمة ويعيشون حسب النظام الطبيعي **quia vivunt secundum ordinem naturalem** وهؤلاء الذين يعيشون حسب النظام الطبيعي هم الفلاسفة، وبالتالي فإن الحياة الفلسفية هي الخير الأعظم، كما يدل على ذلك عنوان كتاب بويس، والحياة الفلسفية لها شقان: شق معرفة الحقيقة عن طريق التأمل والنظر العقلي، وشق ممارسة اعمال الخير؛ وهكذا فإن العيش كفيلسوف يعطينا أعظم سعادة يستطيع الانسان أن يبلغها في هذه الحياة الدنيا. والفيلسوف يرتقي بعقله من علة الى أخرى ليصل الى العلة التي لا علة بعدها، وهي تشكل المبدأ الأول الذي هو بمثابة الأب للمنزل والقائد للجيش والخير العام للمدينة. وكل واحد يكتسب منزلته في المجتمع بحسب مشاركته لهذا المبدأ الأول. والفيلسوف هو الذي يدرك هذا المبدأ ويحبه عن طريق الرأي الصواب للطبيعة، والرأي الصواب للعقل. وهذا التمسك بالمبدأ الأول والتعلق به ومحبته هو وحده الصراط المستقيم لحياة مستقيمة سعيدة.

كتاب بويس أثار المشكلة نفسها التي كان قد اثارها سيجر، وهي اننا امام فيلسوف يدير ظهره للاهوت ويتنكر بالتالي لكل التراث المسيحي منذ أوغسطين. فمشكلته ليست السعادة الأخروية التي لا ينكر وجودها كمسيحي، ورجل دين، بل أن مشكلته التي يطرحها بوضوح هي بلوغ السعادة ههنا، ولقد انقسم حوله المفسرون: ستنبرغن يرى أنه ظل مسيحياً مؤمناً، في حين أن مندونيه اعتبر كتاب بويس هذا بمثابة «البيان الاكثر راديكالية من اجل برنامج حياة طبيعية». كما عبرت عنه «العقلانية الاكثر صفاء ووضوحاً وتصميماً التي يمكن ان نجدها... حتى أن عقلانية عصر النهضة.. لم تنتج شيئاً يمكن مقارنته بمثل هذا الكتاب».

مرة اخرى، إن التفسيرات الشائعة لا تفي بالموضوع، فصحيح أن بويس لم ينكر الغبطة في الحياة الأخرى واعتبرها الأعظم، ولكن الصحيح أيضاً هو ان الراديكالية العقلانية لا يمكن أن تفهم الا كمؤشر حضاري. مع الرشدية اللاتينية إنسانية جديدة ولدت في الغرب، فكأني ببويس يقول، إن اللاهوت المسيحي والسيطرة المسيحية ـ الفكرية قد اخذت مداها منذ أوغسطين في القرن الخامس الميلادي، والآن إني أرى في الأفق الانسانية الجديدة تشرق في الغرب عن طريق النور الطبيعي للعقل، وإني أمثل طموحات هذه الانسانية الجديدة وآمالها، فالعظمة هي بعد اليوم الفضيلة الأولى.

5 ـ الرشدية السياسية في القرن الرابع عشر:

بعد إدانتي سنة 1270 م. وسنة 1277 م. وإيقاف بويس

عن التدريس استدعي سيجر زعيم الرشديين الى روما، وهو ما زال في مقتبل العمر، ومنع من التدريس كعقاب له، ثم مات هناك بطريقة غامضة، فكان أن توقفت الرشدية اللاتينية في جامعة باريس، إلا أن الكنيسة لم تستطع إيقاف التيار المطالب باستقلالية الفلسفة عن اللاهوت، بل على العكس سيتحول الرشديون منذ مطلع القرن التالي الى مفكرين سياسيين همهم الأول محاربة السلطة المدنية للكنيسة. المعركة نقلت فلسفياً الى جامعة اوكسفورد بفضل وليم أوف أوكام William of Ockham, Guillaume d'Ockham 1349-1285 الا ان المعركة الفكرية أخذت كل أبعادها في جامعة بادوا Padova, Padoue, Padua المدينة الواقعة في شمال ايطاليا والخاضعة لجمهورية البندقية المستقلة عن سلطة الكنيسة، والبعيدة عن يد محاكم التفتيش.

إن الرشدية السياسية قد اخذت كل مداها مع مارسيليو البادوي Marsilio di Padova, Marsilio of Padua Marsile de Padoue وقد عاش بين سنة 1275 وسنة 1343 واشتهر في كتاب وحيد هو **المدافع عن السلم** *Defensor Pacis* ولم يترجم الكتاب الى الانكليزية والفرنسية الا بعد الحرب العالمية الثانية. إلا انا قبل الوقوف على الآراء السياسية التي تضمنها هذا الكتاب، لا بد لنا من أن نتوقف عند جان دي جاندون Jean de Jandun، فقد علّم مع مارسيليو في جامعة باريس، ثم هرب الاثنان معاً الى الملك لويس ملك بافاريا خوفاً من سلطة البابا، ذلك أن جان هذا كان جريئاً جسوراً في محاربة السلطة المدنية للبابا، وكان اشد الرشديين تعصباً لابن رشد، إذ كان يؤكد أن تعاليمه ليست سوى تقليد للفيلسوف العربي العظيم، فابن رشد هو في نظرة «أتم وأكمل وأمجد صديق ومدافع عن الحقائق الفلسفية». اهمية جان دي جاندون هي أنه مؤشر الى جيل جدبد من الرشديين، جيل لا يريد أن يبدي أي تحفظ تجاه الأمور الدينية، ولا يعترف الا بسلطة العقل والتجربة، آراء جان هذا لا تستحق ان نتوقف عندها كثيراً لأنها تكرر الرشدية اللاتينية كما مرت معنا سابقاً، أهميته هي اذن في تأثيره على زميله مارسيليو في كتابه السياسي الهام **المدافع عن السلم** الصادر سنة 1324 م.

والآن كيف تبدو الآراء التي يعبر عنها هذا الكتاب القيم في تاريخ الفكر السياسي الغربي:

أ) إن آراء مارسيليو تنطلق من سلطة أرسطو الفلسفية في فكره السياسي، وتناقش الاشكال المختلفة الصالحة والفاسدة التي يمكن ان تتخذها الدولة، غير أنه يجدد كثيراً في الفكر السياسي، ولا يظل عبداً لسلطة ارسطو كما سنرى.

ب) مارسيليو جاء بمفهوم جديد للقانون حين اسس شرعية كل قانون لا على اقامة المصلحة العامة فحسب، بل على رضى الشعب وقبوله بمثل هذا القانون، فالشعب هو مصدر التشريع، صحيح ان الرومان كانوا قد عرفوا مثل هذه النظرية، ولكن اهمية قول مارسيليو انه جعل من العودة للشعب مصدراً للتحرك السياسي، والعمل الدؤوب للشعب، لأخذ المبادرة للتخلص من السلطة التي تحكم بقوانين لا يرضاها لنفسه.

وهنا يقترب مارسيليو من المفاهيم الديمقراطية الحديثة. وهذا المفهوم القائم على موافقة الشعب يخالف ايضاً الفكر الوسيط المتمثل بالاكويني الذي كان يعتقد بأن القانون نظام من العقل غايته المصلحة العامة. بدل العقل المجرد العام اصبحت هناك ارادة شعبية تنتج قانوناً له صفة الالزام والقهر. وهكذا يكون مارسيليو رائداً في ابراز القانون الوضعي الذي لا يصدر عن عقل عام يرى الخير والشر، بل عن مجموعة من الناس ارتأت لنفسها أن تعيش في ظل قانون اشترعته هي، وارادته ملزماً لها.

ج) بسبب الصفة الوضعية للقوانين فإن مارسيليو يشدد على الوسائل المستعملة، إذ ان هذه يجب أن تمر عبر ارادة الشعب أو المشترع، فالغايات وحدها لا تكفي، وبالتالي فإن اللجوء الى مفهوم المصلحة العامة من اجل تبرير قمع الشعب واستغلاله أمر مرفوض، لا بد إذن من ايجاد صلات ديناميكية بين الاهداف التي تتوخاها المجموعة والوسائل التي تلجأ اليها، وبهذا يكون مارسيليو هنا رائداً ايضاً من رواد الديمقراطية.

د) قبل أن يكون مارسيليو رائداً من رواد القوانين الوضعية والديمقراطية الحديثة، هو قبل كل شيء عدو بلا هوادة للسلطة الزمنية للكنيسة، وهذا ما كان يجمعه مع صديقه جان دي جاندون الرشدي المتشدد.

إن عنوان الكتاب يشير بوضوح الى هدف مؤلفه، فالمدافع عن السلم هو الحاكم الذي ارتضته ارادة شعبية ويحكم بقوانين وضعية، اما مصدر القلق والاضطراب والخصم الأول للمدافع عن السلم فهو اسقف روما (البابا) وجماعة الإكليروس الذين يهدفون الى بسط سيادتهم، ليس على روما وحدها بل على كل البلدان، من اجل الإثراء الفاحش والتسلط.

معركة استقلالية الفلسفة عن اللاهوت اتخذت هنا بعداً اجتماعياً واصبحت معركة استقلالية السلطة المدنية عن السلطة اللاهوتية اي الدينية، واصبح كل هم مارسيليو نزع كل

الصلاحيات من رجال الاكليروس عدا السلطة الروحية، مارسيليو يهدف الى انتزاع كل سلطة مدنية من يد الكنيسة، لذا فهو يقول بأنه لو ارتكب إنسان هرطقة دينية يحاكم اللّه صاحبها في اليوم الآخر، أما اذا كان لمثل هذه الهرطقة من مردود اجتماعي، واقلقت السلم العام فليس للكنيسة أن تتحرك على الاطلاق، بل على السلطة المدنية أن تتحرك وتطبق قوانينها الوضعية.

خلاصة القول أن مارسيليو اراد ان يجعل من الكنيسة مجرد دائرة من دوائر الدولة.

هـ) لم يكن مارسيليو اول من هاجم السلطة الزمنية للكنيسة الكاثوليكية وعلى رأسها البابا، إذ كان الشاعر الايطالي الكبير دانتي Dante 1321-1265 مؤلف **الكوميديا الإلهية** الشهيرة، قد ألف حوالى سنة 1310 م. أي قبل المدافع عن السلم بنحو أربع عشرة سنة كتاباً أسماه **النظام الملكي** ***De Monarchia***، هاجم فيه السلطة الزمنية للكنيسة، وبهذا المعنى كان رشدياً، ولا ننسى أنه وضع سيجر زعيم الرشديين في فردوسه مخالفاً إدانة الكنيسة لتعاليمه. إلا أن هوة سحيقة تفصل بين فكر الشاعر الايطالي وفيلسوف بادوا الرشدي؛ فدانتي ينتمي الى العصر الوسيط في صياغته للاشكاليات وفي الحلول التي يجدها، في حين ان مارسيليو يفتح آفاق الحداثة الفكرية. دانتي كأن يهمه أن يكف يد الكنيسة عن التدخل في الشؤون الزمنية، ولكنه ظل ككل مفكري العصر الوسيط الغربي يؤمن بامبراطور واحد وبابا واحد، ولا يريد أن يتعدى الواحد صلاحياته.

إن مفهوم دانتي يظل مفهوم الأمة المسيحية الواحدة، والدولة المسيحية الواحدة، والحكومة الكونية الواحدة، وعلى رأسها امبراطور واحد، وبابا واحد يرعى الشؤون الروحية فقط، في حين أن مارسيليو يكسر كل المفهوم المنوليتيكي monolitique للأمة. هذا المفهوم الذي يجعل من المجموعة كلاً متجانساً تختفي فيه الفروقات، وليس من ملك واحد، ولا من امبراطور واحد ولا من اسقف واحد في مفهوم مارسيليو، بل قوميات متعددة مختلفة متباينة، من حقها أن تؤسس دولاً عديدة تختلف عن بعضها البعض، حسب اختلاف عاداتها وتقاليدها ولغاتها.

لا بد إذن من وجود حكومات متعددة حسب «تعدد الحدود الجغرافية واللغوية والأخلاقية». ان كان امبراطور دانتي همه الأول إعادة الوحدة الأساسية للمجتمع المسيحي، فإن مارسيليو يعترف بالشعور القومي لكل مجموعة. ويمكن ان نقول بأن الصراعات داخل جامعة براغ كانت من اجل سيطرة عنصر من العناصر القومية عليها، وقد تمت بعد فترة سيطرة العنصر التشيكي، وبذا انتهت الجامعة القائمة على وحدة اللغة اللاتينية التي تجمع الفئات القومية المتنافرة.

ويعتقد المؤرخ الفرنسي المعاصر جاك لوغوف J. Le Goff في كتابه **المثقفون في العصر الوسيط** بأن فلسفة مارسيليو حين اعترفت بالشعور القومي، وان للشعب حقه في أن يعبر عن نفسه، وأن تكون له دولته المستقلة ضمن حدودها اللغوية، فقد فتح الطريق امام التعددية في المسيحية، وكسر الوحدة الاساسية لها، مما قاده الى تبني الخصوصية Le particularisme، اي السمات المميزة لكل شعب، أو مجموعة لغوية أو اتنية.

وانه لمن المؤكد بأن الدفاع عن الخصوصية لكل امة يعني كسر المفهوم الوحدوي للانسانية، والقبول بالتباين والتمايز، وكسر المفهوم التوحيدي للمجموعة المسيحية، بل يعني ولادة الخصوصية، الخطوة الاولى على طريق الفردية التي جاءت من قبول مفهوم التفرد والاختلاف، والفردية مفهوم خاص بالفكر الغربي الحديث، كان لمارسيليو شرف إدراكه والدفاع عنه، مما يعني انه قد فتح في الفكر الغربي الطريق الى الفردية اي الى الحداثة، وان العصر الوسيط قد اصبح خلفه.

6 ـ الرشدية اللاتينية في عصر النهضة:

لقد بدأت النهضة الاوروبية في ايطاليا منذ القرن الخامس عشر ثم من هناك شملت كل اوروبا، في القرن السادس عشر، قرن الاصلاح الديني، والواقع أن عصر النهضة يتمثل اول ما يتمثل بإيديولوجية جديدة هي الحركة الانسانانية L'Humanisme، أي تلك الحركة التي تجعل من تراث الانسانية، وهو وثني بغالبيته، أمراً عظيماً يستحق كل اعجاب وتقدير، وهذا الموقف كان همه رفع شعار الانسان الرائع الناجح ضد شعار الانسان المكبل بالخطيئة الاصلية، والساقط دوماً في مستنقع الخطايا، وعلى الصعيد الفلسفي، فإن عصر النهضة قد رفع شعار افلاطون 428/427-347 ق. م كرمز للعقلية الجديدة وللعلوم الجديدة، في وجه ارسطو الذي استعادته بغالبيته السكولائية التومائية المنتمية للعصر الوسيط.

إلا أن هذا لا يمنع ان يكون هناك تيار رشدي قوي في عصر النهضة، فملك فرنسا فرنسوا الاول مؤسس اهم جامعة فرنسية بعد السوربون، وهي الجامعة المسماة اليوم الكوليج دي فرنس Collège de France والتي كانت تسمى في حينه

كلية القارئين الملكيين Le Collège des lecteurs royaux، استدعي للتعليم فيه الرشدي فيكومركاتو Vicomercato وقد درس هناك بالفعل من سنة 1542 الى سنة 1557 م. ويشير الفيلسوف لايبنتز Leibniz في كتابه الشهير الثيودية *La Théodicée* المنشور سنة 1710 م. الى وجود الرشديين اللاتين في ايطاليا في عصر النهضة ويسميهم وذلك في الفصل الذي أسماه «خطاب حول توافق الايمان والعقل». ونحن بدورنا سنتوقف قليلاً عند اثنين من هؤلاء. اولهما هو بومبونازي Pomponazzi 1462-1525، الذي حاول ان يجد هدفاً انسانياً لحياة الفرد بمعزل عن كل اعتبار ديني، في غياب كل غاية سامية تصبح الغاية الأخيرة للانسان هي في هذه الارض وتصبح كل القيمة لهذه الحياة، ويصبح الهدف الاخير ليس الطمع في مكافأة إلهية، بل في حب الفضيلة والنفور والابتعاد عن كل شر. وكل هذا يذكرنا بموقف بويس الدغمركي، وإن كان احتمال وجود سعادة اخروية قد ابعد من فكر بومبونازي.

أما الرشدي الايطالي الآخر، وأحد أواخر ممثلي مدرسة بادوا فهو قيصر كريمونيني Cremonini 1550-1631 وهو يعيد المواضيع الرئيسية المعروفة للرشدية اللاتينية: الصلة الحميمة بين الجسد والنفس وبالتالي فناء النفس مع الجسد، وكذلك القول بقدم العالم وبالتالي نكران فكرة الخلق، اي اننا لا نجد عنده من فكر جديد. والواقع أن هذه الآراء بالرغم من عدم أصالتها كانت تخيف المعاصرين، وقد جابه فيلسوفنا بعض الصعوبات في متابعة تدريسه في جامعة بادوا اذ تعرض للتحقيق.

هذا ويخبرنا لايبنتز بأن مجمع لاتران 1512-1517 كان قد أدان الرشدية اللاتينية، ولكنها ظلت الى القرن السابع عشر.

ورشدية عصر النهضة تطرح الكثير من القضايا لعل أهمها أنها على الصعيد الفكري العقائدي لم تأت بجديد، في حين أنها لعبت دوراً نقدياً هاماً على الصعيد الادبي والاخلاقي. أما المشكلة الثانية والأهم فهي أن الافلاطونيين كانوا على وعي برياح التغيير التي بدأت تعصف في عصر النهضة الاوروبي، فعصر النهضة هو عصر بداية العلوم الحديثة عصر كبلر Ke-pler 1571-1630 وغاليليو Galilée 1564-1642) وقبلهما كوبرنيك Copernic 1473-1543) الذي برهن عن دوران الكواكب على ذواتها وحول الشمس، وانهى بالتالي المفهوم الارسطوطاليسي بسماء تخضع لدوران ابدي، ولقد ذهب الرشديون الايطاليون بالتعصب لأرسطو ولشارحه الى حد انهم قالوا بأن ارسطو اتى بكل العلوم، فليس هناك من جديد ممكن، ونحن نلمس من كتابات غاليليو تهكمه عليهم، وفي الوقت نفسه مدى مرارته امام عنادهم.

ان عدم استيعاب العلوم الجديدة، وعدم الشعور بأن رياح التغيير قد بدأت تعصف في كل اوروبا، جعل الرشديين اللاتين يتحجرون وهم الذين كانوا سابقاً رواد التجديد والراديكالية، وهكذا فقد بدأت حركتهم تضمحل رويداً رويداً لتظهر بعدها إيديولوجيات جديدة، انتهت في القرن السابع عشر بانتصار الكلاسيكية التي كانت بمثابة إقامة توازن بين التراث الوثني القديم والتجديد.

خاتمة

لقد كانت الرشدية اول ايديولوجية تسيطر على الغرب، بعد ان كان اللاهوت المسيحي قد سيطر طيلة ثمانية قرون، لذا فإن محاولة طرح مسألة امانة الرشدية اللاتينية لفكر ابن رشد تبدو مشكلة ثانوية.

إن القوى الجديدة المتمثلة في جامعة باريس اولاً وفي مدرسة بادوا ثانياً، كانت متعطشة الى افق جديد، فوجدت بابن رشد ضالتها، وصنعت منه رمزاً، ونسجت حوله القصص وربما الأساطير. فرنسا وايطاليا كانتا تميلان الى عقلانية نظرية فاختطفتا الفكر الرشدي وجعلتا منه غذاءهما الجديد، في حين أن انكلترا كانت تميل الى المتجسد والتجربة فوجدت جامعة اكسفورد ضالتها لدى عالم عربي آخر هو ابن الهيثم في بصرياته. اما الفكر الالماني فكان ينشد الى مزج العقلانية بتصوف خاص، وقد عبر عنه احد اوائل ممثليه وهو مايستر ايكهارت Maître Eckhart في القرن الرابع عشر متأثراً، ولو بطريقة غير مباشرة، بالعقلانية الصوفية للفيلسوف الاندلسي ابن باجّة.

إن كل شعب، حين يقتبس من غيره من الشعوب، فكراً أو فناً أو علماً، يشدد على ما يريده هو عند الشعب الآخر. والغرب في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بشكل خاص، كان بحاجة الى الوقوف في وجه هيمنة الفكر اللاهوتي الذي ساد كل القرون الوسطى، وحين عثر على شروح ابن رشد أيقن أنه وجد ضالته، فاستعمل الرشدية من اجل معركته هو، أي من اجل التعبير عن الانسان المتحرر من هيمنة فكرة الخطيئة، والجاعل من العمل التعبير الأكمل لتحقيق ذاته، وتأكيد قدرة العقل الانساني وعظمته. وهكذا يمكننا أن نقول بأن الرشدية اللاتينية نقطة التحول الفاصلة في كل تاريخ الغرب، أي أن الغرب الحديث لم يبدأ كما يؤكد المؤرخون، مع عصر النهضة الاوروبية، بل ولد في القرن الثالث عشر، فاهوة سحيقة بين القرن الثاني عشر والقرن الذي يليه، في

حين ان عصر النهضة يبدو كأمتداد طبيعي لما كان قد حصل في القرنين اللذين سبقاه، وهذا ما تؤكده ايضاً الرشدية اللاتينية السياسية في القرن الرابع عشر، ففي ذلك الحين ولد الفكر الديمقراطي الحديث، وولدت لأول مرة فكرة الخصوصية، ومنها الفردية التي بدونها ليس من غرب ولا من حداثة، إذ ستصبح كل الفلسفة الغربية فلسفة انتزاع الحريات المجسدة للفرد، وتحريره من ربقة السلطة المتمثلة بشتى الصور والاشكال.

مصادر ومراجع

- اعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الانسانية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1978.
- انطون، فرح، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده، وفرح انطون، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- الخضيري، زينب محمود، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت، 1985.
- زيناتي، جورج، «ابن رشد بين العرب والغرب»، مجلة الباحث، العدد الاول ايار/حزيران، باريس، 1978.

—a

Bréhier, E., *Histoire de la philosophie,* tome 1 fasc, 3, éd. P.U.F Paris, 1967.

- Dante, *œuvres Complètes*, éd, Gallimard bibliothèque de la Pléïade, Paris.
- Ebenstein, William, *Great Political Thinkers,* (4è éd., Dryden Press, Hinsdale, Illinois, 1969.
- Gilson, Etienne, *La Philosophie au Moyen âge*, tome 2, éd. Payot, Paris, 1976.
- Grabmann, Martin, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, Stizungs berichte.. 1931,2 Munich 1931.*
- ———, *Neu aufgefundene Werke des Siger Von Brabant und Boetius Von Dacien*, Sitzungsberichte 1924, 2 Munich,1924.
- Le Goff, Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, éd. du Seuil, Paris, 1976.
- ———, *Pour un autre Moyen Age*, éd. Gallimard, Paris 1977.
- Leibniz, *Essais de Théodicée*, éd. Garnier/Flammarion, Paris 1969.
- Mandonnet, Pierre, *Note Complémentaire sur Boèce de Dacie*, R. Sciences, 1933 (22).
- ———, *Siger de Brabant et L'Averroïsme latin au XIII ̲e siècle*, *Ière* éd. Fribourg (Suisse) 1899, 2 ̲e éd. 2 volumes (Les philosophies belges VI-VII) Louvain, 1911-1908.
- Badawi, A., in Châtelet Fr., direction, *Histoire de la Philosophie,* tome 2 éd, Hachette, Paris, 1972.
- Marsile de Padoue; *Le Défenseur de la Paix*, tr, J. Quillet, éd. Vrin, Paris
- Masilio of Padua, *The Defender of Peace*, trans. Alan Gewirth Columbia University Press, 1952.
- Munk, S., *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, 1 e éd. Paris 1859; réed. Vrin, Paris, 1955.
- Nardi, B., *Saggi sul'Aristotelismo Padovano dal secolo XIV al XVI* (Università degli Studi *di Padova)*, Florence, 1958.
- Quillet, J., *La Philosophie Politique de Marsilè de Padoue*, éd. Vrin, Paris.
- Renan, E., *Averroès et l'Averroïsme,* 1ère éd, Paris 1852; réed. Calmann- Levy, *œuvres,* tome 3.
- Saint Thomas d'Aquin, *De l'Unité de l'intellect, Contre les disciples d'Averroès etc*, éd. Vrin, Paris, 1984.
- Van Steenberghen, F., *La Philosophie au XIII è siècle*, éd. Publications Universitaires Louvain et Béatrice Nauwelaerts, Paris, 1966.
- Zainaty, Georges, *La Morale d'Avempace*, éd. Vrin, Paris, 1979.

جورج زيناتي

الرمزية (في الفلسفة)

Symbolism
Symbolisme
Symbolismus

على الرغم من أن الرمزية قد ارتبطت أساساً بفنون الأدب ومدارسه باعتبارها نهجاً في التعبير ورؤية فنية للواقع، الا أنها قد امتدت الى مجال الفلسفة أيضاً لتصبح مجالاً من مجالات التفلسف وأداة للتعبير عن فكر الفيلسوف ومحاولة نحو تكوين رؤية شاملة للواقع بل ووسيلة جوهرية نحو اقتحام الواقع ككل، وبذلك لم تقتصر الرمزية على الفن بل تعدته الى العديد من مجالات التفلسف كالعلم والأسطورة والتجربة الدينية والمعرفة التاريخية والميتافيزيقا.

1 ـ موقع الرمزية من الفلسفة المعاصرة:

يذهب الأستاذ جوزيف برينان Joseph Gerard Brennan في عرضه لأهم التيارات الفلسفية المعاصرة الى القول بوجود اتجاهين أساسيين على النحو التالي:

1 ـ فريق المدرسة التحليلية وينتمي اليه أصحاب الوضعية المنطقية ويرى أن وظيفة الفلسفة تنحصر في التحليل النقدي للتصورات الرئيسة المستخدمة في لغة الحديث الانساني عادياً كان أم علمياً وذلك بمساعدة الأساليب اللغوية والمنطقية الحديثة.

2 ـ فريق الحفاظ على المفهوم التقليدي لوظيفة الفلسفة،

ويعتقد أصحابه بأن التحليل النقدي، رغم أهميته، لا يعدو أن يكون أداة من أدوات الفلسفة، والى هذا الفريق تنتمي غالبية الفلسفات المعاصرة من وجودية الى ماركسية الى برغماتية.

وبين هذين الفريقين انبثق اتجاه جديد يحاول أن يضع حداً للصراع القائم بين أصحاب النزعة العلمية التحليلية وأصحاب الاتجاهات التقليدية، وذلك عن طريق استعمال مفهوم الرمز Symbol في التعبير عن مناطق مختلفة من النشاط الفكري الانساني كالمنطق واللغة والفن والدين والأسطورة.

وهكذا يمكن فتح آفاق جديدة للفلسفة المعاصرة، ويمكننا القول بأن هذا الاتجاه يدين بالفضل الأكبر في التعبير عنه وتأصيله الى كل من أرنست كاسيرر Ernst Cassirer وسوزان لانجر Suzane K. Langer كما يتبدى فيما يعرف اليوم بأبحاث الاشارات والدلالات والمعاني Semantics and Semiotics. وهنا يمكن أن نذكر اتجاه شارلز موريس Charles W. Morris. في البحث في الدلالة والرموز بتأثير تقدم دراسة المنطق الرمزي Symbolic logic.

وبالإضافة الى هؤلاء يمكن أيضاً أن نضيف أصحاب النزعة البنيوية ويمثلهم كل من لاكان Lacan وفوكوه Focault والتوسير Althusser وكلود ليفي شتراوس Claude Levy-Strauss. وأصحاب هذا الاتجاه اهتموا أساساً بمفهوم الرمز في دراسة العديد من الظواهر الانسانية كاللغة والأسطورة والقرابة والنسب والزواج.

2 ـ الرمزية ونظرية المعرفة أو فلسفة الحضارة عند أرنست كاسيرر:

اذا كانت الابستمولوجيا التقليدية ابتداء من كانط الى الكانطية الجديدة قد اكتفت بنقد المعرفة العلمية، فإن كاسيرر جعلها تمتد الى نقد المعرفة الإنسانية أو نقد الحضارة الانسانية في كل أشكالها من لغة الى اسطورة الى فن الى تاريخ. لقد كانت المشكلة الرئيسية بالنسبة للفلسفة الكانطية تتمثل في توضيح كيفية تطبيق التصورات على الخبرة الحسية. أما عند كاسيرر فلقد استحالت عملية التصور Conceptualization الى مجرد حالة خاصة مما يطلق عليه الرمزية Symbolization أو التمثيل الرمزي Symbolic representation. فالتمثيل الرمزي عند كاسيرر أصبح في المحل الأول يمثل عملية أساسية في الوعي الانساني Human Conscious وهو الذي يوضح لنا كيفية فهمنا للعلم بل وأيضاً للأسطورة والدين واللغة والفن والتاريخ. ولا غرو في ذلك فالموجود البشري عند كاسيرر قد أصبح خالقاً للرموز ولم يعد مجرد حيوان ناطق.

ويتميز الرمز عند كاسيرر بأنه يخلق علاقات أو ارتباطات معينة بين الاشارات الحسية Perceptual Signs من ناحية والمعاني Meanings من ناحية أخرى ـ فطبيعة عملية الرمز تتمثل في خلق عالم يعلو على الاشارات الحسية ويغلفها به.

والعالم الرمزي الذي يخلقه الموجود البشري شأنه في ذلك شأن التصورات والمقولات الكانطية. فهو لا يعكس العالم الموضوعي أو يحاكيه بل إنه يخلقه ويكونه ويبنيه وينظمه. فالرموز العلمية تنشأ وتخلق عالماً من الموضوعية الا وهو عالم العلم.

والصور الأسطورية تنشأ وتكون وتخلق واقعاً آخر موضوعياً الا وهو عالم الأساطير والدين.

والكلام العادي واللغة الجارية تكون وتشكل أيضاً واقعاً موضوعياً الا وهو عالم الحس المشترك Common Sense.

والرموز الفنية تخلق وتشكل واقعاً آخر موضوعياً الا وهو عالم الأشكال الخالصة.

ويمكن القول بصفة عامة أن هناك دائماً طريقة معينة يجري على أساسها التمثيل الرمزي. وهذه الطريقة تقابل واحداً من النظم الثلاثة الرمزية التي تخلق وتشكل ثلاثة نماذج من الواقع الموضوعي تقابلها على التوالي ثلاث وظائف رمزية وهي:

1 ـ وظيفة التعبير Expression Function: والعالم الذي تخلقه هذه الوظيفة هو عالم الأسطورة البدائي. وهنا تختلط العلامات أو الإشارات بمدلولها وتمتزج الرموز بما ترمز اليه. واذا كان هناك من فارق بينهما إلا أن هذا الفارق لا يتضح على مستوى الوعي الانساني. فالبرق الذي يعبر عن غضب الاله في المجتمعات البدائية ليس مجرد علامة له بل إنه هو وغضب الإله شيء واحد. وقد يجري هذا أيضاً على مستوى حياتنا الادراكية عندما لا ننظر الى أنها دليل الرضا بل تنسب الرضا للابتسامة نفسها فتصبح ابتسامة راضية.

2 ـ وظيفة الحدس Intuition Function: وهذه الوظيفة تتم عن طريق استعمال اللغة العادية التي تخلق أشكال عالم الادراك العادي. إنها الوظيفة التي تشكل وتخلص وتصوغ عالم الحياة الجارية. وبهذه الوظيفة يمكن لنا أن نميز بين بعض الصفات الدائمة التي تحدد لنا أنواع الجواهر وبين الصفات الأخرى العرضية. كما يمكننا أن نميز بين الموضوعات وصفاتها أو بين الأشياء وبعضها. وفلسفة أرسطو تقدم لنا في رأي كاسيرر مرحلة سابقة على المرحلة العلمية نفكر بها في الأشياء. وأساس هذه المرحلة هو التمثيل الرمزي بطريق الحدس.

3 ـ الوظيفة التصورية The Conceptual Function: وهذه الوظيفة تخلق وتشكل عالم العلوم، وهو عالم أقرب الى أن يكون نسقاً من العلاقات وليس مجرد نسق من الجواهر وصفاتها. فالجزء لا يرد الى الكل، بل إنه يرد الى مبدأ تنظيمي بحيث تنتظم الجزئيات بحسب نظام معين أو سلسلة محددة.

وإذا كان كاسيرر قد قدم لنا في مؤلفه الكبير **فلسفة الأشكال الرمزية** *The Philosophy of Symbolic Forms* عوالم اللغة والأسطورة والعلم، فإننا نجده في كتابه **مقال عن الانسان** An essay on Man، والذي يعد عرضاً موجزاً للكتاب الأول الذي يقدم عالمي الفن والتاريخ، وكل من هذين العالمين يقدم لنا نوعية جديدة من المعرفة، فالفن يقدم لنا معرفة بالأشكال الخالصة للواقع، والتاريخ يقدم لنا معرفة بالأحداث الماضية.

من هنا أصبحت لدينا معرفة أسطورية ومعرفة لغوية ومعرفة جمالية ومعرفة تاريخية، والخلاصة أن فلسفة الأشكال الرمزية عند أرنست كاسيرر تقدم لنا نظرية شاملة في المعرفة، ومن هنا كان انتقال كاسيرر من نقد العقل عند كانط الى نقد الحضارة وبالتالي توحدت نظريته المعرفية بفلسفته الحضارية. لو اتضح الموقف على هذا النحو لأمكن لنا أن نتبين أن التعريف القديم المألوف للإنسان باعتباره حيواناً ناطقاً لم يعد كافياً. وبذلك عرف كاسيرر الانسان باعتباره حيواناً خالقاً للرموز.

فإذا كانت الفلسفة النقدية عند كانط قد عنيت أساساً بنقد العقل وبالتالي اعتبرت العامل الوحيد الحاسم في تمييز الانسان هو العقل النظري المنطقي، فإننا نجد الجانب العقلي عند كاسيرر لا يمثل كل فعاليات الانسان، ومن ثم فلا يمكن أن نرد اليه كل صور الحضارة الانسانية، ولما كان قد انتقل بفلسفته من **نقد العقل الخالص** عند كانط الى نقد الحضارة، فإنه ترتب على ذلك أن أصبح العقل النظري المنطقي مهما تعددت وظائفه وتنوعت بمثابة فرع واحد فقط من فروع كثيرة تندرج كلها تحت طابع واحد يميز الانسان. وهو القدرة على الرمز. ومعنى هذا أنه لم يعد العقل وحده هو ما يميز الانسان، بل لقد أصبح العقل مصطلحاً ناقصاً لا يمكننا من احتواء كل فاعليات وأنشطة الموجود البشري، وهنا يقول كاسيرر «العقل أو النطق اصطلاح ناقص لا نستطيع عن طريقه وحده فهم أشكال الحضارة الانسانية في ثرائها وتنوعها وكل هذه الأشكال رمزية. وعلى هذا الأساس بدلاً من أن نعرف الانسان باعتباره حيواناً عاقلاً فإن علينا أن نعرفه باعتباره حيواناً رمزياً. فعن طريق العقل وحده لا نستطيع أن ندرك العالم الاسطوري أو العالم اللغوي، فإذا كانت القوة العاقلة مظهراً كامناً في كل أنواع النشاط الانساني، فإننا مع ذلك لا نستطيع أن نعد بناء الأسطورة بناء عقلياً، كذلك اللغة فإنها اذا كانت قد عرفت عن طريق العقل الا أنه من السهل أن نجد هذا التعريف يعجز عن أن يشمل الميدان كله، وإنما هو جزء من كل، لأننا نجد الى جانب اللغة الفكرية لغة عاطفية، والى جانب اللغة المنطقية أو العلمية لغة خيال شعري، وفي المقام الأول لا تعبر اللغة عن الأفكار وإنما تعبر عن المشاعر والعواطف، حتى الدين في حدود العقل الخالص ـ كما تصوره كانط واستنتجه ـ لا يعدو أن يكون مجرد محض تجريد. انه لا يحمل الا الصورة المثالية، الا الظل من الحياة الدينية الأصيلة الملموسة.

واذا كان كاسيرر قد عرف الإنسان باعتباره حيواناً خالقاً للرموز فإنه لم يكتف بهذا التعريف بل زاده تحليلاً، فيبين لنا أن العالم البيولوجي يوكسل **Uexüll** قد أوضح بأن لكل كيان عضوي حسب تركيبه التشريحي جهازين: الأول منهما يسميه جهاز الاستقبال والثاني منهما يسميه جهاز التأثير. ولا بد من تعاون الجهازين معاً.

وهذان الجهازان، جهاز الاستقبال الذي يتحقق عن طريقه تقبل المؤثرات الخارجية وجهاز التأثير الذي يستجيب لهذه المؤثرات يتسمان بسمة التلاحم الوثيق بينهما، فهما حلقتان في دائرة واحدة يسميها يوكسل بالدائرة الوظيفية، ولا يعارض كاسيرر تشريح يوكسل للجهاز العضوي على هذا النحو، لكنه يضيف اليه جهازاً آخر يميز الانسان عن غيره من الكائنات العضوية ويسميه بالجهاز الرمزي. وهنا يقول: «بين الجهاز المستقبل Receptor والجهاز المؤثر Effector وهما اللذان يوجدان في كل الأنواع الحيوانية، نجد لدى الانسان حلقة ثالثة يمكن تسميتها بالجهاز الرمزي Symbolic System، فإذا ما قرنت الانسان بغيره من الحيوانات، وجدته لا يعيش في واقع أوسع فحسب، ولكنه يعيش أيضاً إن صح القول في بعد جديد من أبعاد الواقع، وهو البعد الرمزي، وهنا يقول كاسيرر: «وما دام الانسان قد تجاوز العالم المادي فإنه أصبح يعيش في عالم رمزي، وما اللغة والأسطورة والفن والدين الا أجزاء من هذا العالم، فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تنسج منها الشبكة الرمزية. إنها النسيج المعقد للتجربة الانسانية وكل التقدم الانساني يرهف من هذه الشبكة ويقويها».

لم يعد الانسان قادراً على مواجهة الواقع مباشرة. لم يعد يستطيع أن يحدق فيه وجهاً لوجه ـ ويتقلص العالم المادي ـ فيما يبدو ـ كلما تقدمت فعالية الانسان الرمزية. وبدلاً من أن يتعامل الانسان مع الأشياء مباشرة نجده بمعنى من المعاني

يتحدث دائماً مع نفسه. فلقد استغرق نفسه بالأشكال الرمزية والصور والرموز الأسطورية أو الشعائر الدينية - حتى أصبح لا يرى شيئاً ولا يعرف شيئاً الا عن طريق تلك الوسائط المصطنعة.

وموقف الانسان في هذا واحد سواء في الجانب النظري أو الجانب العملي. ففي الأخير منهما نجد الإنسان لا يعيش في عالم من الوقائع الصلدة أو طبقاً لاحتياجاته ورغباته المباشرة.

انه يعيش وسط عواطف متخيلة وفي الأمال والمخاوف. لقد قال ابكتيتوس Epictatus ان ما يزعج الانسان ويخيفه ليست الأشياء وإنما آراؤه عنها وأوهامه ازاءها.

الواقع الجديد إذن هو وحده موضوع فلسفة الأشكال الرمزية. إنه واقع قائم بذاته، له استقلاله الخاص وموضوعيته المحددة. إنه ليس مجرد محاكاة للواقع المادي، بل هو من ذلك بمثابة بُعْدٍ من ابعاده Organs of reality وعن طريقه وحده يصبح كل شيء موضوعاً لإدراكنا.

وهذا الواقع الجديد لا يمكن أن يعد على هذا الأساس جزءاً من العالم المادي بل إنه يصبح بصفة أساسية منتمياً الى عالم المعنى.

ومن هنا يقول كاسيرر «ومن الضروري من أجل الفكر الرمزي أن يوضع فصل حاد بين الواقعي والممكن، أي بين الأشياء الواقعية والمثالية. ليس للرمز وجود واقعي كجزء من العالم المادي وإنما له معنى.

«وقد كان من العسير على الفكر البدائي أن يميز بين الوجود والمعنى فهما هنالك مختلطان وإنما ينظر البدائي الى الرمز نظرته الى شيء قد وهب قوى سحرية ومادية الا أن التفرقة بين الأشياء والرموز أصبحت بعد تقدم الحضارة الانسانية أمراً ملموساً بوضوح. وهذا يعني أن التفرقة بين الواقع والامكان أصبحتْ ملحوظة عندئذ».

الواقع الرمزي عند فيلسوفنا إذن ليس مجرد شيء مادي وإنما هو في المحل الأول، أن هذا المعنى لا بد له من بنية مادية أو قوام حسي لكي يتضح من خلاله. فالموضوع الحضاري يتطلب أساساً مادياً فيزيائياً، فالصورة تحتاج الى القماش والتمثال لا بد له من الرخام والوثيقة التاريخية لا بد لها من المخطوطات والأوراق.

الشكل الرمزي عند كاسيرر يتسم إذن بنوعية خاصة تتمثل في شكله المادي الحسي من ناحية، وماهيته العقلية من ناحية أخرى.

ولعل مثل هذه الخصائص يمكن ردها الى كانط في معالجته للرسوم الخيالية الترنسندنتالية Transcendental Schemata.

وبالرجوع الى الفلسفة النقدية يمكن لنا توضيح وظيفة هذه الرسوم. حيث إنه لما كانت الوظيفة الأساسية للمقولات تتمثل في تطبيقها على الحدوس التجريبية، لذا فقد نشأت مشكلة هامة وهي كيف يتسنى للمقولات وهي صور أولانية كلية ضرورية أن تنطبق على الحدوس وهي حسية جزئية متغيرة.

كان لا بد إذن من وسيط له الطابع الحسي والأولاني معاً. بحيث يمكن أن يقال عنه صورة عقلية حسية - وعن طريقه وحده يمكن تطبيق المقولات على الحدوس. مثل هذا الوسيط رده كانط الى المخيلة وسماه بالرسم الخيالي الترنسندنتالي. فالمخيلة هي الواسطة بين الحاسية والفهم. ذلك لأنها تتسم بالطابع الحسي، إذ أن الصور التي تمدنا بها هي دائماً في المكان والزمان. ومع هذه السمة التي تتسم بها المخيلة فإنه توجد سمة أخرى تتسم بها وهي سمة التلقائية والابداعية. إذ أن المخيلة تستطيع بطريقة أولية مطابقة للمقولات ابداع رسوم تخطيطية Schemes أو رموز يمكن أن تنتظم تحتها الحدوس الحسية. ويضرب كانط مثلاً لذلك فيقول أننا لا نستطيع أن نفكر في الزمان دون أن نرسم خطاً مستقيماً في مخيلتنا، وكذلك لا نستطيع أن نفكر في الكم دون أن نتصوره باعتباره عدداً.

ومعنى هذا أن المخيلة تفرض على الحدس عملاً أولياً هو عبارة عن عملية تنظيم أو تأليف رمزي يكون بمثابة تمهيد للتأليف الذهني الذي تحققه المقولات، ولما كان عمل المخيلة باطنياً صرفاً، كان لا بد له من اتخاذ صورة الحس الباطني نفسه وبالتالي فإنه كان لا بد له من أن يتخذ صورة الزمان.

والزمان أيضاً يمكن أن يقال عنه وسيط بين الحدس والمقولات. فالزمان مجانس من جهة للحدس، إذ انه متضمن في كل تمثل من تمثلاتنا التجريبية. وهو من ناحية أخرى مجانس للمقولة، فهو كلي وهو قاعدة أولية.

لا بد اذن من حدس الزمان حتى تتمكن المخيلة من أن ترسم أولياً تلك الاطارات التي تستطيع الظواهر أن تندرج تحتها، والتي تشير الى المقولة التي سوف تنظم هذه الظواهر. هذه الاطارات هي التي أسماها كانط بالرسوم التخطيطية الصورية أو الرسوم الخيالية الترنسندنتالية.

إنها أشكال مجملة متخيلة أو صور تشبيهية رمزية، يوفرها الذهن للمقولات حتى يجعلها قابلة للانطباق على الظواهر.

من هنا يتضح لنا أن الشكل الرمزي عند كاسيرر وثيق الصلة بالرسم الخيالي الترنسندنتالي. إن مقوماته تماثل في طبيعتها مقومات الرسوم الخيالية الترنسندنتالية. فالشكل الرمزي عند فيلسوفنا يتسم بالماهية العقلية الخاصة به من ناحية والشكل الحسي المادي من ناحية أخرى.

ومن هنا يتضح لنا أن تحليل عملية التمثيل الرمزي ليكشف لنا عن تضمنها لخطتين أساسيتين هما الشكل الحسي Sensous من ناحية والمعنى Sense من ناحية أخرى ـ وهنا لا بد لنا أن نوضح أن التمييز بين الرمز والمعنى عند فيلسوفنا ما هو الا عملية تجريدية محضة تتم في الفكر وحده لا في الواقع. فاللون والامتداد يمكننا فصلهما في فكرنا وحده ولكننا لا نستطيع ذلك في الواقع، وكذلك الحال بالنسبة للتميز بين الرمز والمعنى.

فالرمز على الرغم من بنيته المادية الحسية الا أنه يتجاوز مع ذلك تلك البنية ليشير بذلك الى المعنى.

إن ماديته مستغرقة تماماً في هذه الوظيفة. حقاً أنه يخضع للشكل الحسي ولكنه في نفس الوقت ليس خاضعاً له كلية.

3 ـ الرمزية كمفتاح جديد للفلسفة عند سوزان لانجر:

اذا كان العلم عند كاسيرر يمثل بعداً واحداً فقط من أبعاد الواقع، واذا كانت فلسفة الوضعية المنطقية قد اتسمت بهذا البعد وحده، واذا كان كاسيرر قد أدخل ذلك البعد الواحد ضمن فلسفة أعم وأشمل وهي فلسفة الأشكال الرمزية، فإننا نجد تلميذته سوزان لانجر تدخل الرؤية العلمية المحدودة لفلسفة الوضعية المنطقية في عالم أرحب وأشمل الا وهو العالم الحضاري. فإذا كانت الوضعية المنطقية قد حصرت نفسها في حدود عالم اللغة فحسب، فإن سوزان لانجر تبدأ فلسفتها فتبين لنا أن عالم المعنى أوسع من عالم اللغة، ذلك أنه توجد مجالات أخرى خلاف الفكر اللغوي لا يمكن قياسها على أساس المنطق اللغوي وحده كالأحلام والأساطير والفن والميتافيزيقا، وكل هذه المجالات تعد في رأي سوزان لانجر رموزا حافلة بشتى المعاني خلقتها الطبيعة الإنسانية للتعبير عن بعض الجوانب التي تعجز اللغة عن التعبير عنها.

وتذهب سوزان لانجر الى القول بأننا عندما نقول أن ثمة شيئاً ما قد عبر عنه تعبيراً جيداً فلا يعني قولنا هذا بالضرورة إننا نؤمن بالفكرة المعبر عنها أو نعتقد بصحتها، بل إن كل ما نعنيه في هذه الحالة هو أن هذه الفكرة قد أُعطيت لتأملنا بوضوح وموضوعية. وفي مثل هذه التعبيرات تكمن وظيفة الرموز متمثلة في توحيد الأفكار واستحضارها. وهنا يتضح أن الاشارات Signs تختلف اختلافاً جذرياً عن الرموز Symbols، فالإشارة تفهم متى استخدمت للاشارة الى الموضوع أو الموقف الذي تدل عليه. أما الرمز فإنه يفهم متى جعلنا نتصور الفكرة التي يقدمها.

فالإشارة ما هي الا مجرد أداة أو وسيلة لخدمة الفعل بينما الرموز تشكل أدوات ذهنية أو مظاهر لفاعلية العقل البشري. وعندما ينجح الموجود البشري في إيصال فكرته الى غيره عن طريق الرموز فإنه بذلك يكون قد نجح في التعبير عن هذه الفكرة.

4 ـ شارلز ويليامز موريس Charles. W. Morris وعالم الرمز والاشارة:

فرق موريس بين الرمز الفني وبين الرمز أو العلامات المستخدمة في العلم وهي الدراسات المنطقية التي تعرف الآن بدراسة الرموز ودلالتها، فالعلوم المختلفة تستعمل رموزاً مختلفة أو إشارات مثل الحروف والأشكال والأعداد، وقد تسمى هذه الاشارات رموزاً، لكنها ليست رموزاً Symbols بالمعنى الدقيق للكلمة وإنما هي مجرد إشارات Signs. والفرق بين الاشارة والرمز إنما يرجع الى أن الاشارة ليس لها معنى نستمده من تأملنا لها وإنما تستمد دلالتها من الشيء الذي نتفق على أن نستعملها للاشارة اليه، أما الرمز فله في ذاته معنى خاص به ونستمده من تأمل هذا الرمز والانفعال به فكأنه الشكل والمضمون يكونان معاً وحدة عضوية بمعنى أن اللحن الموسيقي إذا ركب بطريقة معينة فإنما يفيد دلالة يتغير معناها لو كان اللحن ركب في صورة أخرى واختيار الوان قاتمة قد يثير فينا شعوراً مختلفاً كل الاختلاف عن اختيار ألوان زاهية. ومن هنا تصبح الصلة بين الشكل والمضمون في العمل الفني صلة طبيعية وليست علاقة مصطنعة كالتي نجدها بين الاشارة ومعناها. وبناء عليه نستطيع أن نُستبدل اشارة بإشارة أخرى في نطاق علم معين بغير أن يتغير المعنى كما لو استبدلنا الاشارة بالاشارة 2<1 أو اذا استبدلنا كلمة بتعريفها في القاموس أو استبدلنا كلمة ماء بعبارة يد.

فالرموز غير الفنية أو الاشارات هي لغة اتفاقية في حين تتميز الرموز الفنية بأنها لا يمكن أن تستبدل بغيرها ويبقى المعنى واحداً ولذا يصعب في الفن تغير الشكل أو الصورة بغير أن يصحبه تغير المعنى أو التعبير، ذلك لأن العمل الفني وحدة عضوية تستمد من علاقة الرمز بمدلوله علاقة عضوية لا تفرض عليه من الخارج أو بالاصطناع والا تحول الرمز الفني الأصيل أو العمل الفني كله على العموم الى اشارات مصطنعة تضعف من التعبير الفني في أصالته.

الانثروبولوجيا والوظيفة الرمزية عند كلود ليفي شتراوس

لم يكن ليفي شتراوس أول من فكر في اللغويات كنموذج

للبحث الانثروبولوجي، لكن بينما مال علماء الانثروبولوجيا في انكلترا وأميركا الى اعتبار اللغويات مجرد فرع من الانثروبولوجيا نجد ليفي شتراوس قد اتجه اتجاهاً معاكساً في ضوء اعتباره الانثروبولوجيا مجرد فرع من فروع اللغويات. ويعتقد ليفي شتراوس أن كلا من مالينوفسكي وموس Mouss & Malinowski لم يتمكنا من جعل الانثروبولوجيا علماً دقيقاً لأنهما لم يتبعا نموذج اللغويات وبدلاً من ذلك ظلاّ في مستوى الفكر الشعوريّ. ومن ثم نجح موس في تجاوزهما في ضوء اتجاهه الى استخراج الأبنية اللاشعورية للعادات والتقاليد من المعطيات الانثرجرافية Raw ethnographic بنفس الطريقة التي يحاول بها عالم اللغة استخراج القوانين الصوتية والنحوية والصرفية من مادة الكلام العادي، ذلك أنه يوجد تماثل بين الأبنية اللاشعورية للعادات وبين أبنية اللغة، فالنشاط اللاشعوري للعقل يتضمن فرض أشكال على المضمون أو المحتوى، وهذه الأشكال واحدة لكل العقول القديمة والحديثة، البدائية والمتمدنة، وعلى ذلك فإن دراسة الوظيفة الرمزية كما تعبر عن نفسها في اللغة تبرهن على ذلك بوضوح، ومن ثم يصبح من الضروري الوصول الى البنية اللاشعورية الكامنة وراء كل مؤسسة وكل عادة للوصول الى مبدأ صحيح للتفسير لبقية المؤسسات والعادات الأخرى. ومن هذا المنطلق كان اعتقاد ليفي شتراوس بأن الأبنية اللاشعورية ينبغي أن تتماثل مع أبنية اللغة حيث أنه من غير الممكن أن نتصور العقل الانساني كما لو كان يتكون من مجموعة من الحجرات المنفصلة بعضها عن بعض عن طريق حواجز منيعة لا تسمح بالمرور من حجرة الى أخرى.

وهكذا تبدو المظاهر المختلفة للثقافة عند ليفي شتراوس كمجموعة من اللغات. كل منها يعبر عن جانب أو مظهر أو بعد واحد من أبعاد المجتمع، فالثقافة كلها ما هي الا مجموعة من النظم الرمزية، في المستوى الأول منه تقع اللغة، وقوانين الزواج والعلاقات الاقتصادية والفن والدين. وكل هذه الأنظمة تستهدف التعبير عن بعض مظاهر الواقع الاجتماعي والفيزيائي.

والحق أن موقف ليفي شتراوس هنا يتفق الى حد كبير مع الموقف العام لفيلسوف الأشكال الرمزية أرنست كاسيرر الذي أكد على أهمية الوظيفة الرمزية للانسان وعلاقة مجالات الحضارة المختلفة بهذه الوظيفة.

واذا كانت الانثروبولوجيا البنيوية عند ليفي شتراوس لم تقدم أكثر من التزاوج البسيط بين فكرة موس الواقعية الاجتماعية الكلية مع فكرة النظر الى الثقافة كمجموعة من الرموز شبيهة برموز اللغة، فلقد أصبح من الضروري التوحيد بين هاتين الفكرتين وبين تصورات ومفاهيم علم اللغة البنيوي أو بعبارة أخرى أصبح من الضروري تأصيل نظرة ليفي شتراوس الى مجال الدراسات الانثروبولوجية في ضوء النظريات اللغوية، ومن هنا بدت أهمية التقائه بعالم اللغة الكبير رومان جاكبسون Roman Jakbson، وهو اللقاء الذي تمَّ في المدرسة الحديثة للبحث الاجتماعي في نيويورك عام 1940. وحتى نتبين أهمية وخطورة هذا اللقاء نجد هناك من يقول أن ما يمثله الاقتصاد السياسي بالنسبة للتصور الماركسي عن التاريخ تمثله الدراسات اللغوية عند سوسير وجاكبسون بالنسبة للانثروبولوجيا عند ليفي شتراوس. وتتحول العلاقات الانسانية الأصيلة بين البشر الى ما يشبه العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية، فالزواج مجرد علاقة بين رموز أو علامات وليس علاقة بين رجل وأنثى كليهما يمثل كياناً عينياً وجودياً يتوهج عاطفة وانفعالاً. وتبادل النساء لا يختلف في شيء عن عملية تبادل العلاقات والرموز، ونظم القرابة تكاد تتماثل مع تلك النظم التي يمكننا اكتشافها بين ظواهر العالم المادي، فالعاطفة وما يتصل بها عند ليفي شتراوس اختزلت وأصبحت بعداً من أبعاد النسق الطبيعي وبالتالي فقدت خصوصيتها وذاتيتها وتوحدها.

الرمزية والتجربة الدينية

وهنا نجد أكثر من فيلسوف قد أدرك الطابع الرمزي للتجربة الدينية، فإذا كان الصوفية قد سبق لهم أن أدركوا ضرورة التعبير عن الخبرة الصوفية من خلال الرموز، فإننا نجد بعض المفكرين والفلاسفة في الفكر المعاصر يؤكدون على هذه الحقيقة، وعلى سبيل المثال نجد ولترستيس W.T. Stace من خلال بحثه عن المشكلة الدينية في كتابه **الزمان والأزل** يقول: «إن كل لغة دينية لا بد من أن تؤخذ رمزياً لا حرفياً. والواقع أنك بمجرد ما تحاول أن تأخذ مذهبك الديني بمعناه الحرفي، فإنك سرعان ما تجد نفسك بإزاء الكثير من المتناقضات، كالتناقض القائم مثلاً بين خيرية الله ووجود الشر في العالم، أو التناقض القائم بين ثبات الله (أو عدم قابليته للتغير) وفاعليته، والتناقض القائم بين شخصية الله ولا نهائيته. وهذه المتناقضات إنما هي بضاعة الشاك الرائجة. وكل مهمته إنما تنحصر في إبرازها والعمل على اظهارها، وهو كاسب حتماً ودائماً، لأن هذه المتناقضات حقيقية، ولأنه لا سبيل الى تفاديها بأية حيلة مصطنعة أو أية خدعة بارعة. والدفاع المألوف الذي طالما قام به المتدينون من البشر قد

انحصر دائماً - وبلا جدوى - في محاولة تصفية تلك المتناقضات، وهو الأمر الذي هيهات لأحد أن يقوم به . . .
ويمضي ستيس فيقول: «وهكذا أصبحت النزعة الشكية هي النتيجة الضرورية المحتومة التي لا بد من أن تترتب على التأويل الحرفي للمذاهب الدينية، وهكذا وجدنا أنفسنا مضطرين الى التسليم بأن الموجود البشري الأسمى هو فيما وراء كل تصور، وأنه أيّاً ما كان المفهوم الذي نستخدمه من أجل العمل على فهمه، فإنه لا بد من أن يقود الذهن على الفور الى متناقضات منطقية، وإن الفاظنا ولغتنا لا تملك مطلقاً سوى أن تولد لدينا حدوساً معتمة عما يكمن وراء كل تفكير. وهذا هو معنى الألوهية السلبي، وهذا أيضاً تبرير التأويل الرمزي للغة الدينية.

وعند الفيلسوف الوجودي الشخصاني نيكولاي بيرد يائف نجده يرى أن الرموز والأساطير هي الوسائل الوحيدة للتعبير عن التجربة الروحية الدينية، فهي ليست مجرد صور وهمية أو اعتقادات خيالية تقابل الواقع بقدر ما هي تعبير عن الأحداث الموجودة في العالم الروحي والتي تندّ بدورها عن أية محاولة لتفهمها أو إدراكها عقلياً. وهكذا يصبح الفكر الرمزي عنده هو وسيلتنا الوحيدة للاقتراب من ذلك الواقع الروحي وتبريره شعورياً ووجدانياً. ومن هذا المنطلق يقدم لنا نظريته في الرمزية الواقعية Realist Symbolism والتي مؤداها أن الشكل الخارجي للعالم ما هو الا مجرد تجسيد للوقائع الروحية ورمز لها.

كما يتفق كل من بول تليش Paul Tillich ورنولد نيبور Reinhold Nibur في القول برمزية التجربة الدينية واستحالة عقلنتها أو تفهمها منطقياً.

مصادر ومراجع

— الجزيري، محمد مجدي، كلود ليفي شتراوس والحضارة المعاصرة، مطبعة العاصمة، 1985.
— ستيس، ولتر، الزمان والأزل، ترجمة زكريا ابراهيم، بيروت، 1967.
— محمود، زكي نجيب، فلسفة وفن، مكتبة الانجلو المصرية، 1963.
— مطر، اميرة حلمي، مقدمة في علم الجمال، دار النهضة العربية، 1972.
— Berdyaev, N., *Freedom and the Spirit.*
— Brennan, Joseph Gerard, *The Meaning of Philosophy*, New York, 1957.
— Cassirer, E., *An Essay on Man*, Bantam Book, 20th Printing, New York, 1970.
— ——, *Language and Myth*, Translated by Sussane K., Langer, Dover publications, New York, 1946.
— ————, *The Logic of the Humanities*, Trans. by. C.S. Howe., New-Haven, Yale University, 1961.
— ————, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Volume 1.
— Langer, Sussane K., *Feelung and Form.*
— —————, *Philosophy in a New Key*, mentor book, 1951.
— Schilpp, Paul Arthur, ed., *The Philosophy of Ernst Cassirer.*
— Valon, Michel, *An Apstole of Freedom, Life and Teachings of Nicolas Berdyaev.*

محمد مجدي الجزيري

الرمزية (في الفن)

Symbolism
Symbolisme
Symbolismus

الرمزية (فن)

قد يكون من الصعب رسم حدود واضحة للحركة الرمزية في مجال الفنون التشكيلية، لإنها لم تكن في نشأتها وتطورها، مماثلة للحركات الفنية التي عاصرتها أو أتت بعدها. فهي بالأحرى تيار لم تتوضح أطره العامة، ويشبه، في شموله، فن الباروك Baroque من القرنين السابع عشر والثامن عشر، أو الحركة التعبيرية في العصور الحديثة. ولا شك في أن محاولة البحث عن صيغة تجمع بين حركات متباينة، لا تلتقي الا في الظاهر، هي محاولة غير ناضجة، ويكفي، دليلاً على ذلك، تبني عبارة «ما بعد الانطباعية» التي هي من الغموض بحيث أنها تغطي معظم التيارات الفنية التي شهدتها السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، وعبّر عنها فنانون تباينت ميولهم وأساليبهم التعبيرية، أمثال: فان غوغ، وغوستاف مورو، وبوفي دو شافان، وكاريير، وسيزان، وغوغان واصدقاؤه في البونت آفن، والفنانون الذين عرفوا باسم النبيين.

صحيح أن موريس دوني، أحد النبيين، قد اعتبر أن كلمة رمزية «لم تعد متداولة أو مفهومة»، ولكن رغم هذا التصريح ذي الدلالة، ازداد الاعجاب منذ أواسط القرن العشرين، ولأسباب مختلفة ومعقدة، بالفنانين الذين وصفوا، صواباً أو خطأً، بالرمزية، وانتهى هذا التعبير بأن عرف شمولاً خطيراً على حساب التيارات الفنية الأخرى - كالواقعية والانطباعية - التي بدا ممثلوها وكأنهم لا يشكلون سوى مجموعات صغيرة جداً في «بحر هذا القرن الرمزي» (أي القرن التاسع عشر). ففي كتابه **الحركة الرمزية في فن القرن التاسع عشر**، الصادر

سنة 1947، اورد الكاتب شارل شاسة، تحت عنوان الحركة الرمزية، أسماء مجموعة كبيرة من الفنانين، أمثال: غوستاف مورو، بوفي دو شافان، كاريير، رودون، غوغان، وكذلك النحات رودان وممثلو البونت آفن والنبية. وبعد عشرين سنة، تصاعد عدد الرمزيين، بل تضاعف، حيث أضيف الى هذه اللائحة فنانون آخرون: رومنسيون المان. وبلجيكيون وهولنديون واسكندنافيون طليعيون، ومستقبليون ايطاليون، وتجمع الروزكروا الغريب... وكان المعرض المخصص للحركة الرمزية، الذي أقيم في عدة عواصم أوروبية، ما بين سنتي 1975، 1976، قد اختار سنة 1848 تاريخاً لانطلاقة الرمزية، أي تاريخ تأسيس الجماعة ما قبل الرافائيلية في لندن (راجع الرومنسية). ومن الشائع اليوم أن من رواد الرمزية والممهدين لها فنانين ظهروا هنا وهنالك في أنحاء مختلفة من أوروبا الغربية، أمثال فوسلي، وبليك، وتورنر في انكلترا، وفريدرش ورونج في المانيا، وبوكلين وهودلر في سويسرا، وشاسيريو في فرنسا...

1 ـ مراحل الرمزية:

من الواضح أن تفسير هذه الشمولية يكمن في النظرة الفنية التي قدمت الموضوع على الشكل، ودافعت عن «الفكرة» على حساب الخلافات المنهجية الأكاديمية. فالحركة الرمزية التشكيلية ارتبطت، في بعض مراحلها على الأقل، بالأدب والأدباء الذين التزموا بمبادىء الرمزية ودافعوا عن الفنانين الممثلين لها. فكان الكاتب هويسمان J.K.Huysmans قد وجد في الفنانين الرمزيين، مورو ورودون Redon، معلمي الطليعة الجديدة، وأعجب الكاتبان شارل موريس والبيراوريه بالفنان غوغان الذي بات «فريسة الأدباء»، حسب تعبير فيلكس فينيون، وهو الذي رفض، من جهته، أن يقوم بالدور نفسه إزاء الانطباعيين المحدثين. وكان للشعر بدوره تأثير مباشر على التصوير، بخاصة في فرنسا، حيث أصبحت أقوال الساربيلادان Le Sar peladan وكتاباته عن الفن الجماهيري موضوع الساعة في أكاديمية جوليان. وهكذا بدت «الرمزية في الفنون التشكيلية وكأنها ـ كما يقول بويون ـ تتستر خلف الحركة الأدبية وتنقاد لها، حتى أن اختيار المصورين لموضوعاتهم كان يتم من خلال الأدباء، الأمر الذي بات يشكل نقيضاً للانطباعية».

ففي أيلول من سنة 1886، نشر الشاعر جون مورياس بيان الرمزية، طارحاً تسمية ملائمة لتيار فني كان قد ظهر قبل ذلك بعدة سنوات في الشعر الفرنسي. وهو تيار يعارض النزعة الطبيعية كما جسدها أميل زولا، ويعارض أيضاً بعض مظاهر الرومنسية الفرنسية. والرمزية في مجال التصوير، تتبع مبدأ المحاكات الأكثر كلاسيكية، وتسعى، من خلال ذلك، الى توظيف لغة تشكيلية استنفذت طوال ما يزيد على أربعة قرون. غير أن إعادة الاعتبار الى الأساليب الفنية القديمة يبررها أو يدفع اليها البحث عن مادة ملائمة للتعبير عن الصورة الحلمية. لذلك، فإن أثر الاهتمامات الرمزية في نطاق التصوير، قد يتخطى المجال الزمني كما هو معروف بالنسبة الى الشعر الرمزي، مما يعني أن التصوير لم يكن ـ رغم تأثره الكبير بالأدب ـ مجرد تسجيل للشعر الرمزي، وأنه يستلهم مصادر ظهر أثرها في التصوير قبل أن يظهر في الشعر.

لا شك في أن جماعة ما قبل الرافائيليين Préraphaélites الانكليزية تمثل مرحلة أولى في تطور الرمزية على الصعيد الفني. ذلك أن ممثلي هذه الجماعة ـ ميليه J.E. Millais، وهونت W.H. Hunt، وروسيتي D.G. Rossetti، الذي جمع بين الشعر والتصوير ـ قد طالبوا، منذ 1848، بحقوق المخيلة، وعمدوا الى تمثيل الطبيعة والتعبير عن مشاعر انسانية بصدق، تماماً كما فعل فنانو الكوتروشنتو (أي القرن الخامس عشر في ايطاليا). فأعمالهم الفنية ذات ملامح أدبية، عاطفية وأخلاقية، تمثل عالماً عناصره التشكيلية رموز وأساطير يونانية أو مسيحية، أو فصول من روايات محلية كلتية، أو نساء غريبات، أو مشاهد شكسبيرية. غير أن هذه الجماعة توجهت بتأثير من بعض الأعمال الأدبية المعاصرة، نحو جمالية اشتراكية، وعمدت الى تزيين الحياة بتجديد مظاهر الفن الزخرفي. وقد اتبع هؤلاء، للتعبير عن أغراضهم تقنية تشبه، من حيث توخيها الدقة والبحث عن التفاصيل الواقعية المثيرة، تقنية الواقعيين المفرطين المعاصريين الذين جعلوا من الصورة الفوتوغرافية وسيلتهم الأساسية (راجع الواقعية). وإن هم لم يترددوا في تصوير شخصيات دينية، توراتية أو انجيلية، داخل اطر على صلة مباشرة بالحياة اليومية العادية، فذلك لأنهم ارادوا، كما يشير جوزيه بيير، أن يختصروا المسافة بين معاصريهم والمراحل الأولى للمسيحية، وأن يعبّروا عن مفهوم اشتراكي كان ما يزال ضبابياً. وبرجوعهم الى فناني القرن الخامس عشر، أي الى ما قبل رافائيل، أرادوا البحث عن صفاء مفقود، والتعبير عن رفضهم لتقاليد أكاديمية مصدرها القرن السادس عشر وممثلوه: دافنشي، ورافائيل، وميكل انجلو.

وكان لهذا التيار، المتمثل في أعمال ما قبل الرافائيليين، انتشار كبير بعد ذلك في انحاء مختلفة من أوروبا، حيث ظهر أثره بوضوح في معارض الروزكروا Rose-croix، التي نظمها جوزف بيلادان ما بين عامي 1892-1897. وفيها برز أسم الفنان البلجيكي فرنان كنوف Khnopff، الذي عمد الى تأويل الصورة الفوتوغرافية والانطلاق منها لصياغة عمل فني ذي طبيعة واقعية ساحرة. ولكن، ثمة جماعة أخرى من الفنانين، أقل تمسكاً بمظاهر العالم المرئي، قدمت تقاليد الفن الكلاسيكي على واقعية الصورة الفوتوغرافية، وتوجهت نحو اللامرئي، أو لجأت، هرباً من الحياة التي تعيشها، الى الماضي والأحلام، ورجعت الى جمالية العصور القديمة، الى اليونان والشرق. ولعل أبرز ممثلي هذا الاتجاه الأكثر مثالية هم: أوجين كاريير، وبيير بوفي دو شافان في فرنسا، وهانس فون ماري Marées، وماكس كلنغر في المانيا. ورغم أن هؤلاء لم يتحرروا تماماً من تقاليد فن المتاحف والأكاديمية، الا أنهم كانوا مجددين نسبياً، ونجحوا في تنظيم المساحة المصورة على أسس متينة. فأعمال بوفي دوشافان تصور عالماً مثالياً صيغ في أشكال أنيقة صافية وألوان هادئة وتأليف ساكن، وتعبر عن نظرة الفنان الى اللوحة التي لا يرى فيها الا ترجمة تشكيلية للفكرة، فكرة سامية ومثالية. أما ماكس كلينغر، الأكثر غرابة بين هؤلاء، فيعبر عن احساسات غريبة في مجموعة من الأعمال الطباعية التي جعلت منه واحداً من أبرز فناني القرن التاسع عشر في مجال الحفر.

وثمة اتجاه آخر داخل الحركة الرمزية قد يتمثل في أعمال فنانين برزا حوالي السنة 1870 ـ أي في الوقت الذي ظهرت فيه الحركة الانطباعية ـ هما السويسري أرنولد بوكلين Böcklin والفرنسي غوستاف مورو. فعلى الرغم من تباين وسائلهم التعبيرية، يجمع بينهما طابع حسي تميزت به اللمسات اللونية، وموقف مشترك من الأساطير القديمة والتقاليد الفنية من القرنين السادس عشر والسابع عشر. ففي أعمالهما، تأخذ الميتولوجيا اليونانية الرومانية قيماً رمزية جديدة، ولم تعد، كما كانت من قبل في جزء كبير من الفن الغربي، مجرد مسوغ لاختبارات كان هاجسها الكشف عن مهارة حرفية، بل أصبحت منطلقاً للبحث عن قيم جمالية ونفسانية وفلسفية في آن. فكان مورو ـ وهو الذي صور الأشياء بدقة متناهية، وصفت بدقة الصائغ، في أجواء تكتنفها الرؤى والمثاليات ـ قد توجه نحو دراسة الميتولوجيا والأديان، ووقع في صوفية دينية «قادته، كما يقول فلوريزون، الى تحليل عام ودقيق للروح الانسانية، على الرغم من أنها صيغت من التباسات صوفية وأشكال ذات ملامح باطنية». لذلك فهو عندما يصور المينوتور، وأورفيه، وأوديب، يدعي أنه يثير في نفوسنا الاحساسات نفسها التي يشعر بها إزاء هذه الموضوعات. ولا شك في أن ما يمثله عمله التصويري هو عالم غريب يتكون من صخور جبلية، وسماوات دامية، وجواهر متألقة، لونت كلها بألوان فيها شيء من الكلفة، لكنها تعبر عما قد يعانيه الفنان من احساسات ذاتية خاصة. وقد ترتبط هذه الاحساسات، في نظر الكاتب جوزيه بيير، بما سمي «حرب الجنس» التي يعكسها اهتمام الفنان بالأعمال الطائشة لجوبيتر، وبخاصة تلك التي يقوم بها متخفياً في صورة حيوان، كي يثير إعجاب ليدا، أو أوروبا، أو بازيفايه، «لقناعة الفنان بأنه لا بد من التصرف حيوانياً اذا كان لا بد من إثارة اعجاب النساء وارضائهن خاصة، حسب تعبير جوزيه بيير. أما بوكلين فقد اتبع بدوره أسلوباً يحمل بعض ملامح فن الباروك من القرنين السابع عشر والثامن عشر، واهتم بالآلهة الصغيرة، آلهة البحر أو الغابة، الممثلة لقوى الطبيعة، والتي جسدها اليونانيون والرومان في صور حية.

وبدوره يؤكد اوديلون رودون 1840-1916، على أهمية المصادر اللاوعية في العمل التصويري، محاولاً أن ينقل الى عالمه المثل ملامح الرؤى الخيالية كما تعكسها محفوراته القائمة على تباين الأسود والأبيض وأعماله الطباشيرية والزيتية الغزيرة الألوان. ورغم اهتمامه بالتفاصيل الطبيعية الدقيقة، يبقى عالمه الأكثر غرابة، عالم الغوامض والاسرار. أما الفنان البلجيكي جيمس انسور، 1860-1949، ذو النزعة التعبيرية، فيجمع في عمله بين المبتذل والقيم الروحانية الصوفية الرمزية، بين السخرية والنشوة، بين القلق والانفراج.

فنانون آخرون، في فرنسا وبلجيكا وهولندا وايطاليا، اسهموا بدورهم في إغناء وتعميق آفاق الفن الغربي، آفاقه العاطفية والصورية. فكان بول غوغان , Gauguin 1848-1903، ان حاول سنة 1886، أن يكسب الخط واللون والشكل دلالات رمزية خاصة، وفاقاً لما توصل اليه، مع زميله اميل برنار في البونت آفن Pont-Aven، في شمالي فرنسا، سنة 1888، حيث وضعا صيغة «المثالية التأليفية» idéalisme synthétique، «الأكثر ملاءمة للترجمة التشكيلية للفكر الرمزي، بمظاهره الاسطورية والصوفية والحلمية»، في نظر جوزيه بيير. وهي الصيغة التي اتبعها غوغان في جزء كبير من أعماله بدءاً بلوحته **رؤية بعد الموعظة** من سنة 1888، التي

وجد فيها بعض الشعراء الرمزيين بياناً للرمزية على صعيد التصوير يقابل بيان الرمزية في مجال الشعر. ذلك أن غوغان ـ وهو الذي وقف ضد منهج الانطباعيين لأنهم «لا يرون سوى المادة بالعين من دون الفكر» ـ قد لجأ الى أسلوب جديد في التصوير يقوم على تجزئة وجوه الشاشة التشكيلية، وعلى الخط المحيط بالمساحات اللونية والفاصل بينها، وعلى استخدام اللون بطريقة جديدة تسهم في التعبير عن الفضاء التشكيلي من دون الاستعانة بالوسائل التقليدية. هذه الطريقة التي استنبطها غوغان وأميل برنار، وعرفت باسم «القواطعية» cloisonnisme، تحوّل اللوحة الى مساحات لونية مسطحة، غير مجسمة، تحدّها خطوط عريضة واضحة، كما في الزجاجيات وبعض الأعمال الفنية الشرقية. وهنا، يلغي المنظور العلمي المتبع تقليدياً في التصوير الغربي، ويتحول الفضاء التشكيلي الى مسطح أو مسطحات ثنائية الأبعاد، كما تتحرر الألوان من القوانين البصرية وتتحول بدورها الى ظاهرة عقلانية، الى ابتكار اصطلاحي. فاللون كما يظهر في أعمال غوغان ليس نقلاً لما يراه الفنان في الطبيعة، بل هو لون اصطلاحي، يسهم والخط المحيط به في التعبير عن اهتمامات تشكيلية جديدة تسعى الى تخطي أطر الفضاء التصويري كما مورس في الفن الغربي منذ عصر النهضة.

ولعل ما قدمه غوغان على هذا الصعيد التشكيلي هو ما يميزه عن الفنانين الرمزيين الآخرين، ويجعله يحتل مكانة بارزة في تاريخ التصوير، الى جانب كبار فناني نهاية القرن التاسع عشر ممن أسهم فعلاً في تحول الفضاء التشكيلي الغربي. صحيح أن الرمزيين كانوا، منذ بدايتهم، يسعون الى تخطي الواقع، والى «جعل اللامرئي مرئياً» ـ حسب تعبير بول كلي ـ الا أنهم لم يتخطوا المفاهيم السائدة للتصوير الغربي، وبقوا متمسكين بمبادئه وتقنياته الأكاديمية. وحتى أولئك الذين اظهروا عن جرأة محدودة في مجال استنباط مفردات تشكيلية جديدة ـ أمثال مورو ورودون ـ لم يكونوا مجددين، ولم يتمكنوا عملياً من التحرر أو التخلص من الماضي وتاريخ الفن، بينما استطاع غوغان أن يقدم مفهوماً جديداً لبناء اللوحة ولعلاقتها بالعالم الذي تمثله، مرئياً كان أو لا مرئياً. لا شك في أن غوغان قد استعان بمصادر تقع خارج العالم الغربي، كالفن الياباني أو الفن المصري القديم أو فن جافا...، إلا أن ما يهمنا هنا هو نجاح غوغان في استخدام مفردات جديدة وإعادة تنظيمها وفقاً لما يتطلبه التعبير الرمزي. فالألوان الاصطلاحية كما مارسها غوغان لا تقتصر على كونها مادة تشكيلية أو جمالية، بل تعبر عن قيم أو دلالات ذات طبيعة رمزية. فالتصوير المسطح الثنائي الأبعاد هو تجاهل للفضاء الحقيقي ذي الأبعاد الثلاثة، وألوانه الاصطلاحية الصافية ليست انعكاساً لتجربة الفنان مع الواقع المرئي، بقدر ما هي انعكاس لعوالمه الخيالية والحلمية. وقد يبدو قريباً منه، رغم تباين أسلوبه، الفنان النروجي ادفار مونش Munch الذي بلغت معه صيغة التأليفية Synthétisme كامل بعدها الوجداني. فالكثافة الخطية واللونية في أعمال هذا الأخير تعكس بدورها حالة نفسية وتعبر عن قلق داخلي عميق.

2 ـ المنطلقات العامة للرمزية:

هكذا نشأت الرمزية وتحددت أهدافها، في الأدب أو في الفنون التشكيلية، جاعلة من الفن هدفاً للحياة، لأنه يعكس بوسائله التعبيرية على اختلافها وتنوعها، احساساتنا الأكثر عمقاً، بل الأقل وعياً، بالمفهوم النفساني للكلمة. وما الطبيعة التي يحاكيها الفنان إلا منطلق الفكر إلى الحلم. فالدور البارز للرمزية ـ وهي التي سبقت الحركة الانطباعية وعاصرتها، وامتدت بعدها حتى أوائل القرن التاسع عشر، مع بعض ممثليها: رودان وكاريير ـ هو في ما كانت تسعى اليه من أجل تلاقي الفن التشكيلي والنشاطات الثقافية الأخرى، الأدبية والموسيقية والعلمية والفلسفية. وإذا كان التصوير قد أسهم ـ كما يشير فلوريزون ـ في تحديد الأطر الزخرفية للحياة وفي التحرر من عبء تقاليد الماضي، فإنما يعود ذلك، في جزء منه، الى الرمزية، والأصح الى بعض تيارات الحركة الرمزية. ولا شك في ان كثيراً من الخزافين والزجاجين وسواهم من العاملين في شتى الحرف قد تأثروا بالرمزية واخذوا عنها بعض الانماط الزخرفية، وان ما عرف باسم الفن الجديد، في السنوات العشر الأخيرة من القرن التاسع عشر، قد ارتبط ارتباطاً مباشراً بالحركة الرمزية.

وفي مقالاته التي نشرت في مجلة مركور دو فرانس، سنة 1891، حاول الكاتب الفرنسي الشاب، البير اورييه، ان يوضح مبادىء الرمزية في التصوير. وقد جاء في مقالته «الرمزية في التصوير» التي كرسها لصديقه بول غوغان: ان على العمل الفني ان يكون: 1) ليس مثالياً Idéaliste وحسب، لأن المثالية تقتصر على الانتقاء من الطبيعة، بل «فكرياً» Idéist، لأن مثاله الوحيد هو التعبير عن الفكرة Idée، 2) رمزياً، لأنه يفسر هذه الفكرة بالأشكال، 3) تأليفياً Synthétique، لأنه يكتب هذه الأشكال بواسطة الاشارات،

4) ذاتياً، لأن الموضوع لا يعتبر أبداً من حيث هو شيء، بل من حيث هو اشارة تدل على فكرة مدركة من الذات، 5) زخرفياً، لأن التصوير الزخرفي، كما فهمه المصريون واليونانيون، والبدائيون على أشد احتمال، ليس شيئاً آخر سوى تظاهرة فنية ذاتية، تأليفية، رمزية وفكرية.

بيد أن أوربيه يضيف: كل ذلك لا يساوي شيئاً إن لم يكن الفنان مزوداً «بهذه التأثيرية المتسامية émotivité transcendantale العظيمة جداً، الثمينة جداً، التي تجعل النفس الانسانية ترتعش أمام المأساة التي تصطبغ بها التجريدات». لا شك في أن ما ورد في هذا النص ينطبق على أعمال غوغان التي تلت **رؤية بعد الموعظة**، كما ينطبق عامة على جماعة البونت آفن والنبيين. ويتبين منه ومن أقوال أخرى للناقد أن أوربيه لم يكن يهدف الى وضع مبادىء عامة لمذهب معين بقدر ما يسعى الى تنظيم لإحساس جديد. وكان أوربيه قد اعتبر غوغان رمزياً، ولكن ليس «على طريقة البدائيين الايطاليين ـ وهم المتصوفون الذين لا يجدون صعوبة في ابقاء أحلامهم غير مادية ـ بل رمزياً يشعر بالضرورة الملحة لأن يلبس أفكاره أشكالاً واضحة وملموسة، لأن يلبسها غطاء جسدياً ومادياً». و«تحت هذه المادة الغنية بماديتها، تكمن، بالنسبة الى العقل النير، الفكرة، وهذه الفكرة هي الأساس الجوهري للعمل الفني ومسببه الفاعل في آن». فالخطوط والألوان ليست، اذن، في نظر أوربيه، الا وسيلة لبلوغ الرمزية. وهنا تكمن احدى الصعوبات الأساسية في الفن الرمزي، صعوبة التوفيق بين الشكل والمضمون، الصعوبة التي لم تحل، في كثير من الحالات، الا على حساب الشكل.

وخلافاً للانطباعيين، المتمسكين بمظاهر العالم المرئي، تخلى الرمزيون عن التصوير في الهواء الطلق، وعمدوا الى التصوير داخل المحترف استناداً الى رسوم أولية تسجل في الطبيعة، وانطلاقاً لا من الأشياء المرئية نفسها بل من الذاكرة التي تتخطى ظواهر هذه الأشياء ولا تحتفظ الا بملامحها المعبرة عما هو أساسي وجوهري فيها. أي ان ما يهمهم بالدرجة الاولى هو ان يعيدوا الى الموضوع لا صورته الظاهرية، بل محتواه اللاعقلاني الذي يفسر وينقل الى المشاهد عبر هذه الأشكال الظاهرية. ومن هنا كان موقف الرمزيين من التيارات الفنية المعاصرة، ولجوؤهم الى الاسطورة والتاريخ كي يأخذ نتاجهم صفة ثقافية لم تكن في متناول الجميع. ومن هنا أيضاً المسلمة التي عبر عنها الكاتب شارل موريس: «الفن... هو ذاتي في جوهره، وليس مظهر الأشياء إلا رمزاً، وعلى الفنان أن يفسره، إذ ليس من حقيقة لهذه الأشياء الا فيه، وليس لها الا حقيقة داخلية». وهذا الموقف المناقض للنزعة الطبيعية في الفن، قد يبرره عداء عميق ازاء التحرر الاجتماعي، والخوف من تبدل الواقع الاجتماعي لصالح الحركات اليسارية. فالتيار الرمزي، في نظر روبير دولوفوا، يعمل، من حيث هو بنيه ايديولوجية، على دمج الثقافة الخاصة بوسط اجتماعي مع النماذج المتكونة سابقاً، ويعارض، من حيث هو التزام سياسي، الفلسفة الوضعية والمادية التاريخية، كما يعمل، بصفته وسيلة تعبير، على تبديل مسار الفن انطلاقاً مما كان قد أدت اليه التحولات الاجتماعية والاقتصادية والتقنية من قلق ومعاناة. لذلك تبدو الرمزية وكأنها هروب من الواقع الذي تعيشه عبر النزعة الرومنسية والهذيان الحلمي لوليم بليك وعالم فوسلي الخرافي. غير ان مجموعة من الفنانين الرمزيين ـ امثال: غوغان، كلمت، مونش، دوغوف دونونك ـ قد وجدوا انه لتثبت هذا المحتوى اللاعقلاني لابد من اعتماد الخط واللون الصافي، وتصوير أشياء العالم المنظور لا كما تراها العين في الطبيعة، بل كما يتصورها الفنان ووفقاً لما تتطلبه قوانين التمثيل الداخلي، اي انه لا بد من اعادة صوغها أو تأويلها، لا نسخها، بحيث انها تعبر عن الموضوع من دون التقيد بالمظاهر الخارجية. وهذا الاتجاه الجديد القائم على تفسير مظاهر العالم المرئي وتأويلها قاد الى التحوير، بل الى التشويه الذي لجأت اليه فيما بعد الوحشية الفرنسية والتعبيرية الالمانية وسواهما من الحركات الفنية التي شهدها القرن العشرين منذ بدايته.

واستناداً الى هذه الوقائع يمكننا تحديد اطار ظاهرة الرمزية ورسم منطلقاتها العامة: فهي، اذن، رفض للمادية وللمجتمع الذي جعله التطور بشعاً وحطّ من قيمه، رفض يترافق مع قدوم العلم والتقنيات الحديثة وازدهار وهم التقدم؛ ثم رفض للنظريات الجمالية التي تكرس عبادة الواقع. وهي كما يقول هوفستاتر، «تعبير عن موقف إزاء الواقع المدرك علمياً، الموقف الذي نجده، منذ عصر الأنوار، في مختلف مراحل الفن الاوروبي، مدعياً أنه يقود الوعي الى مفهوم للواقع يقع خلف الادراك الحسي». فالواقع، كما يراه الرمزيون، لا يقتصر على المادي، بل يتخطاه ويمتد الى الشعور والتأمل الباطني، كي يتحرر من عوائقه المادية، ويبلغ دلالته السامية وقيمه الروحانية، الواقعة خلف الظواهر. لذلك، تدين الرمزية الجمالية الواقعية، وترفض الخضوع للقانون الذي وضعه الفنان الفرنسي كوربيه، أبرز ممثلي النزعة الطبيعية: «التصوير لغة فيزيائية تتألف من الأشياء المرئية كلها»؛ كما أنها تعتبر

الانطباعية واقعية ضيقة جداً، لأنها لا تعترف الا بالحقائق الحسية، المرئية. وقد وصف الفنان الرمزي رودون الانطباعية بعبارته المشهورة: «سقفها منخفض جداً». وثمة أقوال اخرى بالغة التعبير، ومنها هذه العبارة: «اجمل أعمال هؤلاء الشغيلة لا تساوي مطلقاً، في نوعيتها، أدنى خربشة لألبير دورر - وهو فنان الماني من القرن السادس عشر - الذي ترك لنا فكره ذاته، وحياة روحه».

هكذا، فإننا نجد مقابل هذا الاتجاه الرفضي - رفض الواقعية، رفض العالم المعاصر المادي، رفض العقلانية الضيقة - تطلعاً الى مجال آخر، الى عالم ماورائي، الى ما فوق العالم الواقعي، بل الى عالم مستقبلي. وقد يعبر عن هذا الموقف الاتجاه المتفائل، بل المسيحي، الذي يفسر ارتباط بعض الرمزيين بالاشتراكية، ولكن بمعناها الطوباوي الأشد غموضاً. غير ان الحركة الرمزية كانت ذات ثقافة عالية وعلى اطلاع بأعمال اسلافها الذين مهدوا لها. فكانت الظاهرة الرئيسية، في فرنسا أو في انكلترا والمانيا، هي العودة الى معلمي النهضة الايطالية، وبخاصة فناني الكوتروشنتو؛ أي القرن الخامس عشر. كما أصبح رفائيل، وميكل انجلو، وليوناردو دافنشي، من آلهة الفن، في نظر بعض الرمزيين. وبالمقابل، كان للرمزية اثر كبير على فناني نهاية القرن التاسع عشر، حيث اسهمت في تجديد الفن الزخرفي في مختلف المجالات الحرفية، كما اعتبرت بمثابة الخميرة لبعض تيارات القرن العشرين، كالتعبيرية والسريالية.

3 - مصير الرمزية:

ان ما يجمع عليه المصورون الرمزيون، رغم تباين وسائلهم التعبيرية، هو مفهوم العمل التصويري القائم على التلاقي بين جميع الفنون، وهو ما كان يتمناه الكاتب والفنان الانكليزي ويليم موريس، أو يعبر عنه الشعار الالماني «شمولية العمل الفني» Gesamtkunswerk. فاللوحة، كما يفهمها الرمزيون تجمع بين الشعر والموسيقى، وتدفع المشاهد الى التفكير والتأمل، وتولد لديه الاحساسات نفسها التي تولدها قصيدة شعرية أو قطعة موسيقية. غير ان مثل هذا المفهوم قد يتعارض مع تيارات فنية أخرى ترى ان لكل فن خاصية تميزه أساساً عن سواه من أشكال التعبير الأخرى: فالرومانسية والرمزية، والسريالية لاحقاً، لا تنظر الى العمل الفني الا من خلال ما يتضمنه من معان او دلالات، بينما تتجاهل تيارات أخرى - كالانطباعية وسواها من الحركات التي قدمت المسائل البصرية

والشكلية على المضمون - مثل هذه المعاني، ولا ترى في التصوير سوى «مساحة مسطحة مغطاة بألوان جمعت وفق نظام ما»، حسب عبارة موريس دوني المشهورة. ومن هنا كان الموقف السلبي من الرمزية، الموقف الذي يأخذ عليها كونها روائية أو قصصية، ولم تتوقف عن تكرار مشاهد الحيوانات الغريبة والكائنات الخرافية، والعذارى الحالمات، والعيون المتطلعة الى السماء، وحالات الوجد الصوفية... فالمبالغات، وبخاصة تلك المبالغات العقيمة، قد اسهمت، في نظر بعض مؤرخي الفن، في انحلال الرمزية التي يحدد تاريخها الفعلي ما بين سنتي 1885-1895. وحتى أولئك الذين اتبعوا المثالية التأليفية قد اخذتهم، كما يقول جوزيه بيير، «نشوة مخدر المسطحات وحشيشة الارابسك»، وذهبوا بعيداً في هذا الاتجاه، حيث ان فنانين عديدين - في انكلترا والمانيا وهولندا وبوهيميا - قد عبروا بأشكال مختلفة عن هذا التطرف التأليفي الذي يعكس ما كان يعانيه العصر من تناقضات تجمع بين مبالغات العنف الواقعي والطموحات الروحانية. غير ان فنانين بارزين - أمثال: فردنان هودلر، وغوستاف كلمت، وفيلكس فالوتون - قد لجأوا أيضاً الى الجمع بين الاشكال ذات الملامح التجريدية وبعض مظاهر الواقعية ولكن «بنسب ملائمة كافية كي تبقي هذا الخليط متفجراً» في نظر جوزيه بيير.

غير أن ما كانت تطمح اليه الرمزية هو تخطي الواقع وبلوغ معان أخرى، معان خفية. وقد يفسر ذلك التحول المتصاعد الذي شهدته الحركة الرمزية خلال القرن التاسع عشر بالانتقال تدريجاً من الاستعارة الى الرمز، وبالتخلي عن الموضوعات المعقدة لصالح الموضوعات المبسطة التي يصبح فيها الشكل واللون من العناصر الأساسية المباشرة المعبرة عن حقيقة داخلية. وللمرة الأولى يحتل المنظر الطبيعي والصورة الشخصية Portrait حيزاً كبيراً من اهتمامات بعض الفنانين الرمزيين - أمثال: هودلر، كنوف، كلمت، غوغان، دوغوف دونونك، مونش - على حساب الموضوعات المستمدة من التاريخ والأساطير القديمة، والمتمثلة في أعمال الرمزيين الأوائل. وقد فسر هذا التحول باتجاه الدلالات الرمزية الكامنة في المناظر الطبيعية أو الوجوه على أنه تخل عن الرمزية، في حين رأى فيه البعض تعميقاً لها.

وعلى الرغم من الغموض الذي أحاط بها لم تكن الرمزية بمعزل عن حركة التطور العام. فالفنانون الذين اطلقوا على أنفسهم اسم النبيين، أو النابيين Nabis - نسبة الى الكلمة

العبرية التي تعني نبي ـ قد ارتبطوا ارتباطاً مباشراً بالرمزية، ووقفوا، بدورهم، ضد الانطباعية لكونها شديدة الامانة للواقع المرئي. وكان بول سيروزيه، أحد ممثلي النبية Nabisme، قد أعلن أن على الفنان أن لا يأخذ من الشيء المرئي الا الجوهر، وان يستعيض عن الصورة بالرمز، وان يعمد الى التأويل بدلاً من التمثيل المباشر للطبيعة. وفي لوحته **منظر غابة الحب**، التي صورها في البونت آفن، سنة 1888، وفق تعاليم غوغان، يقدم سيروزيه تصوراً خاصاً للعمل الفني، مؤكداً على أهمية اللون الصافي داخل المساحة المسطحة. وكان موريس دوني، المنظّر الآخر لهذه المدرسة الجديدة وأبرز المتكلمين باسمها، قد وضع تعريفه المشهور للعمل الفني، معتبراً أن اللوحة «قبل أن تكون حصان معركة، أو امرأة عارية، أو أية قصة أخرى، هي أساساً، مساحة مسطحة مغطاة بألوان جمعت وفق نظام ما». وبهذه العبارة، «وفق نظام ما»، يؤكد دوني على ما توصل اليه غوغان على صعيد اللون والخط، ولكنه يحول هذه العناصر التشكيلية الى فن ذي طابع تزييني. والمبادىء العامة، كما حددها موريس دوني، تلتقي مع هذا المفهوم الفني؛ وهي تتلخص بما يلي: على التصوير أن يعمد، كالموسيقى، إلى مبدأ الايحاء، والعمل على إدخال المشاهد عوالم غامضة غير محددة، وأن يُبنى على أسس جمالية وتزيينية، وأن تبقى غايته تحويل الطبيعة الى مثال بإدخالها ضمن أطر رياضية صوفية؛ وعلى الفنان أن يقدم الحدس على ما عداه، مهما تطلب ذلك من مخالفة للطبيعة وأصول التصوير، كقواعد التباين وتجاور الألوان، وأن يجعل من اللون وسيلة للتعبير عن العواطف التي ينظر من خلالها الى الموضوع.

وقد يكون أشد ارتباطاً بالرمزية والمثالية التأليفية تفجر الحركة الفنية التي شهدها العالم الغربي في السنوات العشر الاخيرة من القرن التاسع عشر، وعرفت باسم الفن الجديد ـ Art Nouveau Jugendstil, Modern Style. هذا التيار الفني لم يقتصر على التصوير، بل شمل أيضاً مختلف النشاطات الفنية الأخرى، كالعمارة والفن الزخرفي، وشتى الفنون التطبيقية والحرفية. فالأشكال الخطية ـ اي الارابسك ـ تكتسب قيماً تشكيلية جديدة، وتقتحم، من دون تمييز، واجهات البيوت والأثاث، والورق الملون، والأقمشة، والملصقات، والكتب، والفساطين وقبعات النساء... ذلك ان الفن الجديد ينطلق من الآراء السائدة آنذاك، الداعية الى رفض التقاليد الاكاديمية، والى توثيق الصلة بين الفنان والحرفي والمساواة بينهما، بحيث يسهم نتاجهما في تجميل أطر الحياة الانسانية اليومية. قبل ذلك كان ممثلو جماعة ما قبل الرافائيلية ـ وهي احدى الحركات الممهدة للفن الجديد ـ قد اهتموا أيضاً بالفنون الحرفية، وطرحوا، منذ سنة 1850، عبر مجلتهم *The Germ*، مسألة التعاون بين الفنان والحرفي.

وهكذا، يبدو الفن الجديد وكأنه التعبير الحسي عن تيار فكري يتخطى الفن ليشمل مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية. لذلك، فهو يرفض الأشكال الزخرفية السائدة، متوخياً البساطة، ساعياً الى تخطي الإيهام البصري والتجسيم ليستعيض عنهما بأشكال مسطحة ثنائية الأبعاد. وللغاية نفسها، كان الفن الجديد يهتم بالخط، رافضاً المحاكاة المباشرة للطبيعة، رغم أنه يبحث فيها عن قيم جديدة ينقلها الى العمل الفني. أما جذور هذه الحركة فترتبط بمختلف التيارات الفنية التي شهدها القرن التاسع عشر منذ أواسطه، كما يرى بعض المؤرخين أن أصول الفن الجديد تعود الى الشاعر والفنان الانكليزي وليم بليك، 1757-1828، الذي اصطبغ نتاجه الشعري والفني بالطابع الخيالي الصوفي. فالعناصر الخطية، اللهبية، لدى بليك تجد ما يقابلها في أعمال الفنان الألماني فيليب أوتو رونج، والفنان السويسري جوهان هنريش فوسلي الذي عاش الجزء الأكبر من حياته في انكلترا. وهكذا، انطلاقاً من بليك ورسومه ذات الأشكال اللهبية المتموجة، يمكننا تتبع الخط الذي يقود الى الفن الجديد، مروراً بما قبل الرافائليين وسواهم من الممهدين المباشرين للحركة الجديدة. والفن الجديد يلتقي، في كثير من منطلقاته العامة، مع الحركات الفنية المعاصرة له، كالرمزية، ومدرسة البونت آفن، والنبية، وما عرف عامة باسم ما بعد الانطباعية. فهو يلتقي معها في موقفها من الانطباعية نفسها، ويشاركها الاهتمام بالشكال والخط والمساحة بعيداً عن المنظور التقليدي والوسائل الإيهامية الأخرى، كما أنه يسعى، بدوره، الى تأويل الطبيعة واختزالها، وتحويلها الى أشكال ذات طابع تجريدي، تأخذ أحياناً مدلولاً رمزياً.

والعناصر التشكيلية المميزة في الفن الجديد غنية ومتنوعة، أخذت، في معظمها، من العالم المرئي، عالم الحيوان والنبات. ولكنها حولت الى أشكال زخرفية، تجريدية في الغالب. فالغاية من محاكاة الطبيعة ليست نقل الصورة وجعلها مرئية أومقروءة، بل ترجمة هذه الطبيعة وتأويل أشكالها في مساحات وخطوط مبسطة ومختزلة، تلتقي فيها الحركة ـ المعروفة باسم «ضربة السوط» لأن الخط المعبر عنها ينتهي بالشكل الحلزوني أو

الدائري - مع التعرجات والتموجات اللونية والأشكال اللهبية الملتوية التي لا تخلو من إشارات حسية وجنسية.

لكن أثر الرمزية لا يقتصر على التيارات الفنية المعاصرة لها. فالتحولات الفنية التي شهدها العالم الغربي في السنوات الأولى من القرن العشرين، والتي سبقت الحرب العالمية الأولى، ترتبط، في جزء منها على الأقل، بالرمزية. فالتعبيرية الألمانية قد انطلقت من أعمال فنانين وصفوا بالرمزية، أمثال مونش وهودلر، وكلمت... ولا شك في إن جماعتي الجسر والفارس الأزرق الألمانيتين (راجع التعبيرية) تدينان بالكثير للرمزية. وأثر الرمزية قد لا يقل أهمية بالنسبة الى الوحشيين الفرنسيين، أو المستقبليين الايطاليين في بدايتهم. فكان الفنان الايطالي جورجيو دو شيريكو قد توصل، منذ 1910، الى تصوير ذي طابع حلمي وجد فيه السرياليون بعد ذلك ما كانوا يبحثون عنه في هذا المجال. وثمة علاقة بين الرمزية والتجريد في مراحله الأولى، بفرها الانتقال الى الفن اللاصوري عبر فنانين أو تيارات فنية كانت على صلة وثيقة ومباشرة بالحركة الرمزية، فالفن الجديد - وهو الذي كانت ميونخ أحد مراكزه الأولى - قد وجد في اللون والخط، المتحررين من قيود التمثيل الصوري، ما يكفي لتحويلهما الى لغة تستجيب لما يتطلبه التعبير عن الاحساسات الداخلية والتوترات العاطفية. فنانون آخرون - أمثال نوفاليس، ورودون، وغوغان... - لجأوا هم أيضاً الى هذا التقابل بين الصورة الملونة والحالات النفسية، ووضعوا للوحاتهم عناوين ذات طبيعة موسيقية. وبتقصيه اللون والشكل، حاول كاندانسكي، أحد كبار الفنانين التجريديين الأوائل، أن يعبر عما أسماه «الضرورة الداخلية»، باعتماد الأشكال المجردة التي وجد فيها قوة إيحائية كافية للتعبير عن الجوهر والمضمون الكامنين خلف الظواهر. أي أن كاندانسكي الذي يقترب من المثالية التأليفية، وينطلق مما توصلت اليه على الصعيد التشكيلي، يعيد اكتشاف فضائل التعبيرية الذاتية، ولكن باعتماد وسائل جديدة تتجنب التمثيل الصوري، وتعمل على ايجاد نظام من الرموز المعبرة عن ضرورة داخلية، وذلك بإعادة تقويم الخط والمساحة الملونة بمعزل عن علاقتها بالواقع المرئي.

مصادر ومراجع

— Aurier, G.A., «Les Peintres symbolistes», in *Revue Encyclopédique*, avril, 1892.
— ——, «Le Symbolisme en peinture, Paul Gauguin», in *Mercure de France*, mars, 1891.
— Cachine, F., *Gauguin*, Le Livre de Poche, Paris, 1968.
— Cassirer, E. *La Philosophie des formes symboliques*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972. éd. originale en anglais, Yale University Press, New York, 1953.
— Cassou, J., *Panorama des arts plastiques contemporains*, Gallimard, Paris, 1960.
— Chassé, C., *Le Mouvement symboliste dans l'art du XIXe siècle*, Floury, Paris, 1947.
— —— *Les Nabis et leur temps*, Bibliothèque des arts, Paris, 1960.
— Clay, J. *L'Impressionnisme*, Hachette Réalités, Paris, 1971.
— Delevoy, L., *Journal du Symbolisme*, Skira, Genève, 1977.
— Dorival, B., *Les Etapes de la peinture française contemporaine*, Gallimard, Paris, 1943.
— Duncan, A., *Art Nouveau and Art Deco Lighting*, Thames and Hudson, London, 1978.
— Florisonne, ., «Impressionnisme et Symbolisme», in R. Huyghe, *L'Art et l'Homme*, vol. III, Librairie Larousse, Paris, 1961.
— Hammacher, A.M., *Phantoms of the Imagination*, H.N Abrams. New York, 1981.
— Hofstätter, H., *Peinture, gravure et dessin contemporains*, Albin Michel, Paris, 1972.
— Jaworska, W., *Paul Gauguin et l'Ecole de Pont-Aven*, Idées et Calendes, Neuchâtel, 1971.
— Pierre, J., *Le Symbolisme*, Fernand Hazan, Paris, 1976.
— Rewald, J., *Post-Impressionism, from van Gogh to Gauguin*, Museum of Modern Art, New York, 1965.
— Stromberger, R.N., *Realism, Naturalism and Symbolism*, Walter, New York, 1968.

محمود أمهز

الرواقية

Stoicism
Stoïcisme
Stoicismus

لم يبق أي شيء من المؤلفات المتعددة التي كتبها الرواقيون القدماء، مؤسسو المذهب الرواقي، والتي احتفظت لنا بعناوينها تقليدات مختلفة. الاستشهادات والملخصات التي تركها لنا النقاد والخصوم المتأخرون أمثال شيشرون وبلوتارخوس والأفروديسي وسكستوس أمبيريكوس، أو بعض المصنفين أمثال ديوجونيوس اللايرسي وستوبه Stobée، هي مراجعنا الوحيدة في البحث والدراسة. وهنا نذكر عمل هانس فون أرنم Hans Von Arnim، الهائل بعنوان **شذرات الرواقيين القدماء**، الذي جمع في ثلاثة أجزاء كل النصوص اليونانية واللاتينية المتعلقة بالرواقية والتي تركتها لنا العصور القديمة. ورغم قيمة هذا العمل ودقته فإنه لا يخلو من بعض

الثغرات؛ كتعدد النصوص حول النقاط الواضحة، في حين أنها تنعدم حول النقاط الغامضة، أو أن بعضها متناقض أو مشوّه أو مبتور بشكل مخيف. وبالإضافة إلى تلك الصعوبات، فإن علينا، إذا أردنا الكلام على الرواقية، أن نُدخل تحت هذا العنوان ممثلين عن مدرسة فلسفية يمتد تاريخها ليشمل أكثر من خمسة قرون. وهذا ليس بالأمر السهل، لأن أفكار الرواقيين لم تكن دوماً متفقة حول كثير من النقاط التفصيلية. ومع كل هذه الصعوبات نستطيع الكلام على ما يسمّى بالمذهب الرواقيّ.

لم تكن الرواقية فلسفة زينون السيتي فقط، مؤسس المذهب في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، وإنما كانت مدرسة تضمّ طلاباً وأتباعاً وجهوها بعد زينون. وقد جرت العادة على تمييز ثلاث فترات في تاريخ المدرسة الرواقية: 1 ـ الرواقية القديمة، التي اقتصر نشاطها على أثينا، في القرن الثالث قبل الميلاد، ومن فلاسفتها زينون السيتي، كليانتس وكريزيبوس. 2 ـ الرواقية الوسطى التي أخذ نظامها الفلسفي ـ بتأثير من اللاتينية في القرن الثاني قبل الميلاد ـ يفقد من اندفاعه الأول. ومن أعلام هذه الفترة ديوجونيس البابيلوني، انتيباتر الفارسي، بانيتيوس الرودسي وبوزيدونيوس الأفامي. 3 ـ والرواقية الحديثة، في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد، التي ظلت قائمة حتى اغلاق المدارس اليونانية عام 529 م. وهذه الرواقية، التي هي بشكل جوهري رومانية، أهملت المنطق والطبيعيات واهتمت فقط بالأخلاق. وأقطاب الرواقية الحديثة من الرومان هم سينيكا، موسونيوس روفوس، وبشكل خاص ابكتاتوس، ومرقص أوريليوس. وسننظر في سير بعض هؤلاء الاعلام قبل الانتقال الى دراسة الاتجاهات الفكرية الرئيسية للرواقيّة.

زينون، الذي ولد حوالي سنة 336 قبل الميلاد بمدينة كتيوم بجزيرة قبرص، كان على وجه الاحتمال من أصل فينيقي. ورغم اختلاف الروايات حول الدوافع التي حملته للسفر إلى أثينا، وحول كيفية وصوله اليها، فإنه وصلها عام 314 قبل الميلاد على وجه الاحتمال، وجعل بلاد اليونان مقامه وارتضاها لنفسه وطناً ثانياً. وذلك بسبب ازدهار عدد من المدارس الفلسفية، كأكاديمية افلاطون ولقيون أرسطو، وعدد من الاتجاهات الفكرية، كاتجاه اقراطيس، الذي خلّد إرث المدرسة الكلبية، واتجاه تيودوروس الملحد، الذي خلّد إرث المدرسة القورينائية، وأخيراً اتجاه ديودوروس كرنوس واستلبون، اللذين خلّدا إرث المدرسة الميغارية.

أمّا الأساتذة الذين تلقّى عليهم زينون، فهم: اكسينوقراطس على الأرجح، الذي تعلق كثيراً بالفضيلة حتى أنه جعلها شرطاً أساسياً للسعادة. وتلقى، بكل تأكيد، العلوم على بوليمون، الذي كان يمتدح التربية القائمة على المجاهدة ورياضة النفس ويؤثرها على التربية المستندة الى الثقافة النظرية، والذي كان يرى أنّ الحياة الكاملة هي الحياة الملائمة للطبيعة. وقد أثّرت هذه المبادىء في المدرسة الرواقية. وتتلمذ كذلك على استلبون الميغاري الذي سلك مسلك الكلبيين في ازدراء العرف العام، وأخذ عن الميغاريين، بوجه عام، ذلك الميل الى الجدل المنطقي الجاف الذي طالما أسنده الناس إلى الرواقية القديمة. وتتلمذ أيضاً على أقراطيس الكلبي زمناً غير قصير، فتأثر به تأثراً عميقاً، حتى أنه ألّف كتاباً في أستاذه سمّاه **مذكرات أقراطيس**، كما تأثر بشعار الكلبيين، القائم على متابعة الفطرة والرجوع إلى الطبيعة، وهو ذات المبدأ الأساسي في فلسفة زينون الأخلاقية وأصحابه؛ وكذلك تأثر بالنزعة الاسمية، التي تجلّت عند انتستانس، مؤسس الكلبية. هذه النزعة القائمة على انكار الكلي والاعتراف فقط بالجزئي، أثرت، كما سنرى فيما بعد، في المنطق الرواقي. وقد تلقى زينون عن أستاذه أقراطيس مبدأ مفاده أن وطن الإنسان هو العالم، حيث لا دستور ولا قوانين موضوعة، بل يعيش جميع الناس في أمة واحدة في مجتمع واحد يسودهما الانسجام الناشىء عن الغرائز الطبيعية في حال استقامتها ونقائها. ولقد أدت هذه التعاليم، التي استقاها زينون من أساتذته، إلى توثيق أثر المذهب الكلبي في مدرسة الرواق. وبالإضافة إلى ذلك تأثر زينون بطبيعيات هرقليطس القائمة على التحول والتغيّر، وأخذ عنه فكرته في أنّ النار هي أهم عناصر الوجود. واستعار من الفيثاغوريين فكرتهم في «الرجعة الأبدية»، أي أن كل فترة يمر الكون بها هي صورة مضبوطة للفترة التي سبقتها. ومن المحتمل أن يكون زينون قد تأثر بالنظرات الفلسفية الشرقية، وبشكل خاص بالحكمة الفينيقية الساميَّة.

وبعد أن تردّد زينون على المدارس الفلسفية اليونانية مدة طويلة من الزمن وأصاب منها بغيته، اتخذ لنفسه مجلساً للتعليم مستقلاً في إيوان ذي أعمدة هو الرواق المنقوش، الذي كان فيما مضى منتدى للأدباء والفنانين، ومن ذلك المكان اشتق اسم المدرسة الرواقية. جعل زينون، الذي كوّن لنفسه **أصدقاء** بسرعة فارضاً احترامه على الجميع، تعليمه مجانياً مفتوحاً أمام الجميع، وليس مقتصراً على ارستقراطية الاغنياء، كما كان الوضع عند السوفسطائيين. والأثينيّون كانوا يقدّرونه حق التقدير، حتى أنّهم قدّموا له مفاتيح مدينتهم مانحينه تاجاً من الذهب وناصبين له تمثالاً من البرونز. ومات زينون، كما عاش ببساطة، عام 246 قبل الميلاد، وقبر في مدفن العظماء.

ولزينون مؤلفات عدة ضاعت ولم يبق منها إلاّ عناوينها،

التي ذكر لنا ديوجونيس اللايرسي قائمة بها، وبعض الجمل والشذرات المتفرقة، التي تسمح لنا بالقول إنّ مؤلفات زينون قد حدّدت الخطوط الجوهرية للمذهب الرواقي.

ولد كليانتس، خليفة زينون في ادارة المدرسة، في مدينة أسوس؛ وكان قبل اشتغاله بالفلسفة مصارعاً؛ ويقال إنه حينما قدم إلى أثينا عام 282 ق.م. لم يكن يملك من المال إلّا أربع دراخمات. بيد أن فقره لم يصرفه عن طلب المعرفة والانكباب على الفلسفة. وقد تكون بعض فضائل كليانتس المهمة، كالدقّة والأمانة العلميتين، اضافة إلى الجدّية بالعمل، من الأسباب التي حملت زينون على اختياره خلفاً له في ادارة المدرسة. وبالفعل بقي كليانتس مشرفاً على شؤون المدرسة مدة طويلة، امتدت من سنة 264ق.م. حتى وفاته عام 232 ق.م. بيد أن مهارته في الجدل لم تصل الى درجة تمكّنه من افحام خصومه، بل يظهر أن تفكيره كان بطيئاً وحجته غير بارعة. ولهذا ضعف نفوذ الرواقية في عهده، واشتدت على المذهب هجمات الأبيقوريين وأنصار الاكاديمية الجديدة. لم يبق لنا من مصنفات كليانتس التي بلغت خمسين كتاباً، ذكرها ديوجونيس اللايرسي، غير أربعين بيتاً من **«الأنشودة الى زيوس»**. لخّص كليانتس في هذه القصيدة الرائعة الجمال، التي ألّفها مناجياً زيوس رب اليونان، أهم مبادىء الطبيعة والأخلاق في الفلسفة الرواقية.

أعاد كريزيبوس، بشخصيته وجدله العقلي الذي سمح له بالردّ على خصومه، الوحدة إلى المدرسة الرواقية. فلولاه «لما أمكن [كما يقول ديوجونيس اللايرسي] أن تقوم لمدرسة الرواق قائمة بعد اضمحلالها في عهد كليانتس». ولد كريزيبوس حوالي 280 ق.م. في مدينة صول بجزيرة قبرص. ولما كانت هذه الجزيرة مسرحاً للمنازعات السياسية، وبلاداً حال فيها تقلب الحكام والسادة الفاتحين دون ازدهار الشعور بمحبة الوطن، فقد جعل كريزيبوس المثل الأعلى في الأخلاق فكرة الجامعة العقلية الروحية التي تنادي بأن الفيلسوف لا وطن له، أو أن وطنه هو الكون كلّه. يبدو أن كريزيبوس، بعكس سلفه، كان رجلاً متعجرفاً ومتأكداً من نفسه، وله ثقة في قدرته على الاستدلال، حتى أنه كان يقول لأساتذته إنه ليس بحاجة إلى شيء أكثر من تقرير المسألة، وهو كفيل بأن يجد البرهان عليها. ولعل أهم طابع طبع منهجه التعليمي هو دوغمائيته المستندة إلى جدلية بارعة، حتى قيل في عصره: «لو كان بالآلهة حاجة إلى فن الجدل لاصطنعوا جدل كريزيبوس». فهاجم شكّاك الأكاديمية الجديدة، إلى حدّ أنه سمي بـ«السكّين القاطعة للخيوط الأكاديمية». كان كريزيبوس واسع الاطلاع، غزير التأليف، أراد أن ينظّم في علوم زمانه موسوعة تحلّ محل الموسوعة الأرسطية، فألف في المنطق والطبيعيات والأخلاقيات كتباً كثيرة جداً لم يبق منها الا شذرات قصيرة. وقد خصص كريزيبوس هذه الكتب للدفاع عن الرواقية ضد خصومها، ولتنظيمها وبسطها بسطاً تثبت به دعائمها مدى خمسة قرون حتى جاء أفلوطين الاسكندراني فقوّض بفلسفته جميع المذاهب المادية.

بعد موت كريزيبوس ترأس المدرسة على التوالي: زينون التارسي، ديوجونيوس البابيلوني، وانتيباتر التارسي الذي اشتهر بمجادلاته مع قرنيادس الأكاديمي. وبموت هذا الأخير انقضى عهد المنازعات بين المذاهب، وحل بعده عهد اتجه فيه المفكرون إلى التقريب بين الآراء المتباينة، ملتمسين مواضع الاتصال بين الرواقيين والمشائين والأكاديميين. وهنا حاولت الرواقية الوصول إلى روما، بعد أن انتشرت في الشرق وكانت معروفة جيداً في الاسكندرية.

وأول ممثلي الرواقية الوسطى بانتيوس، تلميذ انتيباتر. ولد بجزيرة رودس حوالى 180 ق.م. وتعلّم الفلسفة في أثينا على يد انتيباتر، ومن ثمّ ذهب إلى روما حيث أصبح صديقاً للكثيرين من مشاهير الرومان، وبشكل خاص اسقبيون اميليان، الذي رافقه الى الاسكندرية، وفي رحلته على طول الشواطىء الغربية الافريقية. ولكن بانتيوس عاد، بعد موت انتيباتر، إلى أثينا، وتسلم ادارة المدرسة الرواقية. ومعه تحولت الرواقية إلى نزعة عقلية مهيأة باتقان لجذب مشاهير الرومان، وفقدت من صلابتها، وأظهرت مرونة معينة، باعتمادها على مؤلفات تلاميذ أرسطو ومؤلفات الاكاديمية الجديدة معاً. وللابتعاد عن صلابة الرواقية القديمة، استنجد بانتيوس بقانون الاحتمال عوضاً عن قانون اليقين، بحيث أن مهمّة «جعل الكون مألوفاً بالنسبة للناس» كانت قد فرضت نفسها. ترك بانتيوس كتباً عديدة منها: كتاب **العناية** وكتاب **الرغبة** وكتاب **اللائق** الذي اقتبس منه شيشرون الشيء الكثير في كتاب **الواجبات**.

أمّا بوزيدونيوس الأفامي، المؤرخ والفيلسوف السوري الأصل، فكان آخر مفكّر معروف في الرواقية الوسطى. عاش من سنة 153 حتى سنة 51 ق.م. سخط على تقاليد بلاده السورية، وحمل على عاداتها؛ فقام نحو عام 100 ق.م. برحلة كبيرة سمحت له بزيارة كل سواحل المتوسط، واستقر زمناً في رودس، وأسس فيها مدرسة فلسفية، ومارس هناك، في الوقت ذاته، وظائف سياسية مهمة. صادق الكثير من عظماء الرومان مثل: بومبي، القائد المشهور، وشيشرون الخطيب

الذي قال فيه: إنّ «بوزيدونيوس صديق لجميع المستنيرين في عصره»، وهو يمثل في تفكيره نزعة كانت سائدة في العصر الذي سبق المسيحية، وهي اتجاه المدارس الفلسفية الى الاتحاد وسعيها إلى التأليف بين مختلف النظرات. لذلك نجده، كبانتيوس، يحاول التوفيق بين رواقية زينون وآراء أفلاطون. والواقع أن التقريب بين الرواقية والأفلاطونية ظاهر في بسيكولوجية بوزيدونيوس. وقد اشتهر بسعة معارفه وغزارة انتاجه، فكان مؤرخاً وعالماً طبيعياً وفيلسوفاً لاهوتياً، ولكن مصنفاته ضاعت هي أيضاً، وكل ما نعرفه من آرائه، إنّما وصل إلينا طريق شيشرون وسينيكا وغالينوس.

وفيما يلي ندرس ممثلي الرواقية الحديثة، أي الرواقية الرومانية، مبتدئين بسينيكا. ولد سينيكا بقرطبة في السنة الرابعة ق.م. وتوفي، في روما، سنة 65 ب.م. كان خطيباً وسياسياً وفيلسوفاً رواقيّ النزعة. ولم يهتم من الرواقية إلا بالجانب الاخلاقي العملي، فاهتم بالفضائل العملية أكثر من اهتمامه بالبحث في ماهية الفضائل، معتبراً أن الفلسفة وسيلة لتحصيلها. فالغاية، إذن، من الفلسفة ليست معرفة الحقيقة، وإنّما هي اقتناء الفضائل العملية. وكان يعتقد أنَّ في وسع الإنسان أن يسلك سبيل تلك الفضائل، إذا توفرت لديه الإرادة لذلك، رغم كثرة الاغراءات التي تشجعه على الرذيلة. ومع أنه كان مادياً خالصاً، لدرجة أن الروح هي الأخرى مادية، فإنّه كان أحياناً ينسى هذا الموقف الأصلي، ويتحدث عن الصراع بين الجسم والنفس على نحو يقرب من كلام أفلاطون. وكان يؤكد ما ذهبت إليه الرواقية بعامة من الدعوة إلى الأخوة بين بني الإنسان جميعاً، إلى أي مكان أو جنس أو لغة انتسبوا.

وعن ابكتاتوس يمكن أن يقال ما قاله اليونان عن زينون: إن حياته كانت صورة صادقة لفلسفته. ولد حوالى 50 ب.م. في هيرابوليس، من أعمال افروجيا (بآسيا الصغرى). ثم قادته صدف اسواق العبيد إلى روما، وهناك أصبح عبداً لرجل اسمه أبافروديت. ومن هنا اشتق اسم ابكتاتوس، ومعناه العبد باليونانية، ومنذ ذلك الحين أُطلق ذلك اللقب عليه. وابكتاتوس، كسقراط، لم يدوِّن أي كتاب، ولكن تلميذه أريانوس دوَّن تعاليمه. وقد وصلت إلينا من مؤلفاته الأبواب الأربعة الأولى من محاوراته المكونة من ثمانية أبواب، كما وصلتنا مؤلفات أخرى. ويكمن جوهر مذهبه في الأخلاق وخاصة في دعوته للحرية الداخلية التي هي الأساس في سعادة الانسان. والواقع أنَّ فلسفته كانت تعبيراً عن الاحتجاج السلبي للمقهورين ضد النظام العبودي. وقد أثرت هذه الفلسفة في المسيحية، كما تأثرت بها. بيد أن المذهبين قد تطورا الواحد بشكل مستقل عن الآخر.

إذا كان الرواقي أبكتاتوس عبداً، فإن الرواقي مرقص أوريليوس كان امبراطوراً رومانياً. ولد مرقص في روما 121 ب.م. من أسرة نبيلة. وبما أنه فقد والده وهو صبي تكفل جده بتربيته، وقام على تربيته خيرة الأساتذة وشُدَّ إلى الفلسفة في سن مبكّر، وفي الثانية عشرة من عمره ارتدى معطف الرواقيين وتبنى نمط زهدهم في الحياة. ولما تولى انطونيوس التقي عرش الامبراطورية الرومانية، بعد وفاة والده هادريان، تبنى مرقص، وزوّجه من ابنته فاوستنا. ولما مات أنطونيوس عام 161 م. أصبح مرقص امبراطوراً على البلاد الرومانية. وقد واجه سنوات حكمه، التي حفلت بالحروب الدامية والاضطرابات الداخلية والكوارث الطبيعية، بشجاعة باسلة إلى أن وافته المنية عام 180 م. في فيّينا نتيجة اصابته بالطاعون على الأرجح. أما آراء هذا الرجل الهادىء المحب للسلام، فقد سجّلها في مجلد سمّي بـ **التأملات**، كتبها لنفسه باللغة اليونانية، أثناء حملاته الحربية بين 166-174 م. في ساعات الفراغ التي كان يقتنصها من حياة مليئة بالمشاغل، ليخلو إلى نفسه كي يخاطبها ويحاسبها. وهو يتناول في هذه **التأملات**، التي تعدّ من روائع الكتب الإنسانية، آراءه في الأخلاق وفي الدين، محاولاً تعميق معنى الواجب بمواجهة وجود عابر وعناية خيّرة. وإذا كانت فلسفة مرقص تشهد بوجود قلق إنساني متمثل بالموت، فإنها تنفتح أيضاً على نوع من المروءة الأنسية، لأن مرقص يدعو كلًا منا إلى اعتبار ذاته، ليس فقط مواطناً لمدينته، وإنما مواطناً للعالم كلّه.

* * *

ولندع الآن هذه الأقوال العامة، ولننتقل إلى بحث الاتجاهات الفكرية المختلفة للمذهب الرواقي.

يعتبر القرن الثالث قبل الميلاد، أو عصر ازدهار الرواقية القديمة، الذي أطلق عليه الفترة الهِلّينيَّة Hellenism، بداية فترة من الاضطراب السياسي في حوض المتوسط. فأثينا، التي كانت دائماً عاصمة عقلية لامعة، فقدت سيطرتها السياسية وتفوقها البحري، ونُزع منها حق صك النقود، كما أنه سيطر، في مجال تاريخ الأفكار، اضطراب كبير حول اقتسام الفلاسفة للإرث السقراطي. فإذا كان سقراط قد اتخذ من التهكّم أفضل سلاح ضد ادعاء السفسطائيين بمعرفة كلّ شيء، فإن الكلبيين قد احتفظوا من هذا التهكّم بالنوايا وبالمغزى السقراطي. وإذا كان سقراط قد وضع مقابل ادعاءات

السوفسطائيين الموسوعية شكّاً مريباً، فإن الميغاريين قد استنتجوا من هذا الشك، أنَّ الإنسان لا يستطيع الكلام على شيء دون أن يحدّده بأن ينفي عنه كل ما لا يمكن اسناده اليه، وأن القضية «أ هي أ» هي الوحيدة التي يمكن اعلانها بحكمة. وإذا كان سقراط قد وضع «أعرف نفسك بنفسك» مقابل العلم الخارجي للسوفسطائيين، فإن القورينائيين قد استنتجوا من هذه الوساطة الداخلية فكرة أن الإنسان عليه فقط التمسك بمعرفة ما يحلو له، والبحث عن المتعة. وهكذا فبينما توجه فكر سقراط بأكمله بقصد الوصول إلى الاستقلالية والسيطرة الداخلية، فإنّ تأملات صغار السقراطيين مالت جميعها نحو تمكين الإنسان من الوصول إلى الاكتفاء الذاتي. هذا، ومن ناحية أخرى، فإن أفكار أفلاطون وأفكار أرسطو قد خلّدت بأمانة تقريباً، من قبل اتباع الأكاديمية واللوقيون.

وفي هذا الجو المضطرب سياسياً وفكرياً، حاولت مدرستان متساوقتان، الابيقورية والرواقية، تعليم الإنسان سمات اليقين القادرة على اعطائه قواعد الحياة والعمل للتوفيق بينه وبين الطبيعة. ورغم التناقض القائم بينهما، فإن لهما رمزاً مشتركاً فيما بينهما، وهو العيش بتوافق مع الطبيعة، كما أنهما اتفقا على جعل الإحساس أساس المعرفة، وعلى عدم التسليم بمبادىء غير المبادىء الجسمية. بيد أن هاتين المدرستين الطبيعيتين اتبعتا طرقا مختلفة: فعلى حين استبعد ابيقورس العقل عن الطبيعة طالباً من الإنسان العيش بتوافق معها على طريق خضوعه للاحساس معيار الحق والخير، تصوّر الرواقيون أن العقل، عن طريق امتثاله لأمر الأحداث المعبرة عن إرادة الله، ينفذ إلى الطبيعة، ويتحكم فيها تحكماً مطلقاً. وهكذا إذا كانت الأبيقورية تطورت كحسوية ومُتْعيّة، فإن الرواقية تطورت كمادّية وعقلانية أخلاقية. ومع ذلك فإن هاتين المدرستين اتفقتا على تقسيم الفلسفة إلى منطق وطبيعيات وأخلاق.

إن أجمع الرواقيون على تمييز هذه الأقسام الثلاثة للفلسفة، فإنهم اختلفوا حول تسلسلها. وبحسب ديوجونيس اللايرسي، تبنّى زينون وكريزيبوس التسلسل التالي: منطق، طبيعيات، أخلاق؛ بينما بدأ ديوجونيس البطليمي بالأخلاق، وبدأ بانتيوس وبوزيدونيوس بالطبيعيات. وعلى كلّ حال، فإن هذه الأقسام المختلفة للفلسفة، أو هذه الأمكنة كما قال أبولودور، أو هذه الصور بحسب كريزيبوس، أو هذه الأجناس بحسب رواقيين آخرين، متحدة فيما بينها اتحاداً عميقاً، بحيث أنَّ لا قيمة لها إذا أخذت مستقلّة بعضها عن البعض الآخر. وهذا ما توضحه الصور الشهيرة التي نقلها إلينا ديوجونيس اللايرسي، عندما شبّه الفلسفة بحيوان عظامه وأعصابه المنطق، لحمه الأخلاق، ونفسه الطبيعيات؛ أو ببيضة قشرتها المنطق، بياضها الأخلاق، وما يوجد تماماً في المركز هو الطبيعيات؛ أو بحقل خصب سياجه المنطق، ثماره الأخلاق، وأرضه وأشجاره الطبعيات، أو بمدينة محاطة تماماً بأسوار ومنظمة عقلياً. ويجب أن نعلم جيداً أن المذهب الطبيعي الرواقي يتضمن معرفة للطبيعة قادرة على تأسيس حكمة، سواء أكانت الطبيعيات نقطة انطلاق الفلسفة، أم هدفاً وغاية لها، لأن الفلسفة هي علم الأمور الإلهية والبشرية الذي يمكّن الحكيم من أن يعيش وفقاً للطبيعة، أي وفقاً لإرادة الله ووفقاً للعقل. والنظر والعمل، عند أصحاب الرواق، أمران لا يفترقان: فمهمة الفلسفة، من ناحية النظر، أن تهدي الإنسان إلى منزلته ومكانه في الكون؛ ومن ناحية العمل أن تُعدّه لممارسة الفضيلة الحقّة. وسنبحث الآن على التوالي في هذه الأقسام الثلاثة للفلسفة مبتدئين بالمنطق.

* * *

أكّد عدد ممّن أشركهم شيشرون في المناقشات الفلسفية أن المنطق الرواقي هو تكرار غير موفق وغير مفيد لما قاله فلاسفة الاكاديمية واللوقيون. وقد اعتمدت بعض الانتقادات الحديثة على هذا الرأي في تقليلها من قيمة المنطق الرواقي.

مما لا شك فيه أن الأرسطية والرواقية مدرستان تجريبيتان، بيد أن تجربتيهما تضمان رؤى عن العالم مختلفة تماماً: فرؤية أرسطو عن العالم سكونية ومتسلسلة: سكونية بمعنى أن الحركة هي انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل؛ ومتسلسلة بمعنى أن كل فرد محدد بعدد من المحمولات وأن «ليس هناك تغيّر لجنس في آخر»، بموجب مبدأ الهوية. ولكل فرد مكان في العالم وجد من أجله، وقوته قائمة في الاعتياد الممنوح من التوازن وسط التسلسل الذي اندمج فيه هذا الفرد. وهكذا فإن التجريدية الأرسطية تتطور، بحيث إنّ الحواس تكون، قبل كل شيء، حاملة للكيفيات. وإذا كان صحيحاً كما يؤكد ذلك القول السكولاستيكي المأثور: إن «لا شيء في العقل ما لم يمر قبل ذلك بالحواس»، فلأن الحواس تسمح للعقل بإبداء رأيه في الكيفيات التي تقوده الى التصور بأن تمكنه من القيام بالتحديدات والتصنيفات والاستدلالات. والواقع أن كل قضية، عند أرسطو، تعود إلى حكم يقال له «حكم ملازمة»، يقوم على إسناد كيفية محسوسة إلى موضوع بوساطة فعل الوجود. فالعلم الأرسطي يستند، في النهاية، إلى العام، أو إلى السمات المشتركة بين عدد من الجزئيات الفردية، حيث

نجمت الصيغة التالية: «لا علم الاّ بالعام، ولا وجود إلاّ للجزئي». ويقابل هذا النمط من العلم، الذي هو تصنيف التصورات، أو بالأحرى التاريخ الطبيعي مع تصنيفاته الحيوانية والنباتية والمعدنية، نمط آخر من العلم هو البيولوجيا الحديثة ضمن النطاق الذي تبحث فيه عن القوانين الكمية والضرورية. وهكذا يبرز دور المنطق الارسطي مع كل آلياته، في الأقيسة. هذا المنطق يستند إلى مدلول التصورات ويتمسك بالكشف عن علاقات التضمن أو الاستبعاد، بالانتقال من الجزئي إلى الكلي (الاستقراء)، أو من الكلي إلى الجزئي (الاستنباط).

ومع الرواقية أصبحت علاقتنا مع تجريبية ذات مدلول مختلف عن تجريبية أرسطو، فهي لم تعد ذات مغزى كيفي، وإنما هي تجريبية تداخل الإنسان والعالم مع بعضهما البعض. والاحساس هو أن تمتلك النفس الحواس، وهي منفعلة بما هو خارجي، إمّا بشكل متسق، وإمّا بشكل غير متسق. ففي الحالة الأولى نكون في الحقيقة وفي الحالة الثانية نكون في الخطأ والانفعال. والواقع أن القضية الرواقية ليست أبداً من نمط القضية الأرسطية: فعلى حين نسند، عند أرسطو، محمولاً إلى موضوع «سقراط إنسان»، فإننا عند فلاسفة الرواق نبين الأحداث والوقائع «الجوّ صاف، هذه المرأة أنجبت». ان الاستدلال الأرسطي يستند إلى تصورات من نمط معروف جيداً «كل انسان فانٍ، سقراط إنسان، اذن سقراط فانٍ»، أمّا الاستدلال الرواقي فإنه يستند إلى تضمّن علاقات زمانية (إذا كان لهذه الإمرأة حليب فلأنها أنجبت) قادرة على تحديد الحكمة. فالزمان الرواقي لا يعبّر عن الكون والفساد، كما هو الحال عند أرسطو، وانما عن الحكمة الإلهية، وعن ديناميكية الحياة الكلية وانسجامها. فالحكمة هي، اذن خضوع للزمان، أي للحياة وللعالم بما فيه الله المختلط معه؛ وهي تستند إلى معرفة الضرورة. أمّا الكلي، العزيز على أرسطو، فهو كلمة بالنسبة للرواقيين، لأن الأفراد، في نظرهم، هم وحدهم الموجودون. ولهذا أقام الرواقيون منطق الاستتباع مكان منطق الملازمة الأرسطي القائم على إسناد محمول إلى موضوع. والواقع أن معرفة العلاقات الزمانية بين مقدمة ونتيجة وارتباطات الضرورة بينهما هي أول ما يسعى إليها الإنسان الذي يرغب بالحياة وفقاً للعقل، أي وفقاً للطبيعة. وهكذا تحل علاقة التعاقب المستمرة وفكرة القانون، عند فلاسفة الرواق، محل الوجود الجوهري وفكرة الذات عند أرسطو.

ان التجريبية الرواقية هي المرحلة الأولى لحكمة تحاول أن تتحدّد باتساق وانسجام بين خبرة داخلية وأخرى شخصية يكوِّنها كل فرد عن عالمه الخارجي الذي يعيش فيه. وهذه التجريبية، من حيث هي كذلك، هي معاً نظرية معرفة، وخبرة أخلاقية وخبرة انطولوجية.

وهنا لا بدّ من التمييز بين تعبيرين يونانيين مهمين: التصور phantasia، والتخيل phantastixon. التخيل، بحسب ما يعتقد المنتحل بلوتارك، هو «حركة باطلة، وانفعال يحصل في النفس، ولكن دون موضوع قابل له، كما لو أنَّ أحداً يقاتل ضد الأخيلة أو ضد الفراغ». أمّا التصور، فإنّ هناك موضوعاً قابلاً له هو الشيء المتصوَّر. فالتصور، كالنور، يتجلّى لكل منا، ويُظهر لنا العلة التي أنتجته. وهو، كما يقول شيشرون، الصورة الذهنية لموجود حقيقي، أو الأثر الذي يحدثه في النفس شيء خارجي. وهو، كما يؤكد أتيوس Aetius والمنتحل بلوتارك، «إنفعال يتمُّ داخل النفس ويعبّر معاً عن ذاته وعن الذي أثاره». إن مثل هذه المفاهيم تضعنا في صلب الرواقية الواقعية، ولكنها تثير في الوقت ذاته مشكلة فلسفية أساسية هي مشكلة الذات والموضوع.

يؤكد شتاين أنَّ نشاط النفس هو أحد الشروط الجوهرية للتصوّر، الذي هو، كما يقول سكستوس امبيريكوس، «انطباع في النفس». هذا الانطباع أشبه ما يكون، لدى زينون، بذلك الذي يطبعه خاتم في الشمع، أو لدى كريزيبوس، بالتغيُّر الذي يحدثه في الهواء لون أو صوت. يقارن شتاين تغيّر النفس بالتغيُّر الذي ينتج في جوّ خارجي عندما ينتشر الصوت من مصدره الأساسي حتى يصل إلى حاسة السمع. فالكيفيّة الحسيّة تنتشر خلال النفس نتيجة توتر طبيعي هو عينه نشاط النفس. وهكذا فإن التصور انما هو انتشار النشاط الداخلي للنفس المتعلق بالاحساس.

وبالنسبة لإميل برهييه، الذي قلب هذا التأويل، ينضاف التوتر «إلى العلوم والفضائل دون أن يقوّمها، فالتوتر هو نتيجة، تارة، لتحريض خارجي (في التصور الحسي)، وطوراً لفكر فعّال (في العلم وفي الفضيلة). بيد أنه لا يمكن أن يكون، بأي شكل من الأشكال، مبدأ، كما أنّه لا يجب البحث بشتى الوسائل عن ايجاد موضوع ديناميكي وراء كل تعبير طبيعي أو نفسي. وهكذا علينا أن نأخذ هذا التأكيد حرفياً وهو أنَّ «التصور حالة سلبية». وهذا التأويل يستند، على ما يبدو إلى عدد من النصوص، من بينها نص يؤكد فيه سكستوس أمبيريكوس أن «التصور هو تعديل للمبدأ الموجه للنفس، تعديل من حيث إنّه انفعال وليس من حيث أنه فعل». فمقارنة التصور بالأثر الذي يحدثه الختم في الشمع واستعمال كلمة patos، المتضمنة معنى الانفعال، للإشارة إلى

التصور، يدلان على أن التصور هو، بالنسبة للنفس، حالة سلبية كما يوضح ذلك إميل برهييه.

وهكذا يبدو أننا نستطيع القول مع شتاين إنّ التصور، عند فلاسفة الرواق، يتضمن نشاطاً للنفس، ونستطيع الإضافة مع برهييه أنه ليس مبدأً، وإنّما هو جواب يتضمّن حركة ونشاطاً. ومن المهم أن نذكّر هنا بالفكرة الجوهرية للنظام الرواقي: لا يوجد إلّا الافراد، ولا يوجد فردان متشابهان، كل منهما متميّز بتوتّر داخلي يحدّده. وانطلاقاً من هذا المفهوم نستطيع أن نحدد التصور على أنه تعديل للتوتر الداخلي للنفس بموضوع خارجي حائز هو نفسه على توتره الخاص به. فالتصور هو، إذن، العنصر الأول لهذه التفاعلية بين الأفراد الموجودين في العالم. وهو ليس تماماً موضوعياً، إذ ان الذات القابلة له تتلقاه وفق أوضاعها وأقوالها الجزئية الخاصة بها. ولكن هذا لا يعني أن التصور انسجام واتّساق، ولهذا السبب ميّز الرواقيون بين التصور المحيط وبين التصور غير المحيط. «من بين التصورات [يقول ديوجونيس اللايرسي] البعض محيطة والبعض الآخر غير محيطة... التصور المحيط سمة الأشياء... إنّه إشارة تنجم عمّا يوجد ووفق ما يوجد». أمّا التصور غير المحيط، فإنه «لا يولد من شيء موجود، أو إذا ولد منه فإنّه لا يتطابق معه؛ وهو ليس متميّزاً ولا واضحاً».

ولكن ما الذي يجعل التصور محيطاً أو غير محيط؟ إن التصوّر المحيط هو التصور القادر على فهم الواقع. إنّه، كما يقول امبيريكوس، تصور يكون له من البداهة والقوة ما يحملنا على التصديق به والاذعان له. وهو يسمح للعقل بأن يدرك الحقيقة في يقين. فالتصور المحيط هو معيار ومحكّ للحق. فهو، إذن، تصور مصحوب بحكم، أو تصور مرتبط بفعل عاقل تسببه النفس. والتصور، كما يعتقد إميل برهييه، يكون غير محيط، عندما تعطيه النفس تصديقها، ولكن النفس تعطيه تصديقها لأنه محيط. ويرى برهييه، خلافاً لبعض مؤرخي الفلسفة، أن لفظ «التصور المحيط» لا يعني أن التصور قادر بنفسه على الاحاطة، إذن التصور ليس فعلاً ولا فاعلاً يمكّن النفس من ادراك الأشياء، وإنّما هو ـ كالتصور ذاته ـ منفعل؛ وكونه محيطاً معناه أنّه قادر على إحداث الادراك والتصديق الصحيح. فمرتبة التصور المحيط، التي يشترك فيها الحكيم والجاهل على حدّ سواء، هي أول مرتبة من مراتب اليقين.

تلك مراتب المعرفة عند أهل الرواق: فمرتبة «التصور» فوقها مرتبة «التصديق» ومرتبة «التصديق» فوقها مرتبة «التصور المحيط»، وفوق هذه المراتب كلها مرتبة «العلم». وهذه المراتب المختلفة، التي نقلها زينون فيما يروي شيشرون، إنما هي جهود متتالية تبذلها النفس مرتقية من الجزئي إلى الكلي، ومن الخاص إلى العام. والنفس بما أوتيت في جوهرها من قوة فاعلة كفيلة أن تحقق هذا الارتقاء من مستوى الاحساس الى مرتبة اليقين. وهكذا فإن التصديق هو الانتماء إلى الحقيقة. هذه الحقيقة تعطينا الادراك الذي ينجم عنه العلم. هذا العلم هو «الإدراك الصلب والثابت والراسخ بقوة العقل»، وهو بداية حكمة تتوضّح بالانضمام الموافق إلى ما يحدث وفق الزمان والطبيعة.

فالعلم، اذن، هو ما يستطيع أن يسمح للإنسان بالانضمام الى بنية العالم. وبفعل الانضمام هذا يتحرك الإنسان، إلى حدّ ما، ليكون متوافقاً ومنسجماً مع العقل، وبالتالي مع الله ذاته، لأن «العقل إنما هو جزء من العقل الإلهي المنغمس في أجسام الناس». وللعيش في انسجام مع الطبيعة لا بد من التطابق معها، وهذا التطابق تعبير عن الأشياء الموجودة في الطبيعة، والاحساس بالتعاطف معها. ولهذا السبب فإن الاحساسات تمثل، عند الرواقيين، الاتجاهات المختلفة التي تسلكها النفس للوصول إلى موضوعات العالم الخارجية. ولما كان العالم غير جامد، بل على العكس إنّه موضوع حي، بل اله حي، فإن الحكمة تتضمن قبولاً بحياة العالم مؤسساً على العقل. وهذا ما يقع على عاتق الجدل.

والجدل الرواقي، الذي أوجده كريزيبوس، ينصبُّ، لا على الأشياء، وإنما على المنطوقات الصادقة أو الكاذبة المتصلة بها. وأبسط هذه المنطوقات تتألف من موضوع معبّر عنه باسم موصوف أو بضمير، ومن محمول معبّر عنه بفعل. والمحمول بحد ذاته مقول ناقص يتطلب موضوعاً، أمّا مجموع الموضوع والمحمول (سقراط يتنزه) فيؤلف مقولاً كاملاً، أو حكماً بسيطاً. وهذا الجدل هو في ذاته، بالاضافة إلى أنّه ضروري، فضيلة عامة تحتوي على فضائل أخرى خاصة. ومن فضائل الجدل، كما أحصاها ديوجونيس اللايرسي: التبصُّر، وهو أن يعرف الجدلي متى يعطي تصديقه للآثار الخارجية ومتى يمسكه؛ الحيطة، وهي التوقّي والحذر ممّا قد يبدو لساعته محتملاً راجحاً؛ الصرامة، وهي أن تكون الحجة من المتانة بحيث لا ينساق صاحبها إلى الرأي المخالف؛ والرزانة، وهي موقف لحمل التصورات إلى العقل الصريح. ومن صفات الجدل الماهر عندهم حسن الحديث، قوة الحجة، وجاهة السؤال واقناع الجواب.

إنَّ نمط القضايا الحملية التي يستخدمها الرواقيون لا يمت بصلة إلى نمط المنطق الافلاطوني الأرسطي. فالقضايا، عندهم، لا تعبّر اطلاقاً عن حكم إسنادي من نمط «سقراط

فانٍ»، ولا عن علاقة بين تصورات كلية، وإنما عن أفعال مثل «يتنزّه» وعن حقائق فردية جزئية، سواء أكانت محددة مثل «هـذا»، أم غير محـددة مثل «أحـدهم»، أم نصف محددة «سقراط». وعلى هذا النحو يتملص المنطق الرواقي من جميع الصعوبات التي أثارها السفسطائيون والسقراطيون بصدد امكانية تأكيد شيء من شيء آخر. وهو اذ يجهل مفهوم التصورات وشمولها يجهل أيضاً عكس القضايا وينفض يده من الآلية المعقدة للقياس الأرسطي. فالاحداث المقولة على مواضيع فردية هي مادة الجدل.

وما ذلك لأن الرواقيين لم يحتفظوا بالقياس، ولكن لأن علّة النتيجة ليست علاقة تضمّن بين التصورات المعبّر عنها بحكم مطلق، وإنما علاقة بين وقائع، كل واقعة منها يعبّر عنها بقضية بسيطة. (النور مشرق، النهار طالع)، والعلاقة بينها يعبر عنها بقضية مركّبة، مثل: إذا كان النور مشرقاً، فالنهار طالع. والقضايا المركبة عندهم خمس، فالأقيسة خمسة: (1) قياس مقدمته الكبرى قضية شرطية متصلة، مثل: إذا كان النهار طالعاً فالشمس ساطعة، والنهار طالع، إذن فالشمس ساطعة. (2) قياس مقدمته الكبرى قضية شرطية منفصلة، مثل: إمّا النهار طالع وإمّا الليل مخيّم، والليل مخيّم، إذن فليس النهار طالعاً، أو: النهار طالع؛ اذن فليس الليل مخيماً. (3) قياس مقدمته الكبرى قضية فيها تقابل بالتضاد، أو بالتناقض، مثل: ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حيّاً، ولكن أفلاطون قد مات، إذن فأفلاطون ليس حياً، أو: ولكن افلاطون حيّ، إذن ليس بصحيح أن أفلاطون مات. (4) قياس قضيته الكبرى سببيّة مثل: من حيث إنّ (أو لأن) الشمس طالعة فالنهار موجود. (5) قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة، مثل: زيد أعلم أو أقل علماً من عمرو.

وبالجملة، هذه الأقيسة جزافية مبنية على اللغة تربط حدثين أو تفرق بينهما. فالقضية الشرطية، التي هي أداة الجدل الرواقي، مؤهلة أتمّ التأهيل للتعبير عن رؤية الرواقيين للأشياء والموجودات. والمثل الأعلى للجدل الرواقي الذي هو ذاته المثل الأعلى لنظرية المعرفة، يتمثل في نفاذ العقل إلى الواقعة واستيعابها بتمامها.

والواقع أنّ المنطق الرواقي هو منطق استقرائي، يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة ببعضها البعض، لا كالمنطق الأرسطي القائم على ارتباط التصورات والماهيات. وهو لا يمثل، بنظرهم، مجرد آلة، وإنما هو جزء من الفلسفة أو نوع من أنواعها. هذا المنطق، الشبيه بمنطق الاطباء الذين يستدلون على الأمراض بعلاماتها، يتضمن مذهباً اسميّاً، وكذلك نظرية تعاطف كلّي، يحمل أفراد المجتمع الى الدخول في تفاعلية طبيعية.

* * *

إن مفهوم الطبيعيات عند الرواقيين هو غيره عند أفلاطون وأرسطو. فالطبيعيات الرواقية لا تفسح مجالاً البتّة للمصادفة والفوضى، كما هو الحال لدى أفلاطون وأرسطو، وإنما لكل شيء مكانه في النظام الكلي. والحركة والتغيّر والزمان لا تدلّ عندهم، كما هي عند أفلاطون وأرسطو، على عدم كمال العالم، بل إنّ لهذا العالم المتغيّر والمتحرك باستمرار تمام الكمال والوجود. فالحركة الرواقية هي فعل، في كل لحظة من لحظاتها، وليست، كما يقول أرسطو، انتقالاً إلى الفعل. وكذلك فإن الطبيعيات الرواقية بعيدة كلياً عن مجمل النظريات العلمية المنظمة للقوانين، أي للعلاقات المجردة الكميّة والضرورية. ورغم ذلك فإنها تهدف إلى حملنا على أن نتخيّل عالماً يهيمن عليه بتمامه العقل.

يؤكد لنا ديوجونيس اللايرسي أن الرواقيين قد أطلقوا كلمة طبيعة «طورا على الذي يحتوي العالم، وطوراً آخر على الذي ينتج الأشياء الأرضية». والطبيعة «طريقة في الوجود تتحرك من ذاتها... منتجة ومحتوية الأشياء التي تولد فيها في أزمنة محدّدة ومكونة أشياء مشابهة للأشياء التي انفصلت عنها». وقد سمّى الرواقيون أيضاً الطبيعة «نارا فنانة» و «نَفَساً نارياً وصانعاً ماهراً». ولهذا يمكن القول إنّ الطبيعة والله والنار تعابير مترادفة عند الرواقيين، فتأليه الطبيعة أو بالأحرى طَبْعَنة الإله، انما هي إعطاء الإنسان امكانية الاتصال بالله لايجاد المعنى المنظم لحياته في الواقع المحيط به.

وهكذا فإن مجال علم الطبيعة، عند الرواقيين، واسع يشمل من المباحث ما يتصل بالكون بما فيه الله والإنسان، فيدخل في هذا العلم، اضافة إلى الكوسمولوجيا، النظر في الإلهيات، وفي علم الأشياء الانسانية. والآن ندرس هذه الأقسام مبتدئين بالعالم.

أما العالم، فيقال، كما يؤكد اللايرسي وفق ثلاثة مفاهيم: يقال أولاً، «على الألوهية، الوحيدة من كل الجواهر الأخرى التي تملك الكيفية الخاصة لأن تكون أبدية وغير مخلوقة، وهي مهندسة نظام العالم»؛ ويقال، ثانياً، «على الترتيب عينه للكواكب»؛ ويقال، ثالثاً، «على ما هو مركب من الاثنين». وهكذا فإن العالم مكون من أفراد مختلفين تماماً، بحيث أنّ لكل واحد صفته الخاصة التي تميزه عن غيره وتقوّمه. فهذا العالم يشمل الألهة، والسماء، والأرض بما تحتويه من كائنات حيّة.

وهو اضافة إلى أنه حيّ ومتحرك وعاقل، إلهي، أو بالأحرى الله ذاته.

والعالم مركب من مبدأين: مبدأ سلبي جامد هو المادة، ومبدأ ايجابي فاعل هو العقل أو الله؛ فالمادة لا صفة لها، وهي تنفعل دون أن تفعل أبداً، بل إنها تتكيف بمنتهى اللين والانقياد للفعل الإلهي، أي للجسم الايجابي الذي يفعل دوماً دون أن ينفعل أبداً. وإذا كان المبدأ الايجابي علّة فاعلة، بل العلة الوحيدة التي ترتد اليها كل علة أخرى، فإن المبدأ السلبي هو ما يقبل بلا مقاومة فعل هذه العلة. وبما أن العقل يفعل فهو جسم، والمادة التي تنفعل متأثرة بفعله هي أيضاً جسم، وبالإضافة إلى ذلك فإن كل فرد جسم بحيث أن العالم لا يحتوي الاّ على الأجسام. وبتأكيد الرواقيين أن الشيء لا يكون حقيقياً ما لم يكن جسمانياً، نجد أنفسنا أمام مادية رواقية ذات طابع خاص. بل لقد ذهب بعضهم في تلك النظرية المادية إلى أبعد من هذا، فصرحوا بأن النفس الانسانية جسم، وأن الله هو أيضاً جسم، والاّ فكيف يؤثر في جميع الأجسام التي يتألف منها العالم؟

وهكذا مضى أصحاب الرواق في تلك النظرية المادية العجيبة إلى أبعد حدود منطقهم، فرأوا أنَّ خواص الأجسام وصفاتها (كاللون والرائحة والطعم والشكل والصوت)، والصفات الأخلاقية نفسها (كالخيرات والفضائل والحكمة)، والانفعالات (كالغضب والحزن والحب) هي كلها أشياء جسمانية. وكذلك لم يترددوا في القول بعد هذا بأن النهار والليل والشهر والعام وأيام الأسبوع والفصول جميعها أجسام: يعنون من ذلك أنَّ كل حالة من هذه الحالات الأخيرة هي تيارات من الحرارة والضوء تنبعث من الشمس، وهي تيارات مادية ذات أثر حقيقي واقعي.

وكذلك نجد أنفسنا أمام عقلانية للعالم لا تكمن، كما عند افلاطون وأرسطو، في صورة نظام ثابت تنعكس فيه بقدر ما تسمح لها بذلك المادة، بل في ايجابية العقل الذي يُخْضِع كل شيء لسلطانه. وفي الوقت نفسه يجب أن نفهم هذه الايجابية على أنها ايجابية فيزيقية وجسمانية. أي بما أن الوجود، عند الرواقيين، هو ما يقبل الفعل والإنفعال، والأجسام وحدها هي التي تملك هذه القابلية، إذن لا توجد إلاّ الأجسام.

أما اللاجسميات، التي كانوا يسمونها أيضاً المعقولات، فهي إما أوساط غير فاعلة وغير منفعلة على الاطلاق، نظير الخلاء والمكان والزمان، وإمّا تلك المعاني المقولة في فعل، أي الأحداث أو المظاهر الخارجية لإيجابية موجود من الموجودات، أو بالأحرى كل ما يدور في العقل بصدد الأشياء ولكن ليست الأشياء ذاتها.

والآن كيف نشأ هذا العالم؟ نشأ العالم من النار الأولى، الموجودة في الأعلى، التي هي الألق الوضيء للسماء، عبر سلسلة من الاستحالات: فاستحال جزء من النار هواءً، وجزء من الهواء ماءً، وجزء من الماء تراباً، وخفّ الهواء ودقّ حتى استحال أثيراً وناراً سماوية. وبعد ذلك امتزجت العناصر الأربعة: النار (سواء أكانت حارّة مدمّرة أرضية، أم كانت أثيراً وناراً سماوية) والهواء والأرض والماء، فتولد منها العالم، لأن نَفَساً نارياً أو بنوما نارياً أو إلهياً قد نفذ الى الرطب، ومن هذا الفعل تتولد، كما يؤكد إميل برهييه، بطريقة تبقى غامضة لم توضحها النصوص المتبقية لدينا، جميع الموجودات المفردة المترابطة فيما بينها في عالم واحد. ولكل موجود منها فرديته المستقلة وتوتره الداخلي، كما أن له بنية بالنسبة للموجودات المعدنية، أو طبيعة بالنسبة للموجودات النباتية، أو نفس بالنسبة للموجودات الحيوانية، أو عقل بالنسبة للانسان.

ومن الفعل المنظم للأفراد يتكون نظام هذا العالم المحدّد بفلك الثوابت مع السيارات المتحركة في الفضاء بحركة ارادية حرّة، والهواء المليء بالكائنات الحيّة، والأرض المثبتة في مركز الكون. بيد أن علل وحدة الكون ليست واحدة، فبينما يقيم افلاطون هذه الوحدة، كما يؤكد ذلك ابروقلوس، «على وحدة نموذجية، وأرسطو على وحدة المادة وتعيُّن الأمكنة الطبيعية فإن الرواقيين يقيمونها على وجود قوة موحّدة للجوهر الجسمي». وإن لم يكن العالم واحداً، فذلك لأن أجزاءه تتماسك بقوة النَفَس أو النفس النافذة فيه، ولأنه يحوز توتراً مشابهاً للتوتر القائم، بصورة مصغرة، في كل كائن. ولما كان التوتر، أي حركة الذهاب والاياب من المركز الى المحيط وبالعكس، هو الأساس في وجود كل كائن، فلا جدوى من المثال الأفلاطوني ومن المكان الطبيعي الأرسطي. وقوة الله، التي تحتوي العالم، هي معاً فكر وعقل. أي أنَّ العالم يمكن أن يوجد في وسط فراغ لامتناه، بدون أن يكون فيه هو نفسه أي فراغ، إذ لا وجود لأي محل طبيعي غير ذلك الذي تختاره القوة لنفسها.

بما أن هناك قوة واحدة إلهية تحتوي هذا العالم، فمن الضروري أن يوجد تجاذب كلي ومشاركة وجدانية بين موجوداته المختلفة، أي أنَّ الكل في تجاذب مع ذاته. ولنظرية التجاذب هذه قيمة طبيعية، ومضمون ميتافيزيقي وأخلاقي. قيمة طبيعية من حيث إنّها تتويج لنظرية العليّة التي تقضي بوجود مادة واحدة مشتركة موزعة الى كمية لامتناهية من الأجسام الجزئية، وحياة واحدة موزعة الى كمية لامتناهية من

الأجسام المحددة. ولها مضمون ميتافزيقي، أي أن تجاذب الأشياء يتضمن غائية تفترض تدابير نافعة لعناية إلهية قادرة، لأنّه يعبّر عن وجود الله الكلّي في عالم يؤول، في النهاية، إلى الله ذاته. ولها أخيراً قيمة أخلاقية، بمعنى أنّها تحمل الحكيم على أن يعيش في انسجام داخلي، وعلى أن يحافظ على حياته في تجاذب مع الكون. ومن هنا يبدو أن «كسموبوليتية» الرواقيين هي، كما سنرى، الترجمة عن التجاذب الكلي على المستويين الاخلاقي والاجتماعي.

وهذا التجاذب العام لعالم «كل شيء فيه يأتلف» يميّز تمييزاً جذرياً عالم الرواقيين عن عالم أرسطو المتدرج. فعالمهم أشبه بجسم كروي، والأرض وكل ما عليها من سكان تتلقى التأثيرات السماوية. ومن ناحية أخرى تولّد الفيوض الجافة الصادرة عن التراب والفيوض الرطبة المنبثقة عن الماء، باستحالة معاكسة للاستحالة التي انتجت العناصر، مختلف أنواع الشهب والنيازك. وأخيراً تتسم فلكيات الرواقيين بسمة خاصة: فقد ضربوا صفحاً تاماً عن علم الفلك الرياضي، ولم يسلموا إلاّ بإيجاد حركات دائرية أو متناظمة في السماء. فكل سيارة من السيارات، وهي عبارة عن نار متكاثفة، تسير من الآن فصاعداً في مسارها الخاص، بتوجيه من نفسها الذاتية.

ونظرية مركزية الأرض هذه التي قال بها الرواقيون هي عقيدة ثابتة وثيقة الصلة بسائر معتقداتهم. وبكلمة واحدة، إنّ العالم نظام إلهي، وأجزاءه موزعة كلها توزيعاً إلهياً. «إنه جسم كامل، لكن أجزاءه غير كاملة، لأنّها على صلة بالكل ولا وجود لها بحد ذاتها». إنّ كل ما في العالم هو من نتاج العالم.

وهكذا فإن للعالم، عند الرواقيين، بداية، خلافاً لأرسطو والمشائيين الذين قالوا بقدمه وأزليته. أما نهايته، المتطابقة مع السنة الكبرى والمتحدة برجوع السيارات إلى مواقعها الأولى فستكون عبارة عن احتراق كلّي أو ذوبان الأشياء والموجودات في النار. يسمي زينون وكريزيبوس هذا الاحتراق تطهيراً للعالم ملمّحين بذلك إلى أنّ الهدف من ذلك هو، كما في الأساطير السامية حول العواصف والطوفانات، الرجوع إلى حالة الكمال. ويحرص كريزيبوس على أن يبيّن أنّ هذا الاحتراق لا يعني موت العالم؛ إذ أن الموت افتراق النفس عن الجسم، أما في حالة الاحتراق الكلي فإن نفس العالم لا تفترق عن جسمه، بل تكبر وتعظم بصورة متصلة على حسابه إلى أن تمتص المادة بأسرها.

والواقع أن الكون الرواقي معلول لعلة فاعلة بموجب قانون حتمي، بحيث يستحيل أن يقع أي حدث من الاحداث إلاّ كما وقع فعلياً. فليس هنالك أي مكان، في العالم الرواقي، للعفوية أو للصدفة. وما الله والعقل وضرورة الأشياء والناموس الإلهي والقدر، عند زينون، إلاّ شيء واحد. وما نظرية القدر إلاّ تعبير واضح عن هذه العقلانية المتكاملة التي نجدها عند الرواقيين. فمع الرواقيين يتوقف القدر عن أن يكون، كما كان في الفكر الاغريقي تعبيراً مأساوياً حصراً، أو قوة لاعقلانية خارجة بشكل أساسي عن العالم، ليصبح واقعاً طبيعياً أخلاقياً ولاهوتياً يدخل في بنية العالم وفي الحياة التي تحرك الكون والموجودات، وليكون ذلك العقل الكلي «الذي به كانت الأشياء الماضية وتكون الأشياء الحاضرة وستكون الاشياء المستقبلة». وهذا العقل الكلي هو الذي يأمر الافعال كلها، سواء أكانت مخالفة للطبيعة «من مرض أو تشويه»، أو الأفعال التي توصف بأنها موافقة للطبيعة «مثل الصحة». فكل ما يقع موافق للطبيعة الكلية، ونحن لا نتكلم على أشياء مخالفة للطبيعة إلاّ إضافة إلى طبيعة موجود جزئي منفصل عن الكل.

بيد أن هذه القدرية، المغايرة من جهة للحتمية العلمية، ومن جهة أخرى لترابط العلل والمعلولات، هي العلة الوحيدة، أو بالأحرى الرابطة بين العلل بمعنى أنها تحتوي في وحدتها جميع الأصول البذرية التي فيها ينمو ويتطور كل موجود جزئي. كما أنها اصطدمت بالحرية الانسانية، إذ كيف يمكن للفعل الحر أن يكون في الوقت نفسه متعيناً بالقدر؟ توصل كريزيبوس إلى التوفيق بين القدر والحرية الانسانية بتمييزه بين نوعين من العلل: العلل الرئيسية التي تصدر عن طبيعة الشيء؛ والعلل الإضافية التي تعبر عن الفعل الذي يؤثر في الشيء من الخارج. فحين نقول: إنّ كل ما يحدث إنّما يحدث بعلل سابقة متقدمة، فنحن نعني فقط العلل الاضافية، ونستبعد تلقائية العلل الرئيسية. وعلى هذا النحو، فالاسطوانة لا يمكنها أن تتحرك إذا لم تلقَ دفعاً من الخارج؛ بيد أن الطريقة التي تتحرك بها، بدورانها حول ذاتها، انما تنتج عن طبيعتها الذاتية. وهكذا يصوِّر هذا الحل الأمور كما لو أنّ قدرة العقل لا تطال سوى الظروف الخارجية أو الأسباب الموجبة لأفعالنا.

أمّا أن يكون اللاهوت جزءاً من الطبيعة، فهذا أمر لا يفاجىء أحداً، في نظام موجوداته مترابطة ومتسقة بفعل العقل الكلي. هذا العقل، باستناده إلى ترابط العلل، يصرّف الأشياء وفقاً لقواعد الكمال، ويجعل من الكون عملاً فنياً رائعاً. فالعقل والله والطبيعة ألفاظ مترادفة، بل ومتطابقة. هذا التطابق يوضّح أنّ فكرة القدر تتخذ في الوقت ذاته جانباً فيزيقياً وآخر دينياً. هذا القدر يظهر بصفته علة وحقيقة

وطبيعة وضرورة وعناية. فالقدر، اذن يُدْعَى العناية، إذا نظرنا إليه من ناحية ترابط موجودات الكون واتساقها، أي من الجانب الميتافيزيقي اللاهوتي.

بسط شيشرون نظرية الرواقيين في العناية في الكتاب الثاني من مؤلفه **طبيعة الآلهة**، وأورد الحجج التي دلّل بها زينون على أن العالم كائن عاقل يحكم ذاته بحكمته. ويقول في ذلك: «إنَّ من له عقل خير ممن ليس له عقل، بيد أنّه ما من شيء أحسن من العالم؛ إذن فالعالم له عقل». وإلا لما كان بإمكان العالم أن يحدث الكائنات الحية والعاقلة. ولنفرض أن شجرة الزيتون نبت عليها مزمار يحدث أغنية شجية، فهل كنا نشك أن عند شجرة الزيتون علماً وهو علم الضرب على المزمار؟ **وعلى هذا النحو تشهد الكائنات الحية والحكمية التي أحدثها العالم، أن العالم كائن حي وحكيم. والبرهان على ذلك هو جمال العالم: فكما أننا حين نرى تمثالاً جميلاً نحكم بأنه من صنع فنان، فكذلك حين نرى جمال العالم لا نشك في أنه من آثار العقل.**

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نكف عن الاعجاب بما في هذا العالم من ترتيب فائق ونظام بديع، ولا بما في دوران الكواكب من **انتظام واطّراد**، ولا بما بين أجزاء هذا الكل العظيم من انسجام واتساق. وليس اعجابنا أجلّ حينما ننظر إلى الكائنات الجزئية بادئين بالنبات والحيوان، حتى نصل إلى الإنسان الذي يدل تدبير بنيته بنوع خاص على مقاصد «العناية الإلهية»، والذي فضلا عن التئام جسمه، وعمّا مُنح من أعضاء نافعة، يملك عقلاً يجعله شبيهاً بالآلهة. إنَّ هذه المشاركة الطبيعية بين الانسان والآلهة، تسمح لنا باثبات أنَّ العالم قد صنع من أجل الانسان بقدر ما صنع من أجل الآلهة. فكما أنَّ المدينة تبنى من أجل الكائنات العاقلة، كذلك يُبنى العالم من أجل الآلهة والانسان. ولوجود كل كائن غاية، ولا شيء يحصل عبثاً من غير قصد، بل أن الأخسّ موجود من أجل الأرفع وخادم له. فالنبات والحيوان وجودهما لأجل الانسان، الذي هو بدوره مدار الطبيعة ومركزها وعلتها الغائية. فالعالم هو، قبل كل شيء «مقام الآلهة والبشر والأشياء المصنوعة لأجل الآلهة والبشر»، وهو ما فيه ليس له غاية إلاّ الإنسان. ولقد غالى الرواقيون كثيراً، إلى حدّ السخف، في القول بغائية خارجية، فعزوا مثلاً إلى البراغيث وظيفة ايقاظنا من نوم ثقيل، والى الفئران وظيفة إجبارنا على السهر على حسن ترتيب أمورنا وحوائجنا.

وهكذا فإن الرواقي لم يتصور الله فقط بصفته «ناراً صانعة تعمل باستمرار في توليد الأشياء»، أو «عسلاً يسيل عبر الأشعة»، وإنما خاطبه أيضاً باعتباره كائناً تتجسد فيه العناية الإلهية، وأبا مدبراً لكل ما في الوجود لصالح الموجودات العاقلة، ومشرفاً على نظام العالم وجماله. إن معرفتنا التي كونّاها حول اتساق العالم ونظامه وجماله، بفعل علة مدبرة إلهية، هي الأساس الراسخ لاعتقادنا بالله. وعلى هذا النحو، يصبح أمر وجود الله بديهياً بالنسبة الينا، وذلك لأن العقل الذي أحدث الأشياء أعلى من العقل الانساني العاجز عن صنع الاشياء الموجودة في العالم وعن التحكم بها وفق ما يطيب له.

أمّا أدلّة الرواقيين على وجود الله، فإنّها تقوم على أنَّ منظر نظام الكون وجماله يتطلبان ضرورة التسليم بوجود مهندس معماري للعالم، وبوجود عقل مماثل لعقل البشر، إن لم يكن أعلى منه. أمّا من ينكر وجود الله، فإنه أحمق أو انفعالي، ينقصه بالتحديد هذا العقل الذي بدونه يبتعد عن الحكمة. بيد أن أشهر أدلّة الرواقيين، الدليل الذي يقوم على «اجماع الناس»: الناس جميعاً في كل الشعوب يجزمون بوجود الآلهة، ووجود الآلهة فكرة فطرية مغروسة في نفوس الناس أجمعين.

تنطوي الرواقية، الى حدّ ما، على تصورات عن التسامي الإلهي، وإن كانت من طبيعة مغايرة تماماً لتسامي الله المقترن، عند أرسطو أو عند الافلاطونيين، بالقول بقدم العالم. فالافلاطونيون لا يملون من تكرار القول بأن الله لا يمكن تصوره، إذا لم يكن هو فاطر العالم منذ الأزل، وما الوجود الفعلي والراهن للعالم إلا أحد وجوه الكمال الإلهي أو أحد شروطه. أما عند الرواقيين، فإن الأمر غير ذلك؛ إذ أنَّ إلههم ينعم، بفعل الاحتراق الكلي، بحياة مستقلة إلى حد ما عن العالم. فإذا كان إله أرسطو وإله الافلاطونيين هو الإله المتسامي ولاهوتهم هو اللاهوت العلمي، فإن إله الرواقيين هو موضوع تقوى ولاهوتهم ذا طابع انساني. ألم يؤمنوا بجميع الاصول التي يعزو الورع الشعبي فكرة الآلهة اليها؟ ألم يقولوا بإبصار الشهب والنيازك وبنظام الكون، وبوعي القوى النافعة للإنسان والضارة به، وهي قوة مجاوزة لنا؟ ألم يسلّموا أيضاً بوعي القوى الداخلية التي توجهنا كالحب والعدل؟ وأخيراً ألم يؤمنوا بأساطير الشعراء، وبذكرى الابطال البررة؟ وفي هذا الخط ذاته تندرج أدلتهم على وجود الآلهة.

وموضوع العناية الإلهية أقحم الرواقيين في دراسة مسألة الشرّ: إذا كانت الأشياء متعلقة كلها بالله، ومنظمة تنظيماً دقيقاً، فمن أين، إذن، أتى هذا الشر الذي نراه في العالم؟ اعتمد كريزيبوس في اجابته عن هذا السؤال حجتين أساسيتين، فقال: «لا أسخف من الاعتقاد بأن الخيور كان

يمكن أن توجد، لو لم توجد في الوقت نفسه شرور؛ ذلك أن الخير ضد الشر، ولا وجود للضد الا بضده». أمّا حجته الثانية، فكانت أن الله يريد بطبيعة الحال الخير، وذلك هو قصده الأول. ولكن ما كان له أن يصل إليه إلاّ إذا لجأ إلى وسائل قد لا تكون بحد ذاتها براء من المحاذير. فرقّة عظام القحف، الضرورية لبدن الإنسان، لا تخلو من خطر على سلامته. والشرّ في هذه الحالة ملازم ضروري للخير. وثمّة حجة ثالثة يمكن استنتاجها من خلال العبارة التي وردت في تسبيحة اكليانتس لزفس: «ولا شيء يحدث بدونك، خلا الافعال التي يرتكبها الاشرار في جنونهم». فالشر الاخلاقي يعود هنا إلى حرية الانسان في ثورته على القانون الإلهي، على حين أنّه يعود في الحجة الأولى إلى ضرورة وجود توازن متناغم. وهذان تفسيران متناقضان، كما يقول إميل برهييه، ما استطاع الرواقيون قط أن يختاروا بينهما. ومهما يكن من أمر، يبقى القانون الإلهي الذي تخضع له الأشياء كلها وبشكل خاص الانسان، في سبيل خيرها الأكبر، هو الحقيقة الوحيدة.

وهنا نصل إلى الانسان الذي هو، كالحيوانات، كائن حي، وإن كان يتميز عنها بالعقل. تتفوق الحيوانات على النباتات والجوامد بأن لها، بالإضافة إلى البنية والطبيعية ملكتين مترابطتين هما: النزوع والقدرة على التصور. والإنسان يملك بالاضافة إلى ذلك، نفساً عاقلة هي جزء صغير من النَفَس الإلهي المغموس في الجسم الانساني. أمّا نظرية النفس الفردية لدى الرواقيين، فهي كنظرية نفس العالم، عقلانية وحركية وروحية. فهم ينفون وجود النفس في النباتات، ولا يقرون بها إلاّ للحيوان. كما أنهم ينكرون العقل على الحيوان انكاراً باتاً، محتفظين بذلك للإنسان بمكانة سامية.

والنفس الإنسانية جزء من النار الإلهية؛ وهي - وإن كانت نفس كل فرد لا تأتي مباشرة من الله - تنطلق من الله إلى الإنسان بأن تنبثّ في الإنسان الأول، ومن بعد هذا تنتقل من الولد إلى الطفل في فعل الانجاب. أمّا قبل الولادة، فقد افترض الرواقيون القدامى أنَّ النَفَس الناري المنقول عن الأب لم يكن في أول الأمر نفساً، وإنما هونوع من القوة النباتية التي تنظم الجنين وتتيح له أن يحيا حياة نباتية. فالجنين المرتبط بأمه بالحبل السري يشبه نبتة تحمل اليها الجذور المواد الغذائية. ثم في لحظة الولادة يبرد النَفَس الناري بفعل الهواء البارد الخارجي ويقسو ويصلب كالحديد المسقّى ويصير هو ذاته نفس الحيوان. وعندها تصبح النفس قادرة على التصورات المحددة وعلى الاستجابة بتحريضات من الانطباعات التي تتلقاها. وفي سن السابعة تصل النفس إلى تفتحها الكامل عندما تتلقى المفاهيم المشتركة. ومن ثمّ، في سنّ الرابعة عشر، تصبح هي ذاتاً مولّداً قادراً على خلق موجودات أخرى حية.

والنفس الناضجة في طبيعتها ووظيفتها مختلفة عن تلك التي قال بها الأفلاطونيون والأرسطيون. فالأنفاس الثمانية، التي قال بها الرواقيون، ذات طابع وراثي، أي أنها مبدأ متعلق بالوجود المتوارث الذي يمرّ بمراحل مختلفة من التصور. وهي ليست أجزاء تابعة للنفس، وإنما هي بالأحرى النفس المسيطرة ذاتها في انتشارها عبر الجسم، وهي بالتالي لا تؤدي أبداً الى الإخلال بمبدأ وحدة النفس. وهي، أخيراً، نتيجة لنظرتي التجاذب والتوتر الاساسيتين في فلسفة الرواق.

يطلق الرواقيون على ذلك الجزء من النفس، الذي تحدث فيه التصورات والتصديقات والنزوعات، اسم الجزء المسيطر، أو التفكير. وتفيض من هذا الجزء، المتموضع في القلب على شكل نَفَس ناري، سبعة أنفاس نارية: خمسة أنفاس منها الحواس الخمس، تمتد في الأعضاء حيث تستقبل الانطباعات الحسية وتنقلها إلى المركز؛ والنَفَس السادس هو نفس الصوت، أو الروح المنطلقة من الجزء المسيطر عبر الاعضاء الصوتية؛ والسابع هو النَفَس المولد الممتد من الجزء المسيطر أو الرئيسي حتى الاعضاء التناسلية، وهو ينقل الى المولد شذرة من نفس الأب.

ولهذه النفس الواحدة، التي بفضلها يتمكن الانسان عن طريق العلم والعقل العيش بتوافق وانسجام وحكمة مع العالم، وظيفتان: وظيفة ذات طابع بيولوجي، أي ذات طابع حركي أو نباتي، ووظيفة ادراكية. وبتعبير آخر، للنفس ثلاث وظائف أساسية: التصور الذي ينشأ عن انطباع الموضوع الخارجي في جوهر النفس؛ والنزوع الذي هو وظيفة اختبار الرغبة والاشمئزاز؛ والتصديق القائم على ربط التصور بالنزوع. فالصفة الذاتية المميزة للنفس العاقلة هي أن اجابية النزوع لا تتولد مباشرة من التصور، وإنما بعد أن تكون النفس العاقلة الخاصة بالإنسان قد منحت، بطوع إرادتها، التصورات موافقتها أو تصديقها، بحيث أن كل رفض من قبلها يمنع الفعل. فللعقل إذن القدرة على ألاّ يعطي موافقته الاّ للتصورات الحقيقية وألا يتبع إلاّ النزوعات المتوافقة مع الطبيعة. وهكذا يصبح النزوع عاقلاً، بل إرادة. ولما كانت النفس البشرية عقلاً محضاً، فإنّه من العسير أن نتصور كيف يمكن للرذيلة أن تشقّ طريقها إليها.

وصفوة الكلام أنَّ النظريات الرواقية حول النفس خلت من أي اتجاه أُخروي، فلم تؤكد، بعكس أفلاطون والعقيدة الدينية، معاقبة الأشرار ومكافأة الأبرار. واقتصرت اهتمامات

الرواقيين على القبول ببعض الاعتقادات الدينية وترويجها: فهذا زينون يقول إنّ النفس، بعد الموت، تستمر في الوجود الفردي، ولكنها تنتهي في التشتت؛ وهذا كليانتس يؤكد أنها تختفي في الحريق العام للعالم؛ أمّا كريزيبوس فإنه يعتقد أن أنفس الشريرين هي وحدها التي تختفي بموت الجسم، ولكن أنفس الأبرار الصديقين فإنها تدور ـ كما تفعل النجوم ـ حول الأرض، فتأخذ بذلك الشكل الكوكبي.

* * *

إذا كان المنطق يبين لنا كيفية اشتباك الاحداث، والطبيعيات ترينا كيفية ارتباط الأشياء والموجودات ببعضها البعض، فإنّ الأخلاق ستعلمنا كيفية تتابع أفعالنا.

وسوف نتبع، في عرضنا لهذه الأخلاق، الخطة التي أشار إليها ديوجونيس اللايرسي، وهي عينها خطة كريزيبوس وورثته وصولاً إلى بوزيدونيوس. هذا علماً أن زينون السيتي وكليانتس عالجا هذا الموضوع، ولكن بشكل مبسّط مركزين اهتمامها على تمييز المنطق من الطبيعيات. وهذه الأقسام هي: النوازع، الخيور والشرور، الفضيلة، الخير المطلق، القيمة الأولى، الأفعال، التصرفات المناسبة، التشجيعات، الروادع.

إذا كانت الطبيعة تتجه عفواً دون تصور أو شعور في الجماد والنبات. فإن الغريزة تتجه إلى غاياتها مع تصور وشعور في الحيوان ومع العقل في الانسان. وعلى الانسان أن يبحث في نفسه عن العقل أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات، وأن يترجم عنه بأفعاله، أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل. والواقع أن غريزة الحفاظ على الذات هي النزوع الأول والأساسي الذي لا يقبل انفصالاً عن معرفة الذات ولا يمكن أن يتقدم عليها. وقد وهبتنا الطبيعة هذا النزوع الذي يهدينا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد، فنطلب ما ينفعنا ونتجنب ما يضرنا بالطبع. وخلافاً للأبيقوريين الذين أكدوا أن النزوع الأول منصرف إلى اللذة، فإنه يدفعنا عند الرواقيين إلى صيانة أنفسنا بأنفسنا، وكأن الطبيعة عهدت بنا إلى أنفسنا، إذ أعطتنا منذ البدء الحس والوعي بذواتنا. فما اللذة الاّ عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبقي كيانه. «والصغار قبل تذوقهم المتعة أو الألم، تبحث «عما يفيدها وتهرب مما يضرها»، كما أنها «لا تستطيع أن تتعود على تذوق أية متعة كانت ما لم يكن لديها شعور بذواتها وحب لذواتها ومن هنا يجب أن نستنتج أن حبها لذاتها كان أول مبدأ».

وإلى جانب هذا النزوع الأول والأساسي وهبتنا الطبيعة أيضاً نزوعات خاصة طيبة، تكون موضوعاتها موافقة كذلك للطبيعة. والحكيم هو ذلك الانسان الذي يدرك بالعقل أنه جزء من الطبيعة الكلية، وأن حبّه للبقاء متصل بارادة الطبيعة الكلية وتابع لها. كما أنه يضع الحكمة والخير في مطابقة إرادته للارادة الكليّة، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع أو مضار، لا خيرات وشروراً.

فالخير أن يحيا الكائن الحي بتوافق مع طبيعته الذاتية، أو أن يحيا بتوافق مع عقله، إذا كان الأمر متعلقاً بالانسان. بيد أن الإنسان حينما يحيا وفقاً لما يراه العقل، لا يتفق مع ذاته فقط، بل يتفق مع جملة الأشياء أيضاً، لأنَّ العقل لا يخص الإنسان وحده، بل يخص العالم أيضاً. وهذا يعني أنَّ العقل الانساني هو جزء من العقل الكلي، أي أننا بالعقل نحيا في اتفاق مع ذواتنا ومع العالم في الوقت ذاته.

الخير والفضيلة شيء واحد، ومن الصعب جداً أن نميزهما من بعضهما البعض، فكلاهما نفيس وحميد ونافع، بل ضروري لا غنى عنه. كما أن السعادة أو الخير، لدى فلاسفة الرواق، لا يعودان هبة إلهية تضاف إلى الفضيلة من الخارج. هذه الفضيلة ليس لها أي موضوع خارجي تسعى إليه، أو أية غاية تلتفت اليها، لكنها هي نفسها هذا الموضوع وهذه الغاية، إذ تنتهي عند نفسها، وتقوم في إرادة المطابقة مع الطبيعة. وهي بخلاف الفنون الأخرى، غير قابلة للتقدم، ولا تقاس قيمتها بغاية تحققها، ولكنها هي الغاية تُشتهى لذّاتها. فهي كاملة منذ البداية، تامة في جميع أجزائها.

لهذا كانت الفضيلة، علاوة على كونها واحدة وكلاً لا يقبل الانقسام، استعداداً ثابتاً متطابقاً مع العقل. وعلى هذا المعنى أطلق زينون اسم «التبصر». وخلافاً لما قام به أرسطو حينما ميّز بين فضائل الرجل والمرأة وكذلك بين فضيلة الغني وفضيلة الفقير، تحاشى زينون الفصل بين الفضائل والتفريق بينهما. إذ إن أي تمييز من هذا القبيل لا يعود وارداً متى ما صارت الفضيلة هي العقل الكلي، حتى أن الله نفسه ليست له من فضيلة غير تلك التي للانسان. وإذا تكلّم زينون على الفضائل، فإنه يجب أن يُفهم أنَّ هذه التعددية ليست سوى وجهات للفضيلة الاساسية مختلفة اختلاف الأحوال: الشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله، والعفة هي الحكمة في اختيار الأشياء، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق. فالحكيم هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة، إنّما يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية، معتبراً الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار، والموضوعات المضادة لها منبوذة، دون أن يتعلق بموضوع، ودون أن يريده كما يريد الخير. ويبدو أنَّ كليانتس ألحّ أكثر من معلمه على الوجه الايجابي لهذا العقل الكلي حينما

عرّف الفضيلة الرئيسية بأنها توتر، هو الشجاعة، إذا كان الاحتمال هو المطلوب، وهو العدالة، إن كان التوزيع هو المقصود. ويأخذ كريزيبوس بنزعة زينون العقلية، ويرفض أن يرى في التوتر شيئاً آخر سوى مصاحبة الفضائل. ومع أنه سلّم بتعدد الفضائل فإنه رأى، كزينون، انها أوجه متعددة للفضيلة الأساسية، ومرتبطة ببعضها البعض برباط دقيق، بحيث أنَّ من حاز على واحدة منها حاز على جميعها. لكن هذا لا ينفي أن كل فضيلة تُمارس في حقل خاص من حقول الفعل وأنه ينبغي تعلمها على حدة.

بيد أن النوازع الأولى لا تدوم مستقيمة، بل تتحول، لا سيما تحت تأثير الوسط الاجتماعي، إلى انفعالات وأهواء من قبيل الحزن أو الخوف أو الشهوة أو اللذة، فتعكر صفو النفس وتنهض عائقاً في وجه الفضيلة والسعادة.

والانفعال حركة للنفس تابعة لمجال النوازع، وهو معاكس للعقل وبالتالي للطبيعة. لكن كيف يكون الانفعال ممكناً إذا كان النازع حركة طبيعية وعقلية، كما رأينا ذلك سابقاً؟ وكيف يمكن للنازع أن يكون غير عقلي ومعاكساً للطبيعة مع الاستمرار في كونه نازعاً؟ ثمَّ كيف يمكن أن يتعارض ما ينجم عن الطبيعة مع الطبيعة؟ إذا كنا نجد في مسألة سقوط النفس عند افلاطون من موكب الآلهة واتحادها في الجسم حلاّ لهذه المعضلة، وإذا كانت المسيحية قد عبّرت عن المسافة التي تفصل الانسان عن الله بادخالها مفهوم الخطيئة الأصلية، فإنّنا لا نجد شيئاً من هذا القبيل في الفلسفة الرواقية. إن مشكلة الانفعال تطرح على علم النفس الرواقي مشكلة معقدة: فلو كان جوهر النفس عقلاً، فكيف لها أن تنطوي على جانب غير عقلي متمثل بالانفعالات المعاكسة للعقل؟ وكيف اذن يصبح النزوع الطبيعي العقلي والشبه إلهي غير عقلي، ويتحول إلى انفعال؟

لم يتمكن أفلاطون وأرسطو من تفادي هذا الإشكال الا بتسليمهما بوجود أجزاء غير عقلانية في النفس. ولكن هذا الطرح اضافة إلى أنه يجرّح نزعة الرواقيين العقلانية التامة يقف عاجزاً عن تعليل بعض عناصر الانفعالات والأهواء. وبالفعل، يجب أن نأخذ في اعتبارنا أن النزوع لدى الانسان غير ممكن ما لم يكن مرفقاً بالتصديق، وما يصدق على النزوع يصدق على الانفعال.

وهكذا فإن الانفعال هو، كما يقول كريزيبوس، حكم وعقل، ولكنه «عقل لاعقلي»، أي متمرد على العقل. وهذا ما يتضمن عنصراً لا يمكن ارجاعه إلى العقل، وإنّما إلى انحراف النزعات، باتخاذ اللذة الناشئة عن ارضائها غرضاً وغاية، وتساعد البيئة - على ذلك بما تفرضه على الاطفال من مفاهيم حول الخير والشر، وبإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة. فتنقلب النزعات انفعالات مسرفة مضادة للعقل، تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة.

فالانفعالات، اضافة إلى أنها مخالفة للطبيعة وللعقل هي حالات من أحوال النفس المرضية: إذا كان جهازنا العضوي معرّضاً للمرض، كالرشح وغيره، فإن «دور الفيض من الآراء الخاطئة والصراعات المتولدة عنها تحرم النفس من الصحة وتجعلها مريضة» معرضة لأحد الانفعالات الاساسية، كالقلق والألم والرغبة الحسية والمتعة. فكما أنَّ أمراض الجسم ضعف له كذلك، فإن أمراض النفس ضعف لها، وإذا كانت العلة الأولية للانفعال هي «ضعف النفس»، فإنَّ الانفعال الذاتي هو «تصديق ضعيف». هذا الانفعال الذي ينجم عنه وقائع مثل انقباض النفس في الحزن وانبساطها في الفرح، عابر وغير ثابت، وقد ينمو ويرسخ فيصير مرضاً في النفس يتعذر علاجه، مثل الطموح أو كره المجتمع. والواقع أنَّ فلاسفة الرواق يؤكدون أنَّ الانفعال صادر عن جانب غير عاقل في العقل، أو بالأحرى أنَّه العقل وقد صار غير عاقل بتراخي النفس وجريها مع النزوعات المسرفة والأحكام الكاذبة.

وبمجيء الرواقيين لم يعد الانفعال من انتاج الآلهة، كما كان الوضع في الاسطورة اليونانية البدائية، بل من نتاج الانسان. هذا الانسان لم يعد منفعلاً ضمن لعبة القوى المتعالية التي لا تستطيع مقاومتها، بل أصبح تقريباً أمام مفهوم تعقلي للانفعال. «فإضلال الفكر يأتي من الخطأ» الذي منه «يتولد الكثير من الانفعالات، علل الاضطرابات». وهذا المفهوم مهّد الطريق، في مراحل لاحقة، أمام ظهور علم المداواة لمعالجة بعض الأمراض النفسية الناجمة عن الانفعالات التي إنّما هي نوع من الأمراض النفسية والعقلية.

فطمأنينة الرواقي متمثلة بالرصانة العقلية البعيدة عن الانفعالات والمخيّلة، التي إن سيطرت عليه منعته من ادراك الاخطار الحقيقية، وجعلته كالطفل يصدر أحكاماً انفعالية ولا يستطيع التحرر منها إلا عند نضوج عقله. وبالجهد العقلي نفسه يكشف الانسان الغاية التي من أجلها قام بجميع الأفعال التي يخلق به القيام بها. وبما أنَّ هذه الأفعال تحدث بقوة العقل الكلي، أو إرادة الله، أو القدر، فلن يكون للغاية قوام إلاّ في موقف داخلي للارادة. فإذا انصاع كل موجود وجوباً للقدر، رغم معارضة العقل لذلك فإن الحكيم يقبل، عن تبصّر، بالاحداث الناجمة عن القدر. وإذا كان الشرير يساق بالقوة الى هذه الاحداث، فإنّ الحكيم يقصدها بطوع إرادته، إذ انّه

يعلم أن القدر يريده مشوّهاً أو فقيراً وهو يقبل بهما.

بيد أن الاستعداد للخير أو للشر لا يبقى داخلياً، بل يحض، على العكس، على الفعل والعمل، وبذا نصل إلى جوهر الأخلاق الرواقية التي تحثُّ مريديها على أداء وظائفهم. ومع أنَّ الرواقية قد رفضت، في البدء، فصل الحياة التأملية عن الحياة العملية، فإن هذا الفصل، بفعل تعاليم أفلاطون وأرسطو، قد وقع فعلاً. تبدو الاخلاق الرواقية للوهلة الأولى وكأنها تنطوي على صعوبة مستعصية تقول بجمود الإنسان الكامل ووقوفه مكتوف اليدين أمام كل ما يحدث. وبالفعل يُجمع الرواقيون على كل شيء سيان، باستثناء الحكمة، وأن ما يقع لنا لا ينطوي، بالنسبة الينا، على خير أو شرّ. وهذا معناه أنه لا حاجة لأن نطلب ضداً دون الضد الآخر، كالغنى مثلاً بدل الفقر. أو المرض بدل الصحة. فالصحة والغنى أثمن في نظر الانسان الناقص وأعظم قيمة من المرض والفقر، لأنها أكثر موافقة لطبيعته وأقدر على إشباع نوازعه ورغباته. أمّا بالنسبة للانسان الكامل، فإن الصحة والمرض ليسا من منزلة الإرادة المستقيمة، هدف هذا الانسان، لأنها مستقلة تماماً عن أي منهما، رغم أنّها قائمة فيهما، ومن ثمَّ فهي ذات قيمة لا تضاهى. ولكن هل هذا يعني أنّ ليس لإحدى هاتين الحالتين، بالنسبة للانسان الكامل، قيمة تفوق قيمة الحالة الأخرى؟ كلا، بكل تأكيد، لأن ما يميز الانسان الكامل هو أنّه لا يتعلق بأحدهما أكثر مما يتعلق بالآخر، خاصة وأن تعلقه مشروط، إذ انّه سيختار المرض، مثلاً، لو علم أنه مرام القدر، ولكن إذا تساوت الأشياء وتعادلت فسيختار الصحة. وبشكل عام، يعتبر الانسان التام، دون أن يريد الاشياء كما يريد الخير، أنَّ الأشياء الموافقة للطبيعة أشياء مفضلة، وأنَّ الأشياء غير الموافقة للطبيعة أشياء غير مفضلة.

وهكذا يصبح في وسع الرواقيين أن يضعوا لائحة بالأفعال اللائقة، التي هي أشبه بوظائف الكائن العاقل، أو بواجباته كالوظائف السياسية والواجبات العائلية. واداء هذه الوظائف، التي هي ليست خيراً ولا شراً، يمكن أن يكون مطلوباً من بني الانسان قاطبة. وهكذا تظهر أخلاق ثانوية، سي أخلاق النّاس الناقصين التي هي في متناول الجميع. وبفضل هذه الأخلاق العملية (الأخلاق النصحية)، التي تطورت فيما بعد، شقت الرواقية طريقها إلى حياة عامة الناس. ومع أن واجبات كل من الحكيم والانسان الناقص واحدة ومتماثلة، فإن سلوكهما ليس واحداً الا في الظاهر. فحيثما ينجز الانسان الناقص واجباً عادياً ينجز الحكيم واجباً كاملاً، أو عملاً مستقيماً، وذلك بحكم توافقه الواعي مع الطبيعة الكليّة، إضافة إلى أنَّ هناك حالات يجد فيها نفسه مضطراً إلى الامتناع عن أداء واجباته العائلية أو السياسية.

إن نفي الصفة المطلقة عن الوظيفة أو عن الواجب أدّى إلى ازدهار أدب النصائح أو الأخلاق العملية، التي تنحي جانباً المبادىء المجردة لتدرس الحالات الجزئية الفردية. والأخلاق الرواقية لا تبارح أبداً مجال وصف الانسان الفاعل، فهي لا تنشد أي خير خارج نطاق الاستعداد الارادي. وهذا يعني أنها لا تتحقق بتمامها الا عند الانسان الفاضل أو الحكيم الغني الذي يعيش وفقاً للطبيعة وللعقل، وهو، بالتالي، خالٍ من الانفعال والتكبر والعطف. إنّه المخلص والتقي الذي لا يعرف الألم، والعالِم السامي، والبريء، والاجتماعي، هو وحده الحرّ، لأنه يعلم مع ابيكتاتوس، «أن لكل شيء ممسكين، بالأول نحمل الشيء وبالآخر لا نستطيع ذلك». والحكيم هو الذي يعلم أن الأشياء المتعلقة فينا هي فقط أفعالنا، ولهذا فإن لا شيء يدهشه حتى الموت، الذي لا يمكن أن يكون شرّاً، ولكن رأيه فيه هو الشر. أما الحكمة، فإن المرء لا يمكن أن يؤتاها الا دفعة واحدة، فهي كالفلسفة لا تحتمل التقدم. ويؤكد إميل برهييه أنَّ «ما رمى اليه الرواقيون القدامى ليس على وجه التعيين التقدم الأخلاقي، وإنما هو، كما قال كليمنصوص الاسكندراني، نوع من استحالة باطنية تغيّر الإنسان بأكمله إلى عقل محض، وتبدل مواطن المدينة الى مواطن عالمي».

ومواطنة cosmopolitisme الرواقيين العالمية هي تطبيق اجتماعي وسياسي لنظريتهم في التجاذب الكلي. فوطن الحكيم ليس فقط البلد الذي فيه ولد، وإنما العالم بأسره، أي «المدينة الإلهية» التي يرفرف عليها الحق دائماً. والبشر جميعاً يمتون بصلة نسب إلى هذا الوطن الكبير، مهما كان وضعهم الاجتماعي، ومهما كانت قوميتهم. انهم اخوان جميعاً من حيث انهم يتمتعون بالعقل ويتوخون الفضيلة.

وهذه الفكرة قديمة جداً تعود إلى أفلاطون وأرسطو اللذين أرجعا وحدة العالم ونظامه الى واحد حق وعقل منظم للأفلاك وحركاتها. ولمّا أتى الاسكندر مهد، بفتوحاته العسكرية وبفكرة واحدية أفلاطون وأرسطو، الطريق أمام فكرة المدينة العالمية التي تضم جميع الشعوب على حد سواء، تحت لواء قانون واحد وحكم واحد، هو حكم هذا الإله. وقد صاغ زينون هذه الفكرة في صورة واضحة نهائية، من خلال نص ذكره بلوتارخوس في صدد حديثه عن كتاب زينون المفقود في الجمهورية. يؤكد زينون في هذا النص أنَّ «الناس يجب ألا يتفرقوا في مدن وشعوب لكل منها قوانينها الخاصة: لأن كل

الناس مواطنون، ولأن لهم حياة واحدة ونظاماً واحداً للأشياء كما هو حال القطيع الموحد في ظل قاعدة قانون مشترك. وما كتبه زينون في حلمه. قام الاسكندر بتحقيقه... لقد جمع في اناء واحد كل شعوب العالم قاطبة... وأمرها بأن ترى في الأرض وطنها، وفي جيشه قلعتها الحصينة، وفي أهل الخير أهلها، وفي الاشرار أغراباً».

والواقع أن السمة الجديدة لفكرة مواطنة الرواقيين العالمية متمثلة بالظروف السياسية والاجتماعية لمدينتي أثينا وروما. فهاتان المدينتان، بعد ازدهار الرواقية فيهما، فتحتا الأبواب أمام التأثيرات الأجنبية. كما أن سكانهما من الرواقيين كانوا من الأجانب الذين كانوا يتكلمون يونانية رديئة. وهاتان الفترتان، فترة أثينا، حيث أن كل ما هو غير يوناني كان يعتبر بربرياً، وفترة روما، حيث وضع المواطن الروماني قوات جيشه وقانونه وحضارته مقابل ما هو غير روماني، حملتا الرواقي على تبني شمولية القانون الكلي، ليعمّ الطبيعة والمدن معاً. فالرواقي هو إذن من يعلم أن «ما هو غير مفيد بالنسبة لجماعة النحل، هو أيضاً غير مفيد بالنسبة للنحلة».

وهكذا تميزت المدرسة الرواقية من المدرسة الكلبية التي اعتبرت أن الحكيم هو الذي يعيش في المجتمع مع ذاته، لأن للقدر تعقيدات ناجمة عن أن الاحداث والناس أمور مرتبطة ببعضها البعض. كما أن المدرسة الرواقية رفضت أخلاق الهرب والتملص فكانت نزعتهم، بعكس الكلبيين والابيقوريين، ايجابية. هذه النزعة حملتهم على وضع طابعهم الأبدي على العالم الهيليني: طابع مواطنتهم العالمية، ومفهومهم للحكيم، وموقفهم السياسي الواضح جداً.

ولكن هل لهذه الدعوى الرواقية في الامبراطورية الواسعة قوة سياسية ذات كيان مادي؟ الواقع أنّ الرواقيين أرادوا من هذه الامبراطورية أن تكون جامعة روحية ـ لا قوة سياسية ـ تقوم قبل كل شيء على وحدة المعرفة والإرادة. ومع ذلك فإنها، كما يقول عثمان أمين «أحدثت، على مر الزمان، آثاراً بعيدة المدى: فقد استطاعت أن تلقي طابعاً قوياً على فكرة القانون عند الرومان، وبقيت عند مشرعيهم مصدر إلهام، كما استطاعت أن تؤثر في توجيه الدعوة المسيحية إلى المحبة والرحمة؛ وأن توحي إلى جان جاك روسو وفلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا نظراتهم عن اخاء بني الانسان وحقوقهم في الحرية والمساواة».

* * *

وصفوة القول أن الرواقية أقل اصطباغاً بالروح اليونانية من أية مدرسة أخرى من مدارس الفلسفة اليونانية. وكان الرواقيون الأولون سوريين في كثرتهم الغالبة، كما كان معظم الرواقيين المتأخرين من الرومان. ويلاحظ أوبرفغ Ueberweg، بحق، أنّ اليونان حين أخذوا في صبغ العالم المتأخر بالحضارة اليونانية، أسقطوا من هذه الحضارة عناصرها التي تلائم اليونان وحدها. وكانت الرواقية ـ خلافاً للفلسفات الأخرى التي سبقتها ـ ضيّقة في أفقها العاطفي، بل كانت متعصبة لتعاليمها تعصباً أعمى بوجه من الوجوه، لكنّها إلى جانب ذلك كانت تمثل تطوراً عميقاً في التفكير اليوناني، وتحتوي على عناصر دينية أحسَّ العالم أنّه بحاجة إليها، وظهر أنّ اليونانيين عاجزون عن إعداد العالم بمثلها. وقد صادفت الرواقية هوى عند الحكام إلى درجة أن «كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت بعد زينون قد أعلنوا ـ كما يقول جلبرت مري ـ أنفسهم رواقيين».

والحقيقة أن الرواقية كانت مرحلة حاسمة في تقدم المذهب الانساني في المعرفة الذي وثق فيه البعض، فحلت حكمة الرواقيين العقلية اللاإنفعالية محل «حكمة التعجب» التي قال بها أفلاطون. وهكذا تولدت، مع الرواقيين «أُنسية المعرفة»، أساس «الأُنسيات الوضعية المعاصرة». فعلى طريق المذهب الرواقي، إضافة إلى المذهب الأبيقوري، نجد أنَّ بذوراً من الفكر كانت من قبل لا تكاد تلمس، قدّر لها أنّ تنمو وتزدهر. ولعلَّ المادية وجدت ـ كما يقول البير ريفو ـ فيهما لأول مرة صيغها الأساسية. وبجهود رجال الرواقية أيضاً استطاعت الإلهيات المبنية على العقل أن تتكون وتتضح، وأصبح هناك اعتقاد جديد في الآلهة يفرض نفسه على أناس يتعلمون كيف يصلّون لآلهتهم وكيف يعتمدون عليها.

بيد أن الرواقية لم تكن أبداً فلسفة شعبية، ولم تنتشر بين الناس من كل الأنساب والأصول، بل كانت وقفاً على الارستقراطية المثقفة. ومن مبادئها أنَّ جميع أفعال الحكيم فاضلة، وجميع أفعال الجاهل رديئة. ولم يبذل رجالها أي مجهود لتخليص الجهلاء من شقائهم، بل كانوا يتعالون عليهم ويعتبرونهم أطفالاً يتركون وشأنهم. ومع أن الرواقية لم تعرف بعد مرقص أوريليوس أسماء لامعة، فإن الأخلاق الرواقية استمرت راسخة خلال العصور القديمة والوسطى والنهضة والحديثة؛ وربما كان المزج بين الأخلاق العملية، التي عظم شأنها إبان الرواقية المتأخرة، وبين المثل العليا النبيلة هو الذي جعل الرواقية أكثر المدارس الفلسفية شيوعاً خلال تلك القرون العديدة. ودون أي شك، فإن فلاسفة المدارس الأخرى اطّلعوا على تعاليمها، فشرحوها وانتقدوها وتأثروا

بها. فقد تضمن تعليم افلوطين نقداً للعديد من نظرياتها في الطبيعيات، على وجه التعيين؛ كما أكثر شراح أرسطو من الاستشهاد بها، ليثبتوا تعارضها مع أفكار معلمهم. ومن جهة أخرى أمسى أخلاقيو المدرسة الرواقية، مع نظائرهم من الكلبيين، ملكاً مشاعاً بين الجميع، فأقبل المسيحيون والوثنيون، على حد سواء، على هذه التعاليم الغنية مقتبسين منها كل ما يشدون به أزر الأخلاق. ورغم تناقض التعاليم الرواقية مع العقائد المسيحية تأثر المفكرون المسيحيون منذ القرن الثامن بما أتت به الرواقية من تفصيل القول في الفضائل والرذائل، وفي صفات الله، وفي العناية الإلهية، علماً أنها هي نفسها مدينة للأفلاطونية بالشيء الكثير في هذه الأمور الثلاثة وما يتصل بها. وقد تسرب الكثير من الآراء الرواقية الى الفلسفة الاسلامية وهذا ما نلمسه في رسائل إخوان الصفا حول مسائل كثيرة منها في وحدة الطبيعة وفي القدر والحرية والأخلاق والتنجيم. وما الأخلاق عند ديكارت إلا الأخلاق الرواقية. وما مذهب سبينوزا الا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي. وما الأخلاق عند كانط إلا أخلاق الرواقيين في لغة جديدة.

مصادر ومراجع

- أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، القاهرة، 1945.
- بدوي، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، بيروت، 1984.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط 5، القاهرة، 1970.
- Bréhier, Emile, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme,* nouv. éd., Paris, 1951.
- ———, *Etude de philosophie antique,* Section C. Paris, 1951.
- ———, *Histoire de la Philosophie,* Paris, 1967:

ترجمة جورج طرابيشي بعنوان تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، بيروت، 1982.

- **Brun, Jean,** *Le Stoïsisme,* 7ème. éd., *Paris, 1976*
- *Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers.*

ترجمة عربية بعنوان الموسوعة الفلسفية المختصرة، لفؤاد كامل، جلال العشري، عبدالرشيد الصادق، إشراف زكي نجيب محمود، القاهرة، 1963.

- *The Encyclopedia of Philosophy,* Vol. 8, 1967.
- Stace, W. T., *A Critical History of Greek Philosophy,* 1953.

ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد بعنوان تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1984.

- **Werner, Charles,** *La Philosophie Grecque,* **Paris, 1979.**

ترجمة تيسير شيخ الأرض بعنوان الفلسفة اليونانية، بيروت، 1968.

غسان فنيانس

الرومنسية (في الفن)

Romantism
Romantisme
Romantismus

مع نهاية القرن الثامن عشر شهد العالم الغربي صراعات فكرية وخلافات حادة بين مختلف التيارات الفنية، الممثلة بالكلاسيكية، والرومنسية، والواقعية، وقد لا نجد تفسيراً لهذه الحالة إن لم نأخذ بالاعتبار تلك التحولات الكبرى التي احدثتها، داخل المجتمع الغربي، الثورة الفرنسية 1789-1794، وحروب نابليون، وما تبعها من تطور اقتصادي، وأزمات حادة، وثورات داخلية، دفعت اليها التناقضات الاجتماعية والنظريات الثورية المطالبة بالاشتراكية. فكان لا بد من أن تتبدل المفاهيم العامة والنظريات الجمالية، على أثر التطور العلمي والتقدم الصناعي، وبروز النزعات القومية، وكذلك الانفتاح على ثقافات الشعوب الأخرى خارج اوروبا. وبسبب مختلف هذه العوامل، كان من الطبيعي أن تتبدل ايضاً ملامح العمارة مع استعمال الحديد على نطاق واسع، خاصة في بناء الجسور والمعامل والأسواق والمحطات. فالهندسة المعمارية لم تعد مجرد فن، بل تحولت في جزء كبير منها إلى علم. وكان للاكتشافات الأثرية التي بدأت في النصف الأول من القرن التاسع عشر، فضلاً عن مذكرات الرحالة وتبادل السلع التجارية ـ ومنها الحرف والأعمال الفنية الشرقية ـ إن عرّفت الغرب الى عوالم جديدة كانت ما تزال مجهولة: بابل وأشور ومصر، ثم الصين واليابان والهند.

وبظهور النزعات القومية في البلاد التي بدأت تفتش في ماضيها عما يدعم استقلالها، انعكست في الفن مظاهر الأزمات السياسية والاجتماعية، وتجلت بوضوح في تيارين رئيسيين: الأول يدعو للتمسك بالقديم، المتمثل بالكلاسيكية اليونانية الرومانية؛ وذلك لبناء عالمه الخاص انطلاقاً من هذا النموذج المتلائم مع ذوق البرجوازية ومفاهيمها؛ أما التيار الثاني فيطالب بالعودة إلى المنابع والأصول المحلية، المعبرة عن طموحات قومية، ويسعى لأن يجعل من المخيلة مصدر الهام وابداع فني.

أي في الوقت الذي كانت فيه اوروبا عامة، وهي المشبعة بالثقافة اللاتينية، قد انطلقت في بناء حضارتها من ثوابت العقلانية والنظام، نجد أن البلاد الشمالية، بعد أن تكرست

فيها البروتستانتية، اكثر تمسكاً بتراثها وأعرافها الخاصة، رغم المظاهر اللاتينية التي تسربت اليها عبر النهضة الايطالية وكلاسيكية القرن السابع عشر الفرنسية. بيد أن هذا الموقف السلبي من الماضي الكلاسيكي، المعترف به رسمياً، والتمسك بماض آخر كانت النهضة قد رفضته أو تناسته لن يقتصرا على البلاد الشمالية، فهما يشكلان ظاهرة أوروبية شاملة تجلت بأشكال متباينة، بل متناقضة أحياناً، لأن أوروبا لم تكن كلها متشابهة في نظمها السياسية والاجتماعية، ولم تخضع كلها لتيارات ثقافية واحدة. وإن خضعت لها أحياناً فإنما بدرجات متفاوتة. وتؤكد هذا الاتجاه الكتب والدراسات النظرية التي وجد أصحابها (امثال فليبيان، وسوفلو، وبانجيرون) في فنون القرون الوسطى - الرومانسكية، والقوطية خاصة - ظاهرة محلية تجدر العودة اليها. وللمرة الأولى تناول المؤرخون - منذ نهاية القرن السابع عشر - تاريخ الشعوب المحلية (الكلتيين والغاليين. .) ومعطياتها الحضارية ونظروا اليها كمصدر حقيقي لثقافة الأوروبيين ولغاتهم.

وكي تتجنب اللاتينية وتعبر عن هذا الشعور بالحنين إلى الأصول التاريخية المحلية، حاولت أوروبا، في الشمال خاصة، أن تواجه الكلاسيكية وتقاليدها بنوع من النزوع نحو الاغرابية والاهتمام المتزايد بكبار فناني الشمال من القرن السابع عشر، كرامبرانت، وفيرميردودلف في هولندا، وروبنس في بلجيكا. وفي مجال الأدب والشعر، أعيد صوغ الخيال بالتوجه نحو المواضيع الرومنيسة، مع هيرفي وغري ويونغ في إنكلترا، وتم الانتقال من العقلانية والتمسك بالقديم إلى إدراك جديد للواقع والتاريخ، مع الغنائيين من جماعة العاصفة والاندفاع Sturm und Drang، أمثال نوفاليس وريختر. . . في المانيا.

ومع هذه الدعوة للعودة الى الأصول التاريخية، شهدت أوروبا تفتحاً وتفجراً لطاقات الشعور، وتحولاً موضوعياً، كان بداية للمغامرة التي قادت الفن الغربي في القرن العشرين نحو آفاق جديدة. وكان هذا التوجه للخلاص من المفاهيم السائدة قد مهد للتحرر من القواعد الكلاسيكية والمناهج العقلانية التي أطنبت بها الثقافة اليونانية اللاتينية. وأهمية هذا التحول ليست فقط في تخطي الانسان لهذه المقاييس والنظم الصارمة التي خضع لها طيلة قرون عديدة، بل في استعادته لعفويته وحدسه، والانتقال تدريجاً، في مجال التعبير الفني، الى الأهواء والنوازع، ومن ثم اللاوعي، الذي جعل منه السرياليون بعد ذلك المحرك الأساسي للخلق الفني. وقد شهدت أوروبا، بسبب هذا التحول، صراعات داخلية عنيفة بين الكلاسيكيين المدافعين بعناد واصرار عن مواقفهم، والرومنسيين التواقين إلى عوالم جديدة. لذلك بدا القرن التاسع عشر، على حد تعبير رينيه هويغ، وكأنه «حقبة جوهرية»، «كل الماضي ينتهي اليه، وكل المستقبل يبدي بذوره فيه».

1 - التيارات الفنية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر:

قبل الحديث عن الرومنسية لا بد من الاشارة الى ما عرف باسم الكلاسيكية المحدثة، لا لأنها تمثل الحركة الفنية التي سبقت الرومنسية وعاصرتها وحسب، بل لأنها تلتقي معها أيضاً في أمور كثيرة رغم التناقض الظاهري واختلاف المثالية التي تدافع عنها. والحق أن تأرجح الأفكار الفلسفية في القرن الثامن عشر بين العقلانية والعداء للعقلانية كان له أثر بالغ الأهمية على التيارات الفنية المعاصرة التي كانت بدورها تقترب من المفاهيم الكلاسيكية العقلانية حيناً، أو تبتعد عنها وتقترب من المفاهيم المناقضة لها حيناً آخر، جاعلة من الخيال مصدر إلهام لها، ومقدمة الشعور على العقل. فكان من الطبيعي أن يؤدي هذا التردد والعجز عن الاختيار بين مختلف الأساليب الى النزعة التلفيقية التي اصطبغت بها كل من الكلاسيكية المحدثة والرومنسية.

غير أن المثالية الكلاسيكية التي كانت على وشك الانهيار في القرن الثامن عشر، تجددت وازدهرت في النصف الثاني من هذا القرن، مع الطراز الامبراطوري، وعرفت شيئاً من الاستمرار في القرن التاسع عشر، ومارست تأثيراً متفاوتاً اصطبغ به الطراز الرسمي في بعض البلاد الأوروبية وأميركا الشمالية. وقد تبنت السلطة الرسمية، في فرنسا، هذا الأسلوب الفني ابتداء من نابليون، وجعلت منه وسيلة للتعبير عن أغراضها السياسية، بعد أن أصبح، في نظر الكثيرين، مرادفاً لفكرة البلاغة الفارغة والجمود الأكاديمي، ودعي بسبب ذلك، بـ «الطراز الطنان». غير أن هذا الحكم السلبي، وهو الحكم السائد حتى أواسط القرن العشرين، قد تعدّل نسبياً، بعد أن تناولت الدراسات الحديثة، الأكثر موضوعية، الأعمال الكلاسيكية المحدثة، وفي مقدمتها العمارة، ووضعت هذه الحركة الفنية في مكانها الصحيح.

وكان فنكلمان - وهو المدافع عن الجمالية الكلاسيكية وواضع أسسها - قد حدد نظريته في كتابه: **تاريخ الفن في العصور القديمة** الصادر سنة 1764 بقوله: «ليس باستطاعتنا، نحن الذين لم نبلغ الكمال، تحديد الجمال الذي هو مرادف

للكمال». فالجمال «يحس ويتذوق بواسطة العين، لكننا لا نتعرف اليه وندركه الا بالعقل». ولكونه لغة عالمية، «فإنه يقوّم من قبل جميع الناس... لذلك فهو غير محدد، ولن يوصف بأية صفة خاصة.. وهو يتجسد في الرسم، وفي الشكل الذي هو مدرك ومتفوق على اللون الذي هو محسوس. وهو هادىء ساكن، بينما الحركة هي عارض». وعلى الفنان أن يختار مما يقدم إليه أفضل الأشكال ليصوغ منها الجمال المثالي. هذه النظرية التي اتبعها، من قبل، كلاسيكيو القرنين السابع عشر في فرنسا، والسادس عشر في ايطاليا، نقلها الى اكاديميات اوروبا ومحترفاتها عدد من الفنانين والكتاب أمثال: رفائيل منغس وهاغدرون.

ولكن، مع ذلك، فاننا ما نزال نواجه آراء عديدة تفسر هذه الحركة الفنية بأشكال متناقضة ومتباينة. صحيح أن الكل يجمع على أن الكلاسيكية المحدثة كانت بمثابة احتجاج على ما اتسم به طراز الروكوكو الزخرفي المزركش من بريق فارغ، وتأنق، وزيف في العواطف المصطنعة، مطالبة بالعودة إلى الروح العلمية والعقلانية، إلى المنابع القديمة السليمة؛ ولكن البعض يرى خلف تمسك الكلاسيكية المحدثة بالقديم، عنصراً خيالياً، طوباوياً، يقربها من الرومنسية.

فالعودة إلى القديم شأنها تماماً شأن العودة الى العصور الوسطى التي طالبت بها الرومنسية، «لأن العصر الكلاسيكي القديم ذاته بدا عندئذ، حسب تعبير هاوزر، كأنه قد اصبح منبعاً بعيد المنال للثقافة البشرية». فالكلاسيكية والرومنسية قد وجدتا في تراث العصور الغابرة مصدراً للإحياء والتجديد؛ غير أن هذا الحنين الى الماضي قد تركز، في الحالة الأولى، على الكلاسيكية القديمة، اليونانية الرومانية، بينما تركز، في الثانية، على الفنون المسيحية الوسيطة، الرومانسكية والقوطية. والكلاسيكية المحدثة التي تبحث عن التوافق والسكون، وعما أسماه فنكلمان «البساطة الرفيعة والعظمة الوقورة» و«تستوحي الأشكال الصافية، البدائية، هي، في نظر اوستري، من طينة الإغرابية الرومنسية» نفسها، وذات سمة مزدوجة ونزعة تلفيقية، اذ تجمع بين «العودة إلى المنابع - الأصول - وبناء عالم أمثل»، فضلاً عن أنها ترتبط بفكرة العودة إلى الطبيعة التي دافع عنها روسو. لكنها الطبيعة «عبر الاغريق ورفائيل»، كما يقول انغر، «الطبيعة التي تحتم (علينا) دراسة القديم كي نتعلم رؤيتها»، على حد تعبير ديدرو الذي يرى «التصوير كما يتكلم الناس في اسبارطة».

ولعل فن العمارة - المعبر عما كانت تسعى اليه الكلاسيكية المحدثة من عودة الى العقلانية، ورؤية خاصة للطبيعة - يشكل النموذج الذي تتجسد فيه هذه النزعة التلفيقية، ومختلف اتجاهاتها الأسلوبية المتباينة. ففي العمارة، تلتقي التكوينات الداخلية من طراز الروكوكو مع الواجهات الخارجية الكلاسيكية. وإن كان المعماريون قد حاولوا الافادة من المكتشفات العلمية المعاصرة، وعمدوا إلى تطوير الأصول التقنية، واستخدموا مواد جديدة كالحديد، إلا أن اهتماماتهم الأولى تركزت على الأشكال الخارجية التي بنيت حسب قواعد العمارة القديمة ونظمها المتمثلة بالأعمدة، والمثلث الجبهي، والافريز، والرواق... وهنا، غابت الأشكال المنحنية أو الملتوية، لتخلي المكان للخطوط المستقيمة الصافية المميزة لطراز العهد الامبراطوري. وكان تبني نابليون لهذا النمط الفني قد جعل منه الطراز الرسمي الواجب اتباعه في جميع الأشكال المعمارية مهما اختلفت وجهات استعمالها، وأسهم في انتشاره وفي تحوله الى نموذج يقتدى به، خاصة بعد أن فرض هذا الأسلوب الجديد سواء في فرنسا أو في البلاد التي خضعت للنظام النابليوني.

غير أن هذا الطراز الامبراطوري، المنبثق عن طراز لويس السادس عشر، لم تتوضح معالمه بجلاء إلا في الفنون الثانوية - كالفن الزخرفي، والأثاث، والفنون التطبيقية - التي جاءت، في كثير من الأحيان، جافة، جامدة. أما التصوير، فإنه يعكس بدوره، وفي تقليده الرسمي، أي البرجوازي، تطوراً مماثلاً. فاعتمدت الكلاسيكية المحدثة، في البداية، المواضيع النبيلة والخطوط الصارمة والألوان الرصينة، بعيداً عن أهواء العاطفة. وقد عولجت الموضوعات، المستمدة في معظمها من الأساطير القديمة والتاريخ اليوناني الروماني، بأسلوب يميل الى النحت، حيث بدت الصور الممثلة، الملونة بألوان فقيرة متدرجة، صلبة البنيان، شديدة النتوء، أقرب الى التماثيل. غير أن هذه المثالية الصارمة دخلتها بعد ذلك عناصر جديدة، وباتت تميل نحو اللين، حتى مع دافيد ابرز ممثلي الكلاسيكية المحدثة. واننا لنجد لدى انغر تحولاً كبيراً، بل انحرافاً عن المثالية الكلاسيكية الصارمة، واتجاهاً نحو النعومة والتأنق اللذين هما التنكر لها. وهكذا، فإن عمل انغر، «المدفوع بميل جامح ودقيق للواقع البرجوازي، فعلاً، قد استهوته شهوانية لا تبحث في الشرق، كما يقول رينه هويغ، الا عن «الحريم»، وتحلم بالأبدان الندية الرخوة، كالتي في الحمام التركي».

أما في البلاد الجرمانية والانكلوسكسونية، فإن مجموعة من الفنانين قد التزمت بمبادىء الكلاسيكية. ولكن بالرغم مما

لاقته الكلاسيكية، في البداية، من تأييد عام، تعرضت هذه الحركة لانحرافات بارزة، يفسرها فهم الشماليين الخاص للثقافة اللاتينية، ورغبتهم في التحرر من الهيمنة الفرنسية، وتعارض هذه الثقافة نفسها مع ميولهم الطبيعية الى سذاجة البدائيين، ونزوعهم، لأسباب سياسية وقومية، نحو التقاليد المحلية. فالكلاسيكية، كما يفهمها الشماليون، هي ذات طابع محلي خاص ولا تتناقض مع الفكر المسيحي، بل تعتبر ممهدة لما سمي «بالقوطي الحديث». ففي الوقت الذي كان فيه انغر وجماعته ملحدين، يفتشون لدى القدماء عن نماذج فنية خالصة، أبدى الشماليون عن تمسك شديد بالمسيحية والفنون المسيحية ذات الطراز الخطي المعماري، يفتشون عند اسلاف رفائيل ليس فقط عن دروس في الرسم، بل عن مصدر إلهام ديني. مواضيعهم دينية مسيحية، مع الجماعة «الناصرية» (نسبة للناصرة) التي كان لها تأثير كبير في ألمانيا، والجماعة المسماة باسم ما قبل الرفائيلية Préraphaélites في انكلترا. بيد أن السمة الأكاديمية قد لازمت هؤلاء الفنانين الشماليين الذين مهدوا، مع ذلك، نظراً لتمسكهم بالقرون الوسطى، للرمزية والرومانسية وما عرف باسم الفن الجديد، في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر.

2 ـ ظاهرة الرومنسية:

إذا كانت الكلاسيكية المحدثة قد جسدت، بتمسكها بالتقاليد ومختلف مظاهر الثقافة اليونانية اللاتينية، هذا الجانب «السلبي» من الصراع القائم، فالرومنسية تبدو وكأنها الوعي الجديد الناتج عن الانقلاب العميق الذي كانت الثورة الفرنسية أحد أبرز مظاهره. غير أن الرومنسية لم تولد هكذا، ذات يوم، في منطقة محددة. اذ على الرغم من انتصارها ما بين 1820 و 1830، فإن الأفكار التي مهدت لها وأسهمت في بلورة منطلقاتها الأساسية قد تكونت قبل ذلك بخمسين عاماً، كما وجدت التعبير عنها بقوة وبتركيز لا مثيل لهما في المانيا القرن الثامن عشر. وقد تمثلت هذه الحركة الجديدة في الأدب (مع غوته وشيلر في المانيا؛ وشللي وبيرون في انكلترا؛ وهوغو وموسيه في فرنسا؛ وبوشكين وغوغول في روسيا)؛ كما تمثلت في الفن (مع دولاكروا، وجيريكو. . في فرنسا؛ وتورنر، وكونستيبل في انكلترا؛ وغويا في اسبانيا؛ ورونج، وفريدريش في ألمانيا. . .).

غير أن الرومنسية ليست حركة متجانسة ومتماسكة، ولا تقتصر على فئة واحدة ذات أهداف واضحة ومحددة؛ فهي تتمثل في جماعات مختلفة، كان لها مذاهب خاصة وجماليات متباينة أحياناً، كجماعة شليغل في المانيا، وشعراء البحيرات في انكلترا، ورومنسية شارل العاشر في فرنسا. وقد انتقلت هذه الأفكار الجديدة، على تباينها، الى الفنون التشكيلية التي لم تكن رومنسية الا بمقدار ما كانت ترتبط بهذه الجماعة أو تلك وبوسائل تعبيرها عن الاحساس الجديد. ولكن رغم الاختلاف بين هذه الاتجاهات الرومنسية وطرق تعبيرها، تجمع بينها مبادىء عامة تقوم على تقابل الأنا والأانا، وتتلخص في مفهومها للفرد، مركز العالم ومرجعه الأساسي، وفي سعيها لفصل «الأنا» عن واقع خارجي تدركه (الأنا) وتنعكس فيه، وفي طريقة ادراكها للعالم الخارجي الذي لا يمكنه أن يوجد إلا في فكر الفرد وانطلاقاً منه. هذه الأفكار الجديدة كما صاغها فلاسفة العصر، في المانيا خاصة، يقابلها، على الصعيد الفني، تبدل في الرؤية وانقلاب عميق في المفاهيم العامة. فانصرف الفنان عن المراعاة الملتزمة للعالم المنظور، وعن التقيد «بالجميل» المثالي، محاولاً الكشف عن عوالم الذات وعما تتضمنه من مزايا خاصة. وبات الفن «يعتمد ما يوحى ويقاس، آخذاً على نفسه ـ كما يقول رينيه هويغ ـ مهمة اظهار أعمق ما هو حميم وأدق ما يحس في الكائن»، وحلت، بذلك، النزعة العاطفية Sentimentalisme محل المذهب العقلاني rationalisme، كما حلت «العاصفة والاندفاع» مكان «الأنوار» Aufklärung في ألمانيا. وانسجاماً مع هذه المواقف الجديدة، تبنت الرومنسية جمالية جديدة، تتعارض مع جمالية ونكلمان وكاترمير دوكانسي ودافيد، ويوضحها التعبير «استيتيك» aisthêtikos ـ التعبير اليوناني الذي يعني، لغوياً، «فن الاحساس» ـ الذي اختاره الفيلسوف الالماني بومغارتن، عام 1750، لتحديد علم الجمال.

واستناداً الى هذه الجمالية تصبح الاحساسات الفردية الوسيلة التي يعتمدها الفنان لادراك العالم ادراكاً ذاتياً، ويتحول الابداع الفني من نشاط ذهني مبني على قواعد محددة وثابتة الى عملية غامضة لا يمكن كشف مصادرها المرتبطة بالالهام الالهي والحدس الأعمى. فالعالم الذي هو شيء معقول يمكن ادراكه وتفسيره في نظر حركة التنوير والكلاسيكية عامة، يتحول الى شيء غامض ومحاط بالاسرار مع حركة العاصفة والاندفاع والرومنسية. واذا كان العبقري، في نظر الكلاسيكيين، هو الانسان الذي يتميز بعقله النير، وذكائه الخارق، ولا يتقيد إلا بما يمليه العقل والتاريخ والتقاليد، فإنه، في نظر الرومنسيين، تجسيد لمثل عليا تحرره من هذه القيود،

لأن «تجربته الخيالية الصوتية، تغنيه عن التجربة الحسية»، حسب تعبير هاوزر، ولأنه ذو بصيرة كاشفة يستطيع بفضلها لا «أن يلاحظ، بل أن يرى، ويشعر»، كما يقول لافاتر.

وفي حين كان المذهب الكلاسيكي قد تبنى جمالية مثالية، عالمية، غير محددة بزمان أو مكان، أساسها الجمال التشكيلي النحتي، وتقيّد، من أجل ذلك، بالفنون القديمة، اتجهت الرومنسية نحو مجالات مغايرة تماماً، ودافعت عن الطابع الخاص المميز والاحساس الفردي، وغلّبت الخيال على الواقع، كما تحرت الغوامض والعوالم الغريبة، جاعلة من اللون الهدف الرئيسي بدلاً من الشكل النحتي الواضح والمجسم. ذلك يعني أن الفن لم يعد نقلاً للواقع أو «تقليداً لنمط مبتكر»، كما يقول فورنيه، أو لمثال محدد. وبات على الفن أن ينتج ويبدع، مضيفاً الى العالم الواقعي «عالماً جديداً»، حسب تعبير ليسينغ. ومن هنا ينطلق دولاكروا ليدرك «أنه أكثر أهمية للفنان التقرب الى المثالية التي يحملها في نفسه من التقرب الى مثالية مذهبية، أو إلى المثالية العارضة التي تقدمها الطبيعة». ويرى أيضاً «إن الذي يصنع الرجل الفائق هو، قطعاً، طريقة خاصة تماماً في رؤية الأشياء». ويلتقي مع هذه الأفكار الجديدة، التي ركزت بشكل خاص على المعطيات الذاتية، قول الشاعر الالماني شللر: «كن ما شئت، أيها العالم المتحرك، شرط أن يبقى «أناي» لي وفياً». أي أن الطبيعة لم تعد مثالاً، بل غدت مسوغاً، وتحولت الى «مخزن صور واشارات تعطيها المخيلة مكاناً وقيمة نسبية»، حسب تعبير بودلير. وهي «مجرد قاموس» في نظر دولاكروا، يختار منه الفنان ما يشاء ليصوغه حسب أسلوبه وما تمليه أحاسيسه وتخيلاته. والرومنسية في نظر بودلير «ليست، اذا ما توخينا الدقة، لا في اختيار الموضوع ولا في الحقيقة الحقة، بل في طريقة الشعور»، أي أن الموضوعات المستمدة من القرون الوسطى والمعبرة عن شعور عاطفي «لا تكفي لتجعل من هذه التآليف اعمالاً رومنسية». فالرومنسية بحاجة، كما يقول هوتكور، إلى «لغة تعكس حالاتها النفسية» باعتمادها، لا الخط الأنيق الصريح والأشكال الهادئة، بل الحركة وحشد كتل الأشخاص والألوان المتلألئة.

وثمة مجال آخر حاولت الرومنسية ان تجد فيه ما يلي عنصر الخيال لديها هو الاستشراق الذي كانت قد مهدت له احداث معاصرة، كحملة نابليون بونابرت الى مصر، وحرب تحرير اليونان، واحتلال الجزائر الذي وجه نظر الغربيين، بعد سنة 1830، نحو شمالي افريقيا. والاستشراق الذي قدم للغربيين عالماً جديداً، بديلاً عن العالم القديم، اليوناني ـ الروماني، يرتبط، في مجال التصوير، بمصدرين متباينين أساسيين: الأول يعتمد على الخيال، ويرى الشرق انطلاقاً من الصورة التي تكونت عنه لدى الغربيين آنذاك، ومن خلال الأدب الرومنسي الموجه للذوق السائد؛ أما المصدر الثاني فيعتمد على الرؤية المباشرة للواقع الشرقي، بعد قيام عدد كبير من الفنانين بزيارة بلاد شرقية والاقامة فيها أوقاتاً طويلة، أمثال: ديكان A.G. Decamps، وديلاكروا، وفرومنتان F. Fromentin، وجيروم، وارنست، ودوتيش L. Deutich، وبورنفايند G. Bauernfeind، ورنوار، وماتيس. . .

الأعمال الأولى التي صورت مناظر من الشرق، كالحريم، والحمامات، والأسواق، والقوافل. . . كانت أشبه بانعكاسات «لتصورات غربية، أو غربية، عن الشرق»، لا ترى فيه سوى هذه الظواهر التي تلتقي مع عالم خيالي «لبرجوازية اصابها الملل والضيق»، حسب تعبير ستيفن غرين (في مقالته، «صور من عالم خيالي»، في مجلة **فكر وفن**، العدد 20 ,1984. وحين صور دولاكروا لوحته الاستشراقية **موت سردانبال**، سنة 1827، لم يكن بعد قد زار أياً من البلاد الشرقية، واكتفى بما أوحت اليه مأساة الشاعر بيرون التي يصف فيها نهاية الملك الأشوري سردانبال. وأعمال انغر الاستشراقية كلها هي أيضاً من نسج الخيال، وتصور المرأة العارية، كما في **الحمام التركي**، داخل اطر شرقية خيالية تشير اليها بعض المظاهر العامة ونقوش المباني الداخلية. ولعل اختيار مثل هذه المواضيع قد جعل من انغر الفنان الكلاسيكي الأقرب الى الرومنسية. والحقيقة أن هذه الصورة عن الشرق، كما تقدمها أعمال انغر، وحتى اعمال معظم الفنانين الذين زاروا العالم الشرقي بعد ذلك، هي، في كثير من الحالات، انعكاس لواقع يتوافق مع الفكرة التي تقابل بين غرب عقلاني متحضر وشرق بدائي متخلف.

بيد أن هذه الصورة التي تقدمها اعمال فناني القرن التاسع عشر الاستشراقيين لا تنفي أن للاستشراق وجهاً آخر اكثر ايجابية، لارتباطه باهتمامات فنية تقنية تتعلق باللون والضوء، مماثلة للاهتمامات التي أخذت بعد ذلك ابعاداً جديدة مع الانطباعيين وفناني نهاية القرن. فكان دولاكروا قد وجد في مسألة الضوء وانعكاساته على الأشياء ما يفسر حدوث الألوان وتكاملها، وحاول ادخال اللون الى مساحة الظل داخل اللوحة، كما في **نساء الجزائر**. ويبدو أن ما توصل اليه دولاكروا في هذا المجال قد دفع رنوار، الفنان الانطباعي، الى زيارة الجزائر مرتين، ومهد للتطور الفني الكبير الذي شهده

الغرب في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وقد أشار الى هذه المعطيات التقنية الجديدة وأثرها على حركة التطور الفني كل من بول سينياك - احد ابرز ممثلي الانطباعية المحدثة - في كتابه: *D'Eugène De la croix au Néo-Impressionnisme*، الصادر سنة 1899؛ ورينه بيو R. Piot، صديق ماتيس، في كتابه *Les Palettes De la croix*، الصادر سنة 1931.

ولا شك في أن الاهتمام بالتفاصيل الدقيقة في أعمال الفنانين الاستشراقيين قد اسهم بدوره في التحول نحو تصوير الواقع ومحاكاته استناداً الى الملاحظة المباشرة للعالم المرئي، والانتقال من ثم الى التصوير في النزعة الواقعية أو الطبيعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ولعلّ هذه الملاحظات الأولية قد اثارت بعد ذلك انتباه ماتيس الذي حول الفضاء التشكيلي للوحة الى مساحة رقشية مسطحة، وغيره من الفنانين الغربيين الذين لم يتوقفوا عند هذه الظواهر المتجلية، في أعمال الاستشراقيين، ووجدوا في تراث الشرق الفني، العربي والاسلامي، قيماً تشكيلية كان لها دور مهم جداً في تطور الفن الغربي في القرن العشرين.

3 - المعطيات التشكيلية الجديدة:

من المتعارف عليه أن الرومانسية قد اسهمت، فعلاً، في تقديم صور وأفكار جديدة، واعتبرت ممهدة للتطور الفني الذي شهده العالم الغربي، منذ أواخر القرن التاسع عشر، رغم أنها تجنبت المساس بالأطر الثابتة لتمثيل المدى التشكيلي، كما عرف منذ عصر النهضة، وبدت، من بعض الوجوه، تياراً محافظاً. لكن هذه الحركة المعادية للكلاسيكية والثقافة الفرنسية في أوروبا عامة، لم تقبل في فرنسا من دون أن تواجه مسائل معقدة. وإن كانت صفة العداء للعقلانية هذه قد لاقت نجاحاً لدى الأدباء، إلا أنها أثارت التباساً كبيراً على صعيد الفن التشكيلي، لأن الكلاسيكية، الممثلة بمدرسة دافيد، في فرنسا، قد انتهت بأن أصبحت الأسلوب الفني المميز للبرجوازية الثورية، وأسهمت في القضاء على بعض المفاهيم الاكاديمية السائدة. ولعل ما زاد في الأمور تعقيداً غموض الحدود الفاصلة بين الكلاسيكية المحدثة والرومنسية والتقاؤهما عند قواسم مشتركة، كارتباطهما بالثورة الفرنسية التي اعتبرت مصدراً أساسياً لكل منهما، والنزعة التلفيقية التي ظهرت بوضوح في أعمال بعض ممثلي هاتين الحركتين. فكان انغر، أحد أبرز ممثلي الكلاسيكية المحدثة، قد اقترب، في بعض أعماله الأخيرة، المعبّرة عن ميل شديد نحو الغرائبية، من الرومنسية الى درجة تخوله أن يصنف رومنسياً. غير أن صفة رومنسي قد ارتبطت، بالنهاية، باللون الذي حاول بعض الرومنسيين أن يجعلوا منه معياراً أساسياً لبناء اللوحة وفقاً لتناغم لوني ومن دون اهتمام كبير بالتجسيم والقيم التشكيلية المبنية على الخط. وثمة مسألة أخرى واجهت الرومنسية الفرنسية تمثلت بالعلاقة مع النزعة الواقعية التي كانت في الأصل سمة من سمات الرومنسية. فالواقعية التي باتت تشكل، مع كوربيه خاصة، تياراً فنياً مستقلاً تخطى الرومنسية، قد أصبحت في نظر دولاكروا - وكذلك في نظر بودلير الذي دافع، حتى سنة 1846، عن الصلة التي تجمع بين الرومنسية «والحقيقة الحقة - «مرادف ابتذال» و«غياب الفكر». وللتعبير عن عدائه للواقعية كان لا بد لمفهوم المخيلة من الجنوح نحو اللاواقعية.

صحيح أن القرن التاسع عشر قد شهد، مع الرومنسية والحركات الفنية التالية، واحداً من أكبر مظاهر التبدل في عالم التصوير منذ عصر النهضة، حيث قدم الشرق والآداب والتاريخ كموضوعات جديدة وعناصر تشكيلية جديدة كان لها أثر مهم جداً في تطور الفن الغربي. لكن يجب ألا نبالغ بأهمية هذا التحول، أقله، في البداية. فالرومنسية لم تصل الى حد الانقطاع الفعلي بالنسبة الى مفهوم اللوحة التقليدي، وبقي دولاكروا، إلى حد كبير، كلاسيكياً، واعتبر كآخر كبار المزخرفين النهضويين. ولئن ابتعدت الرومنسية عن رفائيل، الا أنها اقتربت، وبقدر أكبر، من كبار فناني الباروك البندقيين والفلامنديين، ولم ترفض، اذن، التقاليد كلياً. فاحتفظت الرومنسية بمفهوم اللوحة واطرها العامة وطرق تأليفها، مع محاولة جديدة للتشديد مأساوياً على اضطراب الجو. لكنها محاولة تعتمد، مرة أخرى، على اكتشاف المدى في الباروك. فالفن الغربي كان، منذ نهاية القرون الوسطى، يعيد بناء الظواهر المرئية تبعاً لمفاهيم وقواعد ما انفكت تتأرجح بين الاتجاه البنيوي البحت المتمثل بالكلاسيكية - من القرن الخامس عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر - وبين التيارات الفنية الأقل صرامة وتمسكاً بالمقاييس الأكاديمية، كالتأنقية maniérisme، والمخلّب أو الباروك baroque، والروكوكو rococo، والرومنسية. والحق أنه لم يطرأ أي تعديل يذكر على هذه المبادىء العامة طوال قرون عدة، واقتصر التغيير على اختيار احد هذين الاتجاهين من دون أن يحل واحدهما تماماً محل الآخر.

ولعل ابرز مظاهر التجديد في الرومنسية هي في اعتماد التنوع في التأليف بدل «التوزيع الكلاسيكي الذي ينسق - على

حد تعبير فرانكاستل ـ بين جميع أجزاء التأليف بهدف إعطاء وقع خطيّ أو لوني لمجمل اللوحة». فالكلاسيكية تناولت الموضوع، وعالجت مختلف حلقاته بأسلوب متجانس، بينما حاولت الرومنسية اعتماد الأسلوب الملائم للمحتوى العاطفي لكل من هذه الحلقات المترابطة. بيد أن الشيء «الذي ادهش المجتمع الحديث، وليد الثورة الفرنسية وكذلك الثورة التقنية والعلمية الناتجة عن اكتشافات القرن الثامن عشر العلمية. هو ـ كما يقول فرنكاستل ـ قاموس المفردات التشكيلي (. . .) حيث فقدت الاشارات الرمزية، التي اتفق عليها خلال أجيال عدة، شيئاً من وضوحها، وتكونت ثقافة جديدة وتربية جديدة». غير أن هذا التحول التقني والعلمي والاجتماعي الذي انعكست آثاره الأولى في التصوير لم يتعرض بعد للأسلوب التصويري، واقتصر على مسألة الموضوع.

وحتى في هذا المجال، لم تتخلص الرومنسية من الأنواع ورتبها ـ أي تصنيف الأعمال التصويرية وفقاً لموضوعاتها ـ ويؤكد هذا الواقع تمسك دولاكروا الشديد بلقبه «مصور الموضوعات التاريخية» والخلاف الكبير بين الرومنسيين وفناني الواقع وأولئك الذين بقوا متمسكين بالمثال. واحتلت مسألة الموضوع، حتى بعد ظهور الانطباعية، مكانة بارزة سواء في النقد الفني لبودلير أو في الأعمال التصويرية. فقيل عن مانيه أنه تنقصه المخيلة، وأنه يرفض بسبب ذلك معالجة المواضيع الكبيرة. وللدفاع عن أولوية التصوير التاريخي تؤكد النظرية الاكاديمية أن هذا النوع يتضمن جميع الأنواع الأخرى، كالمناظر، والطبيعة الصامتة، ووجوه الأشخاص Portraits. لكن المناظر تشكل نوعاً قائماً بذاته، وتفقد كل امكاناتها الايحائية اذا ما بقيت مجرد مظهر من مظاهر التصوير التاريخي. بيد أن معالجة المواضيع الحديثة، الخالية من مظاهر اللباس القديم والاستعارات، قللت من أهمية الحدود الفاصلة بين الموضوعات التاريخية والموضوعات الأخرى المستمدة من الحياة اليومية.

لذلك اعتبر عمل جيريكو، **طوافة ميدوزا**، بمثابة نموذج جديد. قد وصف كليمنت هذه اللوحة عام 1867، اذ قال: «بتنظيمها الأكثر رحابة، والأكثر أصالة، والأكثر طرافة، جعل جيريكو من موضوع يلامس الحياة اليومية عملاً ذا قيمة عالية وأسلوب كبير». وفعلاً فإن اللوحة تتعدى ظروف الحادثة وملابساتها السياسية، وتكتسب قيمتها من حيث هي رمز للحالة الانسانية بكل ما فيها من ألم وصراع بين اليأس والأمل. ولعل غويا وحده استطاع أن يعبر في عمله الفني بالطريقة نفسها والقوة ذاتها. وقد لجأ فنانو التآليف الكبرى دعماً لالهامها، الى الاستعارة الرمزية وإلى الأدب، فاتاح لهم استلهام النص الأدبي ادخال عنصر الشعر الى اللوحة. وبفضل صداها الأدبي، اعتبرت رومنسية، تلك اللوحات التي استمدت موضوعاتها من دانتي، وشكسبير، وغوته، وولتر سكوت. وكانت القصائد المنسوبة الى أوسيان، هوميروس الشمال ـ وهو الشاعر الغنائي الاسكتلندي الاسطوري، من القرن الثالث ـ قد شكلت مصدر الهام لبعض أعمال رونسيمان، وجيرار، وجيروده. . . ولعل أبرزها **حلم أوسيان** لانغر. وقد أوحت مؤلفات غوته، وشكسبير، وسكوت، وبيرون، لدولاكروا بالعديد من أعماله الرئيسية، مثل **موت ساردانبال** لبيرون.

وثمة مجال آخر قدمت فيه الرومنسية أعمالاً رائعة هو المناظر الطبيعية، حيث تخلت فرنسا عن مكانتها الأولى لألمانيا وانكلترا، اللتين كان منهجهما الأكاديمي اقل تصلباً ومتانة. فاهتم الفنانون الألمان اهتماماً كبيراً بالمناظر الطبيعية، وعبّروا من خلالها عن مشاعرهم ورؤاهم ذات الطابع الماورائي، السريالي أحياناً. وهي الرؤى التي تمثلها بدقة مذهلة أعمال فيليب أوتورونج، وكسبار دافيد فريدريش 1774-1840، الذي قدم للرومنسية شكلاً تصويرياً فريداً، مستقلاً عن التقاليد المتبعة في رسم المناظر. فأعمال فريدريش ترتبط بمشاهد الطبيعة، بما فيها من وقع للضوء واللون كما يعكسهما طلوع القمر، وتألق مغيب الشمس، وغير ذلك من الظواهر الطبيعية التي تفرض نفسها دائماً بحدتها التعبيرية النفسانية، وقيمها الرمزية. وهي تعبر عن اهتمام باللامتناهي، وعن علاقة الانا بالطبيعة من دون عاطفية أو تداعي أفكار أدبية، كما تعبر عن قول الفنان بأن «على المصور لا أن يصور فقط ما يراه في الخارج، بل ما يراه أيضاً في داخله. وأن كان لا يرى شيئاً في ذاته، فليتوقف عن تصوير ما يراه أمامه. . .». غير أن فريدريش، الذي اهتم بشكل خاص بالمنظر الداخلي وبايحاء المناخ النفساني، ربما على حساب الوصف الصحيح للظواهر الخارجية، لم يهمل الملاحظة الدقيقة للطبيعة؛ هذه الطبيعة التي نجدها بكل تفاصيلها وجزئياتها في لوحته **حطام الرجاء الغارق في الجليد**، الأشبه بالصورة الفوتوغرافية.

وفي انكلترا، حيث لم تعرف الكلاسيكية انتشاراً كبيراً، واقتصر تأثيرها على عدد محدود من الفنانين، أمثال غافن هاملتون، وبنجامن وست (West)، تجلت الرومنسية بمظاهر جديدة، وبأشكال مختلفة لفتت انتباه الوسط الفني الأوروبي. فقد بقي معظم الفنانين الانكليز محافظاً على التقاليد التي

وضعها، منذ القرن السابع عشر، الفنان الفلامندي، فان ديك (Van Dyck)، كما أعجب بعضهم بروبنس، وتأثر رسامو المناظر بالمصورين الهولنديين، من القرن السابع عشر. وكان كونستيبل Constable، أحد أبرز المصورين الانكليز، قد ارتبط ارتباطاً مباشراً بالطبيعة، محاولاً تمثيل العالم المرئي باعتماد المخيلة والملاحظة الدقيقة في آن. وقد تطلب منه ذلك الانتقال من المرسم الى الطبيعة نفسها كي يسجل ما يلفت انتباهه من ظواهر متبدلة يحدثها الضوء واللون. ويبدو أن اعمال كونستيبل ذات النزعة الطبيعية قد أثارت الجدل حولها في الوسط الفني الفرنسي: ففي حين أعجب دولاكروا وجيريكو بهذه الأعمال وبما فيها من تألق للضوء واللون، لم يجد فيها أصحاب الميول الكلاسيكية سوى ابتذال وتصوير لمشاهد ريفية تافهة. والحق أن كونستيبل من الفنانين الغربيين الحديثين الأوائل الذين جعلوا من المنظر الطبيعي موضوعاً للوحة قائماً بذاته. فرغم اهتمامه باللون ونظرته العلمية الى مشكلات التصوير، بقي دولاكروا فناناً روائياً، ولم يتخل عن الصورة الانسانية التي بقيت، في لوحاته، تحتل مركز اهتماماته وعالمه الممثل؛ بينما يتحول كونستيل الى مصور للطبيعة، فيجعل منها مادة عمله الفني وموضوعه الأساسي، حيث لم تعد الصورة الانسانية الا جزءاً من هذا العالم المصور. وابعاد الانسان، بما يمثله من قيم فكرية وتشكيلية، عن مركز الفن والاهتمامات الفنية، وتحويله الى مجرد عنصر هامشي من عناصر التأليف الموضوعي، قد اكسبا التصوير مضموناً جديداً، لأن اهتمام الفنان تركز على طريقة التصوير لا على الموضوع.

أما تورنر 1775-1861، فهو، خلافاً لكونستيبل الذي ارتبط خياله بالواقع، من أبرز ممثلي الرؤية الداخلية التي تعبر عنها أعماله ذات الطابع الغنائي الشاعري، الرهيب أحياناً، والألوان الشفافة، والحركة الجامحة. أن جميع الفنانين الانكليز الذين صوروا الطبيعة قد حافظوا على ملامحها الخارجية، وأبقوا على مميزاتها الأساسية وعلى صفائها، مستخدمين الألوان المائية التي جعلوا منها فناً رفيعاً. لكن تورنر ـ وهو الذي ترك مجموعة كبرى من المائيات الرائعة ـ استطاع أن ينقل شفافية الألوان المائية الى اللوحات الزيتية، حيث تغيب الجزئيات، ويتحول المشهد الى كتلة لونية تبهر الناظر بأضوائها، ويصبح الضوء الموضوع الرئيسي لهذه الملاحم الكونية. ففي لوحتيه **العاصفة الثلجية وهنيبعل يقود جيشه عبر الألب**، يظهر بشكل حلزوني كبير يلف بحركته كل عناصر اللوحة. وهذا الخط الحلزوني يصبح، من حيث هو رمز للحياة الكونية، المحرك الأساسي لدى الفنان، أن نجده، أي بأشكال مختلفة، في عدد آخر من أعماله الفنية التي تجسد، بشمولها، ورؤيتها الداخلية، وعناصرها الصورية النادرة، الرومنسية بشكل لم يعرف أبداً في التصوير بمثل هذا التكامل وهذه المباشرة. والحقيقة أن تورنر قد استطاع، بفضل هذه الوسائل التعبيرية وطريقته التصويرية الخاصة، أن يحدث انقلاباً في مفهوم التصوير، وأن يسهم في التمهيد للتطور الفني الكبير الذي شهده العالم الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر.

وفي اسبانيا، تمثلت الرومنسية بشخصية فرنشسكوغويا، تلك الشخصية الفريدة، ذات المخيلة الغربية، المتفجرة دائماً، والقادرة على تمثيل بشاعات الحرب ومآسيها وما يرافقها من آلام وشقاء. ولعله الفنان الأول الذي ادخل عنصر «البشاعة» و«التشويه» الى الفن، محاولاً تجسيد الخصائص المميزة لا الجمال بمفهومه التقليدي. لذلك لم يتناول غويا، في أعماله الفنية، الطبيعة كما رآها الفنانون الانكليز والالمان، بل تناول الانسان بأسلوب أقرب إلى التعبيرية منه إلى الرومنسية، وبطريقة تذكرنا بالفنان الفرنسي دومييه. وقد اتبع غويا تقنية جديدة تقوم على الضربات اللونية السريعة، العفوية، وعلى تقابل الظل والنور. ويحدد الفنان نفسه طريقته في التصوير على الشكل التالي: «الخطوط دائماً، وأبداً الأجسام، لكن اين نرى الخطوط في الطبيعة؟ أنا لا أرى سوى أجسام مضاءة، وأخرى غير مضاءة، سطوح ناتئة، وسطوح مجوفة، نتؤات وتجويفات. فإن نظري لا يرى أبداً لا خطوط ولا جزئيات، ولا يسعني أن أحصي شعر لحية الرجل الذي يمر، ولا أن أثبت نظري على أزرار ثوبه. ريشتي لا ترى سواي».

مصادر ومراجع

— Antal, F., *Classicism and Romanticism*, London, 1966.
— Hautecœur, sous la direction de R. Huyghe, *Larousse* Paris, 1961.
— Brion, M., *L'Art romantique*, Hachette, s.d. Paris.
— Courthion, P., *Le Romantisme*, Skira, Genève, 1961.
— Emery, L., *L'Age romantique*, 2 vol., Lyon, 1957, 1960.
— Francastel, P., *Peinture et société*, Gallimard, Paris, 1965.
— Hautecœur ., *l'Art .sous'a révolution, Le Directoire et l'empire*, Paris, 1953.
— Huyghe, R., *Sens et destin de l'art*, Flammarion, Paris, 1967
ترجم الى العربية بعنوان: الفن، **تأويله وسبيله**، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1977.
— Leymarie, J., *La Peinture française, le dix-neuvième siècle*, Skira, Genève, 1962.
— Moreau, P., *Le Classicisme des romatiques*, Paris, 1932. *N*
— —— *Le Romantisme*, Paris, 1957.
— Peyre, H., *Qu'est-ce que le romantisme*, Paris, 1971.

— ———— *La Femme dans la peinture orientaliste*. ACR, Paris.
— Thornton, L., *Les Orientalistes, peintres voyageurs 1928-1980*, ACR, Paris, 1983.

محمود أمهز

الرومنطيقية (في الأدب)

Romantism
Romantisme
Romantismus

كانت العصور التي تقدمت عصر الرومنطيقية توفر للأدب إطاراً موضوعياً من مسلمات الفكر ومعطياته الاجتماعية والكونية، وفي مقدمتها فكرة الثبات في طبائع الأشياء واستقرار هذه على نظام مرتبي يتدرّج من الجماد إلى اللّه؛ ويتوسطه الانسان لما في طبيعته الثنائية من عنصر الألوهة وعنصر المادة. وكان من المفترض أن يسيطر على المجتمع نظام طبقي يعكس نظام الكون وتماثله. ولئن أفاد الملوك من هذا الافتراض فاستندوا إليه في ترسيخ حقهم الإلهي واستبدادهم، فقد ظلّت تداخله صفة التصور المثالي لما يجب أن يتحقق في الواقع، وكان مبعث التوتر المفارقة بين التصور المثالي وامتناع الواقع عن مطابقته. ومثلنا عليه ذلك الصراع على السلطة بين حزب الملك وحزب ادموند والبنات الشريرات في مسرحية **الملك لير**. ويقضي اللّه بالعدل في النهاية فينصر الملك على المتمردين ويثبت اركان ملكه ونظامه، غير أن المسرحية تكشف كذلك عن احتقار الحزب المتمرد للنظام المثالي احتقاراً لا تلغيه هزيمته ولا انتصار الملك.

وكان العقل في عصور الكلاسيكية أداة الأدب في تصور النظام والتعبير عنه، وفي ضبط الشعور وتوجيهه؛ والعقل لا يخضع خضوع الشعور والاحساس للاختلاف والتغيّر، وبذلك تمّت للأدب شروط الموضوعية في الأداة والموضوع والدلالة، فكان موضع اهتمام عام يتخطى فوارق الذوق والثقافة والبيئة.

وكان من المسلّم به في تلك العصور أن العقل ملكة عليا في الانسان تنهض به عن طبيعة الحيوان الى طبيعة الملائكة، وأن الخيال يناقض العقل فيعبر عن الشهوة ويشيع الشرور والعواطف المشوشة، وأنه يتلقى الوحي من الشيطان فيظنه وحياً سماوياً.

وتستمر المبادىء الكلاسيكية على هذه الحال إلى أواسط القرن الثامن عشر. ثم يأخذ التفاوت يتعاظم بين الواقع والمثال فيفرغ المثال من معناه الى حدّ لم يعد يستفاد منه ما يستفاد عادة من أسطورة قديمة. وتنمو الطبقة الوسطى ويشتد نفوذها بنمو الصناعة والتجارة، وتنحط الملكية والارستقراطية، وكانتا من قبل مصدر السيادة والقوة، وتشيع المفاهيم الديمقراطية وتنتهي إلى غايتها في الثورة الفرنسية التي وقعت سنة 1789 وكانت الباعث والنتيجة في آن واحد للفكر الرومنطيقي المتحرر والمتمرد على الاقطاع السياسي والديني والاجتماعي.

ويطل عصر جديد يرفض النظام الطبقي واستناد الدولة إلى عقيدة دينية، ويلح في طلب المساواة وحكم الشعب لنفسه بنفسه. كذلك تنزاح الصفات والمراتب القديمة عن عالم الطبيعة فتستجد ظواهره وتتغير قيم أشيائه. وبعد أن تحطم النظام بإطاره الموضوعي راح الشاعر يبحث عن مبدأ للنظام في عالم ذاته ويحاول أن يكتشف فيه طريقاً توصله الى اللّه. وأصبح الفرد محور الشعر الرومنطيقي والمجتمع بما هو مجموعة أفراد لا مجتمعاً متحداً تنتظمه الطبقات فكان النظام الذي أقره الشاعر الرومنطيقي مستمداً من عالمه الداخلي ومن ثقته بالخيال أداة فضلى في الكشف عن الحقائق وفي التعبير عنها؛ لأنه ليس بالعقل والتعقل الذاتي نستطيع الوصول إلى اللّه بل بحدس الذات لذاتها.

لذا ليس من السهل معرفة البدايات الحقيقية للحركة الرومنطيقية بالمنظار الزمني، لأننا إذا توغلنا في التاريخ ضلّت بنا القدم دون أن ننتهي إلى أية نقطة انطلاق والسبب في ذلك هو أن الرومنطيقية خليط من مشاعر فردية وتطلعات مثالية اتخذت لها جذوراً وينابيع عند أبي الفلسفة المثالية في تاريخ الفكر البشري ونعني به افلاطون، وكان أبرز ما يميزها كمذهب أدبي اعتبار الانسان منبع القيم جميعاً، وجعلها الفرد جديراً بعناية الأدب. فبينما كانت الكلاسيكية تعنى بالإنسان النموذج أو المثال فإن الرومنطيقية أخذت تُعنى بالإنسان الفرد في انطلاقته وراء اللامحدود والمطلق. وإذا بالفن يتخطى وهج افلاطون الفكري وجاذبيته ليأخذ منحىً أكثر ذاتية ويميل إلى مفهوم النسبة ويتوجه إلى علم النفس لأن تطلعاته تحوّلت نحو التحليل بدل السرد الموضوعي والمفاهيم الاعتقادية أو الدوغماتيكية.

وقد كان جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau 1772-1778 «أول من ثار على النزعة العقلية في القرن الثامن عشر»، كما أنه «كان النموذج لكتّاب ما قبل الرومنطيقية»، ومن أول آثاره الهامة **هيلوييز الجديدة** ***La Nouvelle Héloïse*** وهو مجموعة رسائل تروي قصة حبه الفاشل، إذ عرف روسو قبل غيره الاستجابة لتلك الإلهامات الغامضة، فهو لم يتدعها ولكنه اكتشفها لقرائه وعبر عنها بأسلوب وجداني فريد. وعندما

أعلن روسو في **العقد الاجتماعي** *Le Contract Social* الذي ظهر سنة 1762 أن الانسان يولد حراً وأنه في كل مكان مقيد بالسلاسل كان قد وضع حجر الأساس في فلسفة الثورة. ولعلّ **اعترافات** *Les Confessions* 1764-1770، التي نشرها في أواخر حياته كانت أول محاولة في الأدب الحديث لاعطاء صورية ذاتية للانسان، وأنه بها أدخل الذاتية إلى الأدب وبذر بذور الرومنطقية؛ بحيث قال فيه غوته: «إذا كان ڤولتير نهاية العالم القديم، فإن روسو بدء العالم الجديد».

وإذا كان روسو هو الممهد لعصر ما قبل الرومنطيقية فإن مدام دي ستال M^me de Staël 1766-1817 وفرنسوا - رينيه شاتوبريان François-René Chateaubriand 1768-1848 هما معلما الرومنطيقية المباشران. مدام دي ستال في كتابها **عن الأدب** *De la Littérature* الصادر عام 1800 والذي ألحقته بكتابها النقدي الهام **من ألمانيا** *De L'Allemagne* الصادر عام 1810. أمّا شاتوبريان فمن مؤلفاته الممهدة لعصر الرومنطيقية **عبقرية المسيحية** Génie du Christianisme الصادر سنة 1802**ومذكرات ما وراء القبر** *Mémoires d'outre-tombe* الذي أمضى ثلاثين سنة في كتابته 1811-1841.

وعلى الرغم من أن مدام دي ستال لم تكن تهدف أساساً إلى هدم الأدب الكلاسيكي بل إلى تطوير الذوق الأدبي السائد، فإنها «قدمت للرومنطيقيين المنطلقات الموضوعية التي بنوا عليها أدبهم» فهي من هذا القبيل كما يقول جوستاف لانسون «ابنة ڤولتير من جهة العقل، وابنة روسو من جهة العاطفة، مما جعلها بالتالي ابنة القرن الثامن عشر أو صورة حية لهذا القرن بأكمله». (**لانسون غوستاف، تاريخ الأدب الفرنسي، الجزء الثاني، ص 200**).

وكان من دعوات شاتوبريان «أن تكون المسيحية مصدراً للإلهام، لذلك كان لا بدّ من ردّ الاعتبار إلى القرون الوسطى والتغلغل تاريخياً في جماليات الآداب الايطالية والألمانية والانكليزية وتفجير ينابيع الأدب الغنائي». (**غوستاف، تاريخ. . .، ص 217**).

لذا لا بدّ من رجم العالم الموضوعي القديم والضيق وبناء عالم آخر لا يعرف عنه شيء ولكن يُحس بوجوده، عالم مبهم، ليس هو الجنة التي يَعِدُ بها الدين، ولا الماضي المحسوس الذي يمثله التاريخ، ولا العالم الأفضل الذي تبنيه السياسة ولا البلد البعيد الذي يتخيله المسافر إنه عالم من الرؤى ينتظر فيه الغريب الرائي كل شيء من القدر ولا ينتظر شيئاً من إرادته.

وتأثر بروسو أدباء ألمانيا وكان في طليعة من ثار على الكلاسيكية الناقد لسنغ Lessing 1729-1781 لاسيما في اهتمامه بالأدب الشعبي. وجاء بعده هردر Herder 1744-1804 وكان ذا أثر بالغ في شعراء ألمانيا من خلال تأثيره في شاعرهم العظيم غوته، وقد أكدَّ على النظرية التطورية في الأدب وألحَّ على معاني الولادة والنمو والفناء ثم البعث، كما دعا إلى السذاجة في التعبير ومال الى تفضيل الأغاني البدائية القديمة.

ورأى الرومنطيقيون في الخيال ملكة الشاعر العليا ووسيلته الوحيدة التي تحطم وتذيب لتوحد وتبدع أو تسبغ على أشياء الواقع المألوف صفات الغرابة والمثال.

ونشأت المثالية على الصعيد الفلسفي وجاء أمانويل كانط Emmanuel Kant 1724-1804 في كتاب **نقد العقل الخالص** *Critique de la raison Pure* (1781)، يحاول أن يظهر أن **العقل وإن كان باستطاعته شرح العالم المادي فإنه لا يستطيع** أن يكشف عالم ما وراء المادة لأن ذلك منوط بالتجربة الفردية والشعور الداخلي أو الحدس.

وكان ديدرو Diderot 1713-1784 قد سبق كانط إلى الفصل بين الاتجاه الجمالي والاتجاه الواقعي في الفن. غير أن تقسيمه جاء فلسفياً لا أدبياً واحتل قاعدة الهرم الفكري الحديث، علماً أن ديدرو لم يكن مثالياً لأنه رفض افلاطون وعارض تفسيره الميتافيزيقي للجمال إذ اعتقه من انعكاسه الأزلي ومثاليته وخلوده فديدرو «عالج الفن على أنه متحرك متحول واستعرض مسألة الجمال واختلاف الناس فيه على حسب أعمارهم أو على حسب درجات المدنية منذ أقدم عهود الانسانية. وأدرك تأثير العصور التاريخية ودرجة المدنية فيها وفي هذا خروج على ما كان قد استقر عند الكلاسيكيين من اطلاق معنى الجمال وعمومه». (Cohen, J.M., *A History of western literature,* P. 226).

وكان التوكيد على معنى النسبية في الأدب والفن، وكانت المشكلة التي شغلت الفلاسفة والفنانين بعد عصر الثورة الفرنسية: ماهية الجمال ثم مقاييسه. وكانت الاجابة يسيرة هينة في العصر الكلاسيكي لأن الجمال هو انعكاس الحقيقة الثابتة والمطلقة، أمّا مردّ الجمال عند الرومنطيقيين فهو إلى الذوق؛ والذوق فردي، والفردية تعني النسبية والتغيُّر. إذاً بعد أن كان الجمال موضوعياً أصبح ذاتياً، وبعد أن كان مطلقاً صار نسبياً. وكشف ڤولتير في رسائله الفلسفية عن قدرة شكسبير الذي كسر قاعدة الوحدات الثلاث التي أرستها المسرحيات اليونانية وقلدها الكلاسيكيون حتى مطلع القرن الثامن عشر. ومدح غوته شكسبير في حفلة أقامها تخليداً

لذكراه في فرانكفورت عام 1771 جاء فيها: «إن أول صفحة قرأتها منه جعلتني عبداً له ما حييت، وعندما أتممت المسرحية الأولى من مسرحياته كنت مثل أكْمَه مسَّته يد سحرية فأضاءت في لحظة عينيه، فعلمت وأحسست أكثر من ذي قبل أن وجودي قد امتدت جوانبه إلى ما لانهاية. أي شكسبير! لو كنت لا تزال بيننا ما رغبت في العيش إلاّ معك» (Van Tieghem, *Le Romantisme dans...*, P. 174).

وكتب ولفانج غوته Woolfang Goethe 1832-1749 **آلام فارتر** التي ظهرت سنة 1774 متأثرة برواية **هيلوييز الجديدة** لروسو، ومن جميل التعليقات التي صدرت حول هذه الرواية ما قاله غوته نفسه عقب إصدارها «كان إحساسي بعد انتحار فرتر، كاحساس من يغادر الكاهن بعد أن اعترف بخطاياه. فقد رأيتني خفيف العبء مطمئناً إلى نفسي، شاعراً بأني أستطيع أن أعاود الحياة من جديد». وقالت فيها مدام دي ستال «إن ظهور هذه القصة سبب من حوادث الانتحار أكثر مما سببته النساء الجميلات، واعترف نابوليون نفسه أمام غوته عندما قابله في المانيا أيام زحفه المتواصل أنه قرأ الرواية سبع مرات في غضون حملته على مصر» (شيبوب، صديق، **آلام فرتر لغوته**. . .، ص 26).

فإذا كان الأدب الكلاسيكي «نتاج شعب أو جيل يشعر بتحقيقه درجة من التقدم الأخلاقي والسياسي والفكري، ويؤمن أن نظرته للحياة أكثر طبيعية وانسانية وعالمية وأحكم من النظرة البدائية التي تخلّص منها» فإن «الرومنطيقية هي الثورة التي نقلت الفكر الأوروبي من توقع الثبات والرغبة فيه إلى الرغبة في التغير وتوقعه».

ففي الموسيقى تجلّت الرومنطيقية في نتاج عدد كبير من الموسيقين الغربيين الذين اهتموا بالتعبير عن العواطف الشخصية وابتدعوا أشكالاً جديدة لتحل محل الأشكال الكلاسيكية. وكان بيتهوفن Beethoven 1827-1770 في ما بلغت إليه أعماله من قمة الاتقان الشكلي كلاسيكياً، لكنه في ما عبَّر عنه من عواطف وأفكار عظيمة يعد أول رومنطيقي عظيم.

ومن أساطين الرومنطيقية في الموسيقى الغربية ڤيبر Weber 1826-1786، وبرليوز Berlioz 1869-1803، وشوبان Chopin 1849-1810، ولست Liszt 1886-1811، وشومان Schumann 1856-1810 وفاغنر Wagner 1883-1813 وقد مالوا في معالجة مواضيع الأوبرا إلى تصوير الحياة الشعبية والشؤون القومية وهجروا الأساطير اليونانية والرومانية.

وانحنى الرسامون على تصوير المناظر الطبيعية واستعمال الألوان الجريئة وطرق المواضيع العاطفية فامتاز ديلاكروا Delacroix 1863-1798 وجيريكو Géricault 1824-1791 بجرأة الألوان وحرارة العاطفة ورصد الحركة وامتاز دوميه Daumier 1879-1808 بروحه التهكمية، وميه Millet 1876-1814 بتمجيد الفلاحين وأعمالهم، أما الشاعر وليام بليك William Blake 1827-1757 فكان نسيجاً وحده في الرسم إذ رفض النقل عن الطبيعة مباشرة، وصور عالم الرؤى الروحية الذي عاش فيه منذ طفولته. وقد قال: «عندما يلتهب الخيال تظهر الرؤيا. وعندما تنقل الرؤيا يدّ صناع نرى ألوهة الفن الحقيقية». ويكاد مذهبه الفني يتلخص في قوله «إن من يرى اللامحدود يرى الله» (Cheney, S, *A New World History of Art*, P. 72).

وتأثر وليام بليك منذ طفولته بالفكر الصوفي في انكلترا وخصوصاً بما ورد عليه من أثر الشاعر الألماني امانويل سويدنبرغ Emmanuel Suidenberg 1772-1688 وانتشر في شعره ذلك الشعور الصوفي بأن هذا العالم لا يستطيع أن يرضي نزعات الروح، وأن التمييز بين الخير والشر من الأمور التي خلقها الانسان لأن كل شيء خير في عيني الله وكان في ذلك إقراره بوحدة الوجود.

ثم جاء الشاعر وليام ووردز William World Worth 1750-1770 الذي «ترك بصماته العريضة على الأدب الرومنطيقي بتغنيه المفرط بالطبيعة والطفولة والحدس العاطفي والذكريات الروحية. أما الطبيعة فقد نظر إليها ووردز ورث على أنها الوجه الآخر للإنسان أو أنها مظهران للحياة الروحية نفسها التي ميزت بينهما وجمعتهما في عملية التأمل». (بلاطه عيسى، **الرومنطيقية ومعالمها في الشعر**، ص 29).

والتقى ووردز ورث الشاعر صموئيل تيلر كولردج Samuel Taylor Conlerifge 1834-1772 الذي وضع القواعد العامة للنظرية الرومنطيقية عبر كتابه القيّم **النظرية الرومنطيقية في الشعر ـ سيرة ذاتية ـ** واشتركا في ديوان **القصائد الغنائية** *Lyrical Ballads* الذي صدر سنة 1798 والذي يعد وثيقة النهضة الرومنطيقية الكبرى في انكلترا لبساطة المواضيع التي تناولها ولأن الشعر فيها فيض تلقائي من العواطف المشبوبة.

ولا ريب في أن أشهر من مثل المدرسة الرومنسية في الشعر الانكليزي ثلاثة هم: اللورد بيرون *Lord Byron* 1824-1788 البطل الثائر في وجه المجتمع والملتهب حماسة ومثالية، وشيلي Shelley 1792 - 1822 الغنائي المتميز بشفافية التشابيه والمشاعر، وكيتس Keats 1795 - 1821 الفنان الرقيق العبارة.

فهؤلاء غنّوا الطبيعة وأغدقوا عليها من حالاتهم الروحية وغناهم النفسي «بقوة تجعل كل ما قاله سواهم في الطبيعة من شعر، يبدو حائل اللون».

ويلاحظ «أن الرومنطيقية الانكليزية لم تكن شديدة العداء للأدب القديم. ولعلّ ذلك عائد إلى أن الانكليزي المحافظ بطبيعته وهو يحب التجديد تعديلاً للقديم لا ثورة عليه». (مصدر سابق، **الرومنطيقية**...، ص 30).

فاللورد بيرون ثبت خلوده في مطوّلة **دون جوان** Don Juan 1818-1824 وفيها نرى بيرون يعلو على تقاليد المجتمع هازئاً، ويشعر بعظمة الطبيعة وحقارة الانسان الذي ينسج لنفسه أنسجة كاذبة من الادعاء والتظاهر والكبرياء والمجد الفاني. وقد ظهر فيها أثر تطوافه في بلاد المشرق ومنحها إطاراً رومنطيقياً بما في الشرق البعيد من سحر ومغامرة وغرابة.

ولعل شلي أعظم شعراء الرومنطيقية ثورة جذرية، وتتمثل ثورته في مطوّلته **بروميثوس طليقاً** *Prometheus unbound* التي ظهرت سنة 1820 لترمز إلى الانسانية التي تناضل صابرة على العذاب الذي يطهرها فتخلص.

أما كيتس فقد بلغ منتهى إتقانه الفني والشعري في قصائده المسمّاة Odes وفيها يعقد مقارنة بين ديمومة الفن وفناء العواطف البشرية الزائلة.

بيد أن الرومنطيقية في المانيا ظهرت بشكل متطرف في حركة «العاصفة والشدّة» فاجتاحت المسرح الألماني وثارت على المفاهيم الكلاسيكية فيه ونقضت وحداته الثلاث، وخلصته من أثر الكلاسيكيين الفرنسيين أمثال كورناي Corneille وراسين Racine وڤولتير Voltaire وأخذت تتقرب من روسو وديدرو ومن الأدب الشعبي.

وتأثر فردريك شيللر Friedrich Shiller 1759-1805 بحركة العاصفة والشدة وظهر ذلك في مسرحيته **اللصوص** التي يتجلى فيها عداء البطل للمجتمع الظالم. وتبعه فردريك ڤون شليغل Friedrich Von Schlegel 1772-1829 بثورة عارمة على الكلاسيكية واتجهت أحلامه إلى القرون الوسطى التي رآها ساذجة بعيدة عن التصنع فياضة بالشعور الصادق.

أما فردريك ڤون هاردنبرغ Friedrich Von Hardinberg 1772-1801 الذي يعرف باسم نوڤاليس فكان أحسن شعراء الرومنطيقية الألمانية. وقد بالغ في استعمال الألفاظ الصوفية في شعره وفي تعشقه لفكرة الموت التي كان دَوِيُّها عميقاً في ديوانه **أناشيد الليل**، الذي ظهر سنة 1800 وكان مليئاً بالاشارات إلى حياته البائسة.

أما وقد نبهنا إلى أصداء دعوات شاتوبريان ومدام دي ستال وقبلهما روسو في الأدبين الانكليزي والألماني، فلا بدَّ من العودة إلى الرومنطيقية الفرنسية التي انتظرت حتى سنة 1820 لتعلن أنها بعثت حقاً مع الفرد دي ڤيني، ولامارتين، وڤيكتور هيغو، والفرد دي موسيه.

لقد نشر الفرد دي ڤيني Alfred de Vigny 1797-1863 سنة 1826 **القصائد القديمة والحديثة** *Poèmes antiques modernes* وهي ذات شكل أخرق مثقل باللون المحلي، ولكننا نشعر من خلالها ببزوغ فجر اتجاه تاريخي غريب وتذوق للمشكلة الفلسفية ونزعة تشاؤمية شخصية تؤكد مجد مؤلف **المقادير** *Les Destinées* الذي نُشِرَ سنة 1864.

إن ظهور **تأملات** الفونس دي لامارتين *Les Méditations poétiques* سنة 1820 سجّل بدء الشعر الرومنطيقي في فرنسا. «ولم يكن النقاد المعاصرون فقط هم الذين قضوا بذلك، ولكن قرناً من التقهقر لم يجعلنا نبدّل هذا الرأي». فماذا حمل إذن من جديد هذا الكتيب ذو القصائد القصيرة الأربعة والعشرين الذي نشره ريفي مجهول في باريس ومستقل عن كل مدرسة أدبية؟ إن الكتيب يلبي بدقة ما ينتظره الجمهور، إذ فرض هذا الشكل من الشعر نفسه بسرعة بحيث لا يمكن الحكم على مصائر شعر المستقبل دون أن نتخيل مطابقته لـ **تأملات** لامارتين.

لقد جاء الفونس دي لامارتين 1790-1869 بشعر ذي شكل بسيط ليس فيه من الصناعة ما يثير، بل يبدو كل شيء معبراً بطريقة مباشرة عن قلب كئيب ونفس سامية. إنه شعر يتشح بدينية غامضة وعاطفة شفافة تبرز فيه الطبيعة بأبسط خطوطها وملامحها.

إن الشعر الغنائي اللامارتيني لم يقدم شيئاً ثورياً، فـ«البحيرة» «Le Lac» و«الوادي» «Le Vallon» و«العزلة» «L'Isolement» أشهر صفحات الديوان لا تجدد في اللغة ولا في الانشاء ولا في طبيعة العواطف أو النظم ولا يستطاع القول إن فناً جديداً قد خُلِق وإن فناناً عبقرياً جاء وكشفه، ولكن القصائد تجمع هذه العناصر تحت قوانين الانسجام في التعبير والموسيقية المغنّاة التي لم يستطع أحد أن يبلغها، بالرغم من أن بدايات الشعر الرومنطيقي هي تعميق الميول التي كانت منتشرة قبلاً، وإتقان فن تقليدي بواسطة العبقرية الشعرية الأولى التي شوهدت في فرنسا منذ رونسار 1524-1585.

وجاء ڤيكتور هيغو Victor Hugo 1802-1885 ونشر ديوانه **الشرقيات** *Les Orientales* 1828 وقد ألفه تحت تأثير الفضول الواسع الذي أيقظه الشرق حينذاك والعطف على اليونان التي كانت في نضال لأجل استقلالها. ثم نشر بين 1830 و1840

أربعة دواوين ذات مادة وفيرة متشابهة جداً هي أوراق الخريف *Les feuilles d'automne 1831* أناشيد الغسق 1835 *Les Chant du crépuscule* , 1837 الأصوات الداخلية *les Voix intérieures,* *Les rayons et* الأشعة والظلال *les ombres 1849.* ولكن التجديد في هذه الدواوين يكمن في الدور الذي تلعبه التأثيرات الأكثر ذاتية وأولها الحب الذي يحترم المرأة، تلك التي عزم أن يتزوجها منذ كان في السابعة عشرة والتي انتظرها طويلاً واستحقها بالارادة والعمل والنجاح. تلك التي ولدت له أربعة أولاد أعزاء، وإلى جانبها حبه العنيف لجولييت دروه Juliette Drouet عشيقته منذ 1833 التي أمسك جمالها بحواسه وعرف ذكاؤها أن يجد الوسائل الدائمة التجدد لتظل مرتبطة بالرجل الكبير الذي كانت فخورة به. ثم تأتي الطبيعة، الينبوع الأكثر بقاءً وتنوعاً حيث يستطيع القلب والروح الارتواء والنفاذ من وراء المظاهر الى السر الذي لا يسبر غوره.

ومما يكشف عن أصالة هيغو «عاطفة العائلة» التي لم تكن مادة للشعر الغنائي في فرنسا ولا في خارجها. وقد لزمها لتدخل في الغنائية أن تنتظر أكثر الشعراء موهبة وأن يكون في الوقت نفسه أكثر الناس بورجوازية. وأظهر هيغو بذلك أنه ليس هناك من شيء لا يمكن أن يصبح شعرياً، بشرط أن يلتقي مخيلة وموهبة للتعبير جديرتين برفعه إلى مستوى الفن. وقد أثبت بذلك اتساع صعيد الشعر الرومنطيقي وبرر مطلب الحرية في الفن الذي كان المتمسكون بالكلاسيكية يخافونه. ومنذ هذا الوقت لم يبق من حق لكل ما هو إنساني أن يُطرد من البرناس.

ولما كان ڤيني ولامارتين وهيغو هم الأولون في الرومنطيقية الشعرية فإن الفرد دي موسيه Alfred de 1857-1810 Musset قد جاء بعدهم ووصل إلى الحياة الأدبية حين هدأت المعارك بين الممسكين بزمام الأدب الجديد نحو سنة 1828 وبدأ عمله حين ثبتت الرومنطيقية بوجه الكلاسيكية المغلوبة. ففي العام1830 نشر كتابه حكايات من اسبانيا وايطاليا *Contes d'Espagne et d'Italie* وأجبر الاتجاه الرومنطيقي الجديد على الاغراق في اللون المحلي والافراط في الانفعال وتفكيك البيت ذي الاثني عشر مقطعاً أي الـ Alexandrin. وأعقب ديوانه الأول بمسرحية رولا *Rolla*، 1833، وهي حكاية شعرية قصيرة كتبت بانفعال واسترخاء معاً، يبزغ فيها موسيه من وراء مغامرة الشاب الفاسق حيث يقتل الفسق الروح ويدمرها.

وقد عرف موسيه أكثر من ڤيني ولامارتين وهيغو ما هي المسرحية الأخلاقية «إن لامارتين وهو اكتئابي بشكل غامض يحلم دون حمّى أو اضطراب، وهيغو يحتفظ في أعماقه بحالة نفسية رابطة الجأش، ولا تقلقه الحياة، ولكن مشكلة الموت وحدها ستزعجه بشكل عميق، وڤيني الذي تسيطر عليه مبادىء راسخة استطاع أن يتألم في قلبه وفي ذكائه وليس في أخلاقه» (ڤان تيغم، الرومنطيقية... ص 47)؛ أما موسيه فلم ينقطع عن التألم، وعن النضال ضد نفسه، وعن العذاب من صراع الشر والخير، صراع المثالية والفسق.

وشهد موسيه انهيار طهارته وذبول شبابه وأدرك أن الحياة السهلة، والغراميات المتعددة، والقمار، والكحول، وكل ما كان يعتقد أنه يستطيع ممارسته دون خطر كبير قد أبلى طبعه، وقلبه الضعيف، ونفسه التي لا نابض لها قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين. وقد أرّخت مؤلفاته لهذا الافلاس حتى التقى جورج صاند سنة 1833، وتحابا. وظن موسيه أن الحب العظيم سيجدد قلبه البالي ويقوم في أعماقه نفساً مسترخية كئيبة. ولكنه خرج من هذا الحب محطماً من امرأة أكثر قوة منه. وكان ديوان الليالي *Les Nuits* 1835 ثمرة هذه المغامرة.

وموسيه كشاعر أصيل لم يكن عنده سوى شيء واحد يقوله هو أناه. وهي أنا رجل معذب، ولكنها المادة الشعرية الأكثر وجدانية وغنائية واستساغة.

أخيراً لم يكن الغنائيون الأربعة الكبار الذين أتينا على ذكرهم هم الشعراء الرومنطيقيون الوحيدون في ذلك العصر 1840-1820 فهناك كثير غيرهم أقل شهرة منهم ولكنهم لا يستحقون الاغفال ومنهم سانت بوف Sainte Beuve 1804-1869 في دواوين الحياة 1830 وخواطر آب 1837، ثم جيراردي نرڤال Gérard de Nerval 1808-1855، وتيوفيل غوتييه Théophile Gautier 1811-1872 في أشعار 1830، وألبتروس 1833، ومهزلة الموت 1833.

وتفرع من الجذع الرومنطيقي فرعان نحو سنة 1850، الأول وقد سجل فيه تيوفيل غوتييه الانتقال من الرومنطيقية إلى البرناسية والثاني وقد سجل فيه شارل بودلير الانتقال من الرومنطيقية إلى الرمزية.

وكان من خصائص الذاتية الرومنطيقية عدم الرضا بالحياة والقلق أمام الكون وما يعجّ به من أحداث والحزن الغالب على النفوس في كل حال ووهن سلطان العقل لتنطلق الحساسية المرهفة دون عناء.

ويعتصم الرومنطيقي من الواقع بالانطواء على نفسه ونشدان مثال رؤيوي بعيد، فتتسع الهوّة بينه وبين الواقع وما ينشد من مثال، ويطغى عليه الشعور الفردي، فيرق نفساً للأشياء العابرة المتغيرة على حد تعبير الفرد دي ڤيني القائل

«أحبُّ من الأشياء ما لا أراه مرتين». لذا يضيق الرومنطيقي ذرعاً بالأشياء الثابتة لأنه يتخيل أنها لا تبالي به ولا تبادله حزناً بحزن.

وإذ كان الخيال جذوة وينبوعاً يفجر ويرفد الرومنطيقي بتشكلات ترتسم ثم تمحّي. فلقد اهتم قدماء اليونان بكلمة الخيال. ولكن اهتمامهم بهذه الملكة كان مقيداً بعقيدتهم بأن الشعراء متبوعون. ويتضح ذلك عند سقراط القائل: إن الخيال نوع من الجنون العلوي. ويستمر هذا الاعتقاد سائداً عند أفلاطون الذي كان يؤمن بأن الالهام ضرب من الجنون تولده ربّات الشعر. وعلى الرغم من أن أرسطو قد أشار إلى ملكة الخيال في أكثر من مناسبة في كتابه فن الشعر وأنه أرجع إليها القدرة على الجمع بين الصور وفي ردّ العمل الفني الوحدة فإن مجمل القول إن الاغريق كانوا أقرب إلى المبدأ الذي يتخذ من الحياة مواقفها التي تُقنِعُ العقل، ويتناول جوهريات الحياة وكلياتها الثابتة في كل بيئة وفي كل زمان حتى تكون في متناول ادراك كل العقول. وعلى الرغم مما كان لدى اليونان من ثروة وخصب في الأساطير التي كانت زاداً لا ينضب لكل مسرحياتهم وملاحمهم فقد ظلوا أكثر اهتماماً باكتشاف الكليات التي تحدّ بطبيعتها من انطلاق الخيال والتي تصور عالماً خلقياً ثابتاً على مر العصور.

وقد تبعت المدرسة الكلاسيكية هذا الاتجاه ونادت بالحقيقة وحدها وجعلتها مدار الأدب والفن وتضاءلت قيمة الخيال؛ وظنه النقاد نوعاً من الجنون، ووصفوه بأنه ملكة فوضوية لا تخضع لسلطان العقل وقد تذهب بنا إلى حال من الهذيان والخلط.

وكانت ثورة الرومنطيقية العاتية على الكلاسيكية من حيث ضيقها بعالم الحقيقة، واطلاق العنان لسلطان الخيال والأحلام يعوض بها الرومنطيقي ما فقده في عالم الناس من حوله. وضاق الرومنطيقي ذرعاً باللغة حين اكتشف أن المرء لا يمكنه أن يفكّر بدون كلمات وجمل، فتطلع إلى مكانة المخلوقات العليا التي تفكر دون قيد، فاصطدم إذ ذاك بالحاجز الحصين الذي يميز الفكر الانساني عن فكر المخلوقات العليا، وهو الضرورة اللغوية التي لا تستطيع أن تنطلق بدونها قوة الانسان الفكرية. فما اللغة إلّا وسيلة مصنوعة بها يمكن الوصول إلى شيء شبيه بالفكر الحقيقي المحض الذي ربما نصل إليه يوماً ما.

ويدفع ظمأ الرومنطيقي الدائم للعالم المجهول إلى تفضيله ذلك العالم على عالم الحقيقة الناقص ولذا تتراءى صورة هذا العالم مجللة بضباب اللانهاية، اللانهاية العلمية التي نشدها غوته، أو اللانهاية في المتعة كما نشدها اللورد بيرون، أو اللانهاية في الحزن والموت كما نشدها الفرد دي موسيه في رواقيته.

وبما أن هذه الملذات المنشودة تتجاوز كثيراً حاجة الانسان الطبيعية، لم يكن خيال الرومنطيقي ليقر على قرار، فهو متجاوز حاضره إلى مستقبل زمني آمل أو بائس، أو إلى ماضٍ تاريخي ينشد فيه ضالته؛ وقد يتمثل هذا الخيال في الاغتراب المكاني أو الاغتراب الزمني حيث يشعر الرومنطيقي بحاجته الى الفرار من بيئته، فيختار لنفسه بيئة يحيا فيها بروحه ويحلق في أجوائها بخياله.

وقد كان الشرق يصور هذا الحلم إذ كان ينشد فيه الرومنطيقيون المواد والصور وقد كان فلوبير يذوب شوقاً إليه فيقول: «ربما لا أرى أبداً الصين، ولا أنام أبداً على ظهر الجمال في خطوها المنتظم، ولا أرى أبداً في الغابة عيون النمر».

إذن لقد كان خيال الرومنطيقي طموحاً جموحاً، يتطلب مثالاً له أينما وجده في غير زمانه ومكانه ولكنه لا يستوحيه أولاً وآخراً إلّا من ذات نفسه، إذ فيها وحدها الشرارات الأولى التي تهديه الطريق وترسمه له. ولا يتاح له فهم ما تجيش به عواطفه وآماله إلّا بالصور والأخيلة التي يضيفها على الحقائق لا ليتنكر لها بل لعله يهتدي من خلالها إلى سعادته، إذ ان الأحاسيس لا تُفصح عن نفسها إلّا في الصور ولا تستسيغ إلّا الصور، وكل كنوز المعرفة والسعادة مقصورة على الصور، وما كان العصر الذهبي الانساني إلّا عصراً تحدثت فيه الانسانية بلغة الفطرة وهي لغة الشعر الذي سبق النثر.

ويرى الرومنطيقي أن الروح تتكلم في الحلم بلغة مغايرة كل المغايرة للغتنا العادية. فلغة الأحلام شبيهة باللغة الهيروغليفية ولذلك فهي أقوى تعبيراً وأفسح مجالاً من لغة اليقظة، وأكثر تلاؤماً مع طبيعة الروح، ولغة الأحلام لغة طبيعية تنبعث من ذات أنفسنا وبينها وبين العالم الخارجي صلة أوثق من ذلك العالم وصلاته بلغة الكلام، لأن لغة الأحلام لا تستخدم اللغة التجريدية في العبارات التي اصطلح عليها الناس بل تستخدم الصور والأشكال. والأحلام لا تتغير في خصائصها العامّة من شخص لآخر وفي هذا ما يربط لغة الأحلام بالطبيعة ذاتها. فالطبيعة وحي من الله للانسان، ولكن كلمات هذا الوحي تتمثل مخلوقات حية، وقوى متحركة، وهذه اللغة المتجلية في الطبيعة صوراً وأشكالاً هي

لغة الأحلام ذاتها. فلا زالت الروح وهي القبس الإلهي في الانسان وحبيسة جسمه توحي له في الأحلام ببقايا قواها الفطرية. ثم فقد الانسان صفاء فطرته الأولى في إدراكه ولم يعد له منه إلا بقايا مضطربة في أحلامه. ويرجع السبب في ذلك الى هبوطه من إدراكه الروحي إلى إدراكه المادي.

وتحولت اللغات الانسانية، «فبعد أن كانت في الأصل منحدرة من لغة واحدة هي لغة الأشكال والصور فسدت بالتجريدات ففقدت كل فضائلها وتحوّل الشعر إلى نثر بارد لا حرارة فيه وصار نشيد الطبيعة معاني فلسفية صماء» (Ménard, L., *Rêveries d'un Païen mystique*, p. 65).

فالحلم يعود ليلتقي الكلام البدئي متحدياً أنظمة اللغة وقوانينها، لأنه ليس للحلم صرف أو نحو، كما أنه لا يعرف الفعل ولا يخضع لصيرورة تنال منه. فكما أن المسرح يستكين مختبئاً وراء الستار هكذا تختبىء اللغة في الرؤيا والأحلام، حتى إذا ما تحولت وتجسدت صارت إحباطاً للرؤيا وخيبة، وتحوّل الابداع الخائب الى محاكاة. فالرؤيا وحدها خلق يومض ويغيب أما الابداع فهو محاكاة واستحضار واستبطان. وتنقل اللغة الفكر لأنه يستحيل عليها الابقاء على الاحتمال فتحوله الى فعل يتعانق فيه زمن الولادة والفجيعة، فجيعة السقوط في الزمن تليها فجيعة التشكّل.

إذن هناك قوتان متضادتان تتيحان للانسان الرجوع إلى الفطرة واسترواح الأبدية في عالم أرحب من هذا العالم تتمثل الأولى في الحب الذي يجتذب الروح إلى الأعلى ثم النوم الذي يشكل صورة للحظة تتذوق فيها الروح السعادة بقطع علاقاتها الظاهرة بهذا العالم. ويتذوق الجسم كذلك لذة الراحة بالرجوع إلى أحضان أمه الأرض حين يستغرق الجسم في النوم وتبدو الروح أقرب إلى عالم سام نشأت فيه كما نشأ الجسم من عناصر الأرض.

ولكن الرومنطيقي لا يدعو الى الاستسلام للأحلام ولا إلى اتخاذها وسيلة للأعمال والأخلاق، ولكنه يعدّها دليلاً قاطعاً على ما في طبيعته من عنصر إلهي وعلى أن فينا جزءاً يرجع إلى اللانهاية. فالأحلام تنتزعنا من حياة العزلة حيث نعيش أفراداً متفرقين وتصلنا بالأعماق النفسية فتربطنا بروابط خفية مع مصيرنا الأبدي.

وفي النوم يتعطل مؤقتاً عمل الحواس، وتتلاشى حدود الذات فتتوثق الصلات بين اللاشعور والوجود الأعظم الذي هو أصل كل حياة، وتتاح للمرء تجربة نفسية يدرك فيها حقيقة العالم إدراكاً غامضاً لكنه عميق، ونشاط الروح في الحلم نشاط عجيب إذ تنقطع صلة الانسان بالعالم الخارجي ليظل على صلة بنفسه وباللاشعور، ويمحّي الشعور بالزمن والمسافات لأن الروح وهي الفيض الإلهي لا تعرف زمناً ولا مسافة متى تركت لذات الجسد وتخلّت عن حال اليقظة لأنها تتصل حينذاك بالكون وتكون معه وحدة لا تتجزأ.

ومعنى هذه الحالة أن يكون الانسان خارجاً عن طوره وعن نفسه. فهي حالة أشبه ما تكون بحالة الجنون في العشق أو حالة النشوة في السكر، يتحول فيها قلق المبدع واضطرابه الى لذة سكونية خلو من الحاجة، ولكن ما إن تعبر هذه اللحظة الوامضة حتى يزيد الألم الناشيء في النفس لأن المتحقق جزئي يطمح إلى كماله.

هذا وقد كان الكلاسيكي يألف المدن ويحب المجتمعات المدنية. وهذا فارق جوهري بينه وبين الرومنطقي المنطوي على ذات نفسه، والمولع بالارتحال عن المدن إلى الطبيعة، حيث تروق له الوحدة بين أحضانها وفي هذا يقول شاتوبريان «في زمن الجليد تصير المواصلات بين سكان الريف أقل يسراً، فينقطع ما بين سكانه، ويشعر المرء أنه أحسن حالاً وهو بمعزل عن الناس».

لذا كثر في الأدب الرومنطيقي التحدث عن الحياة الفطرية، وساكني الأدغال، وعن الشعوب البدائية التي تنعم بالسعادة في حياتها البسيطة الساذجة.

وحب الطبيعة هو الذي جعل الرومنطيقيين يشيدون بالريف وأهله، ويختارون أبطالهم من بين الفلاحين الذين كانوا في الأدب الكلاسيكي محتقرين لا يُتحدَّث إليهم ولا عنهم. ولكن ليست فصول الطبيعة ومناظرها سواء عند الرومنطيقيين، فهم يفضلون بعضها على بعض. فمن بين الفصول يفضلون الخريف لأنه فصل الضباب الذي يوحي بالذبول والتحلل والفناء ويتجاوب مع مشاعر الرومنطيقيين ونفوسهم الآسية.

ويغني الرومنطيقيون الليل لأنه معبر إلى اللانهاية، وهذه ناحية صوفية في أدبهم، لأن الليل يجسد قمة الهدوء الذي يشبه العدم. والليل عند الرومنطيقيين يوحي بالانطلاق والتحرر؛ لأن النهار تتجلى فيه الموجودات محددة المعالم، والليل يمحو هذه الحدود فيرتفع ستار الأسرار عن النفس بالاشراق الروحي والأحلام.

ويفضل الرومنطيقيون مناظر العواصف وأمواج البحار والمقابر والأديرة الصامتة والقصور العتيقة المهجورة ويبكون على الأطلال والآثار لاثارتها ذكرى من عبروا.

ولا يختلي الرومنطيقيون في الطبيعة ليفكروا ويستخلصوا العبر ولكن ليحلموا ويستسلموا لمشاعرهم. وقد تعتريهم أمامها

نشوة مشوبة بشعور ديني عميق، فهي الشعر الإلهي، وهي صنع الله الدال عليه، وقد يتحول حبهم الى عبادة فيزعمون رؤية الله في الأشجار والرياح والصخور والأزهار والنسمات والأمواج ظناً منهم أن الطبيعة هي الصورة المحسوسة للألوهية.

على أن من الرومنطيقيين من كان يضيق ذرعاً بالطبيعة في أنها لا تأبه له ولا تتأثر بشعوره فتظل هي هي مهما أصابه من حزن أو موت، ومن أقوى صيحات الرومنطقيين المعبرة عن هذا الضيق ما جاء على لسان اللورد بيرون «مهما ينطلق من صيحات الأسى فوق نعشك الصامت، فلن تذرف عليك الأرض ولا السماء دمعة واحدة، ولن تسْوَد صفحة سحابة، ولن تسقط ورقة، ولن يرسل النسيم زفرة أسىً واحدة، ولكن يستأثر الدود الزاحف منك بغنيمته، ويهيء صلصالك لإخصاب الأرض».

أخيراً إذا اختلف الرومنطيقيون في موقفهم من الطبيعة حباً وعبادة بغضاً واستخفافاً، فإنهم اتفقوا جميعاً على تقديس عاطفة الحب الذي هو وسيلة تطهير النفوس وصفائها. فبالحب تنجذب الأكوان إلى الله وتتماسك ذرات الحجر، لأنه إذا خلا الكون من الحب انطفأت الشمس.

مصادر ومراجع

- بلاطة، عيسى، الرومنطيقية ومعالمها في الشعر العربي الحديث، دار الثقافة، الطبعة الأولى، بيروت، 1960.
- الدسوقي، عمر، المسرحية، نشأتها وتاريخها وأصولها، طبعة خامسة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1968.
- شيبوب، صديق، آلام فرتر لغوته، دار المعارف، سلسلة إقرأ، اكتوبر 1945.
- ڤان تيغم، الرومنطيقية، ترجمة بهيج شعبان، دار بيروت، 1956.
- لانسون، جوستاف، تاريخ الأدب الفرنسي، الجزء الثاني، ترجمة محمود قاسم، مراجعة سهير القلماوي، وزارة التعليم العالي، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، 1962.
- Babitt, I., *Rousseau and Romanticism*, New York, 1955.
- Chateaubriand, F.R., *Mémoires d'outre-tombe*, Ed. Garnier, Vol I., Paris, 1965.
- Cheney, S., *A New World History of Art, New York, 1956.*
- Cohen, J.M., *A History of Western Literature*, Pelican, 1956.
- Craven, T., *Famous Artists and Their Models*, New York, 1949.
- Diderot, D., *Traité du beau: Essai sur la peinture, œuvres* Ed. de la Pleïade, Paris, 1946.
- Grierson, H. J. C., *The Bacground of English Literature*, London, 1934..
- Grovés, «Romanticism». *Dictionary of Music and Musicians*, Edited by H. C. Colles, Vol. IV, London, 1940.
- Lord Byron, *Poetical Works*, London, 1905.
- Martin, P.,*L'Orient dans la littétature française*, Paris, 1906.
- Ménard, L. *Rêveries d'un Païen mystique*, Paris, 1895.
- Van Tieghem, P., *Le Romantisme dans la littérature européenne*, Paris, 1948.

أمينة غصن

الريبية

Scepticism
Scepticisme
Skepticismus

1.I) ليست الريبية مذهباً متفصل العناصر بقدر ما هي مسألية (مشكلية) نقدية مفتوحة. فالريبي لا يدعي إنشاء حقائق جديدة أحق من غيرها بالاعتناق ولا يزعم اكتشاف قناعات اجدر من سواها بالاتباع وانما يدعو الى مراجعة طريقتنا في بناء الحقيقة والى إعادة النظر فيما اعتقدنا أننا أنهينا النظر فيه لأنه اضحى - بحكم التعود والالفة - من البداهة ما يرفعه فوق كل تساؤل ويحصنه ضد مداخل الشك. ولذا فالأقرب الى الحق أن نعتبر الريبية موقفاً منهجياً نقدياً يطرح من الاسئلة اعمقها ويزعزع من القناعات اوثقها ويفتح من الآفاق ما يجعل الفكر يرتد الى ذاته بعد طول غفلة عنها فكأنما هي تعبير عن عملية تمرد يتخلص بها الفكر من خارجية تسحقه الى حد نسيان الذات والتقوقع داخل موضوعية هائلة تظافرت على نحتها اللغة والمنطق والاشياء.

فالريبي يرفض ان تكون للكلمات معان تستقيم بذاتها ولقوانين العقل قوة ذاتية تكره على التسليم بها كما يرفض ان يكون للاشياء وجود مستقل عن شعورنا وكأنما هو برفضه المتعدد الابعاد ذاك ينتقم ولو على نحو وجداني - للذاتية من الموضوعية أو كأنما الموقف الريبي في وعيه بذاته - هو موقف الانتصار للداخلية والمحايثة في مواجهة الخارجية والتعالي او قل إنه موقف التحدي لكل اشكال الوثوقية بما هي في عرفه نسيج من الاخطاء العنيدة لا بد من تمزيقه.

ذلك على الاقل ما قصد إليه كانط Kant حين اعتبر تاريخ الفلسفة تاريخاً بلا صيرورة حيث إنه لم يكن سوى تأرجح بين هذين الخصمين العنيدين: الوثوقية والريبية كموقفين متناقضين لا يستوي أحدهما حتى يزعزعه الآخر. *(Kant, Critique de la raison pure,* P. 5., 6, 512, 514 etc... *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf P.* 13 etc...).

وظاهرة الصراع هذه لا تفسر عند صاحب نقد العقل

المحض بعنصر خارج عن العقل كتعقد الظواهر امامنا او ضعف الحواس عندنا او فعل الهوى فينا وإنما بتمشي العقل الانساني نفسه في مقاربته لموضوعاته مقاربة مباشرة تنتج معارف سرعان ما تطفو مضيقاتها وتظهر مفارقاتها فيكون الوعي بالتناقض فالتردد والارتياب واليأس من المعرفة ذاتها. ولذا كان كانط يقول إن الوثوقية تولد الريبية كرد فعل عنيف يحطم المعرفة كما يترتب عن الاستبداد السياسي تمرد يستنزف الحياة الاجتماعية.

وليس المقصود بالوثوقية مذهباً فكرياً بعينه وإنما هي نمط إنتاج نظري تسحق فيه الذات العارفة أمام موضوعاتها بحيث يكون الفكر مدركاً لمنتجاته دون أن يعي أنها انتاجاته ودون أن يفهم عملية الانتاج ذاتها وهذا اللاشعور بذاته الفاعلة يجعله «يُشَيّىء» الافكار يسقطها على حيز مغاير له فتغدو وكأنها لم تصدر عنه وإنما كانت منذ الازل مستقلة بوجودها.

ذلك هو المنحدر الطبيعي الذي ينساق فيه العقل تلقائياً وذلك هو ـ على حد عبارة كانط «قدره العادي» فكأنما الطبيعة البشرية مجبولة على الخطأ وكأنما أول اخطائها عدم انتباهها الى ذاتها وهو ما يفسر غياب المسألية النقدية في الأنساق الفلسفية الوثوقية أي طرح السؤال المتعلق بإمكانية المعرفة من جهة المشروعية المنطقية بدل الاكتفاء بها كواقعة معطاة. فالوثوقية إذن تعني ادعاء الفكر معرفة الاشياء دون معرفة مسبقة بذاته وبما لها من امكانيات وما تتمتع به من قوى في حين أن الريبية دعوة ملحة الى العودة الى ملكوت الذات والانعتاق من سيطرة الموضوع. ولأمر كهذا كان هيغل Hegel يرى في الريبية تجربة الحرية الفكرية نعيشها ولو على نحو سلبي. (Hegel, *La Phénomenologie de l''esprit, T. I, P. 171)*

فالشعور الوثوقي شعور بالموضوع اكثر مما هو شعور بالذات فكأنما الوثوقية انطولوجيانية Ontologisme تكتسب فيها الاشياء من الاهمية بقدر ما تفقد فيها الذات من قيمتها ذلك أن الوثوقي يصادر على أن الحقيقة قائمة في الواقع سواء كان هذا الواقع واقعاً يحسه أو واقعاً يصعّده عالماً من المثل. وبذلك يكون الوجود الخارجي معيار عملية التعقل ومحدد إحداثيات عملية التوجه الفكري. ولذا كان العقل الوثوقي عقلاً واثقاً من امتلاك كنه الاشياء وهو ما يولد فينا شعوراً «بالاطمئنان» أو «الرضا» (Kant, *Critique de la raison pure,* p. 35) أو «الغبطة» (*Réponse à Eberhard* P. 78). (Critique de la raison pure, P. 493). وهذا الشعور السعيد يجعل الفكر يعمل دون أن «يداخله الشك في مبادئه الاولى الموضوعية» (*Critique de la raison pure,* P. 521) ويأخذ الوجود على أنه قُدَّ «من اشياء حقيقية تقوم مستقلة عنا وفقاً لضرب من الثنائية المتعالية التي بدل ان تضيف الى الذات تلك الظواهر الخارجية بصفتها تصورات ـ تنقلها خارجنا تماماً كما يقدمها لنا الحدس الحسي بصفتها موضوعات، فاصلة إياها كلياً عن الذات المفكرة». (*Critique de la raison pure,* P.314).

واذا كان الشعور الوثوقي تائهاً في دنيا الاشياء بما هي عالم الغيرية المطلقة فإن الشعور الريبي ينفي ببساطة تلك الخارجية الصلبة فإذا عالم الوثوقيين بما هو امتلاء انطولوجي ومعيار معرفي يفقد جديته تلك وتنحل معطياته الى مجرد وهم (*Critique de la raison pure,* P. 336). فكأن الريبي يفضل أن تتميع الاشياء بدل أن يضيع فيها فلا جوهراً عنده ولا كنهاً ولا وجوداً قائماً بذاته وإنما هي تصورات ننشئها أي لا وجود للوجود الا بالاضافة الى شعورنا. تلك هي الدلالة المنطقية لعبارة بروتاغوراس Protagoras كما أوردها افلاطون في إحدى محاوراته Théetète ـ ب 151 والقائلة بأن «الانسان مقياس كل الأشياء مقياس وجود ما وجد منها ومقياس لا وجود مالا يوجد». فالوجود في نهاية التحليل ـ مجرد مظهر لا يستمد قيمته الانطولوجية والمعرفية إلا من الذات العارفة.

ولأمر كهذا يعتبر مؤرخو الفلسفة أن الجذور التاريخية والمنطقية للحركة الريبية تعود بشكل أساسي الى السوفسطائية (Sextus Empiricus, *Contre les logiciens et les sceptiques Grecs,* الكتاب الاول. الفقرات (60 -64 ,65 -87) بما هي ذاتانية نسبوية Subjectiviste relativiste بما هي اول ردّ فعل ضد وثوقية الفلسفة الطبيعية التي هيمنت على الفكر الاغريقي حتى بروز الظاهرة السقراطية دعوة للانسان الى أن يعرف نفسه بنفسه.

فمع بروتاغوراس Protagoras نشهد فعلاً نشوء ما نسميه اليوم مسألية الذات العارفة ولعل ذلك ما جعل هيغل يرى أن «الجانب الايجابي لهذه الريبية يتمثل على وجه الدقة في كونها تعتبر فلسفة لا تتجاوز الشعور. . . ».
(Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie,* suivi de *L'Essence de la critique philosophique,* P. 28).

وبهذا الارجاع الى الشعور يتجلى فساد مختلف التحديدات التي تدعي القيام بذاتها ولذاتها ويتأكد للشعور نفسه بطلان الآخرية ووهن حقيقتها (Sextus Empiricus, «Contre les moralistes» *in Œuvres choisies,* P. 171). تأكيداً يتحول

بمفعوله اليقين من يقين في الموضوع الى يقين في الذات حتى لكأن الموقف الريبي تعبير وجودي معاش عن سعادة تغمر الفكر وهو يتأمل ذاته (Hegel, *La Phénoménologie de L'esprit,* T.I. P. 174). ويفرضها حقيقة أصلية بنفي الآخرية وجعلها تتميع وتفقد صلابتها لتحل في تيار الشعور المنتصر على الوجود وقد غدا وجوداً بالنسبة للأنا ولا قيمة له إلاّ منه.

2.I) إن هذا الموقف الجذري يصبح ذا اهمية معيارية عندما يتعلق الأمر بتحديد الخصوصيات المعرفية للريبية وتعيين نشوئها التاريخي. فالريبية بما هي موقف متجذر لا تعني ميوعة الفكر وعدم استقراره على حال سواء لانعدام وضوح الرؤية أو لانعدام القدرة على اتخاذ المواقف. ولذا فعندما يرد المؤرخون نشوء الريبية الى هوميروس Homère لأنه كان متردداً في مواقفه يصدر الحكم ونقيضه على الشيء الواحد دون أن يستقر على رأي V. Brochard, *Les sceptiques Grecs,* (الجزء الأول) أو الى «الحكماء السبعة» (J. Voliquin, *Les pen-Seuurs Grec avant Socrate de thalès De Milet à Prodicos,* P. 23-43) لأنهم أرادوا لأنفسهم الترفع عن صروف الحياة ودعوا الى ضرب من التمهل في إبداء الرأي والتريث في اتخاذ القرار، فذلك كله يدل على أن هؤلاء المؤرخين لم يدركوا الريبية وفقاً لخصوصياتها المميزة وتبعاً لحقيقة مقاصدها ذلك أن الفكر المرتاب ليس الفكر الشّاك في قيمة الموضوعيات والتحديدات وإنما هو الفكر الواثق من عدميتها. إن الريبية يأس وليست تردداً في قيمتها.

(Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit,* P. 69. *La Relationdu scepticisme avec la philosophie* Suivi de *L'Essence de la critique philosophique,* P. 32.....).

ولذا فإن الشك وحده لا يكفي لتحديد الريبية. فالشك يمكن ان يكون خاطرة معزولة تنتابنا عفوياً او عملية نأتيها إرادياً إثر خطأ ما نقع فيه ولذا فعندما يقول ديوجان ليارس Diogène Laërce إن الريبية قديمة قدم الفكر الانساني فإنما يصدر حكمه ذلك عن خلط بينها وبين الشك. فلو كان ذلك صحيحاً لكانت كل الفلسفات ريبية إلا إنه لا تخلو فلسفة ما من ضرب من ضروب الشك.

بل من الشك ما هو مجرد إجراء منهجي وظيفته إقامة الدليل على وجوب الوثوق بالتصورات العقلية اكثر من الوثوق بالتصورات الحسية وهو إجراء يفترض قيام اليقين في كلا الحالتين فموضوع آخر التأمل السادس لديكارت هو البحث عن الأدلة التي تسمح باستنتاج وجود الاشياء المادية الذي جعله التأمل الأول موضع شك وما ذلك لأن هذا الوجود في حاجة الى أن يقوم عليه الدليل أو لأن تلك الأدلة صالحة للبرهنة على ما تبرهن عليه إذ إن كون العالم موجوداً وإن للبشر أجساماً وما شاكل ذلك من الأشياء لم تكن قط موضع شك من قبل انسان ذي حس سليم وانما الغاية من هذه البرهنة تبيان ان تلك الأدلة ليست على بداهة الادلة التي تقودنا الى معرفة الرب والروح... أي أن وظيفة الشك الديكارتي لا تتمثل في نفي حقائق او حتى التردد في قيمتها وإنما ترتيبها من الاكثر بداهة الى اقلها بداهة حتى يحصل الاقتناع مثلاً بأن الروح أيسر معرفة من الجسم ملخص التأملات ص 265. (R. Descartes, «les méditations métaphysiques» *in Descartes Œuvres et lettres).*

ومن الشك أيضاً ما هو عملية تكتيكية تستهدف استيعاب الحقائق الخارجية بشكل يجعلها تبدو وكأنها حقائق ذاتية نابعة من الانا المفكر نفسه وهو ما عناه هيغل في مقدمة **فينومينولوجيا الفكر** حين الح على ضرب من التمييز بين الشك كتصنع والشك كتجربة فعلية معاشة؛ فالشك المتصنع محاولة لهز أركان حقيقة مسبقة ما بشكل سطحي، إذ إن الشك سرعان ما ينتفي والحقيقة المظنون فيها سرعان ما يعود إليها يقينها بحيث تظل تلك الحقيقة في نهاية العملية على ما كانت عليه من رسوخ في بدايتها. أما الشك الوجودي فهو الولوج الواعي في حقيقة المعرفة والكشف عن باطلها دون وجل مما قد يترتب عن ذلك من عدمية اساسية ويأس مقيم. ففي الحالة الاولى يظهر الفكر بمظهر الرافض لسلطان الغير عليه والعازم على تفحص كل الحقائق بنفسه والخوض فيها خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور؛ ولكن النتيجة هي مجرد تحوير سطحي يمس كيف المعتقد لا طبيعته لأن تحويل معتقد ما من شيء يستمد شرعيته من القناعة الشخصية لا يغير من الأمر شيئاً ما ظل محتوى المعتقد هو هو وما لم يترتب عن هذه العملية استبدال الخطأ بالحقيقة بل إن نقطة (Hegel, *La phénoménologie de l'esprit,* T.I, P.70) الإنتهاء هي عين نقطة الابتداء اي اننا لم نخرج عن مجال الظن والأحكام المسبقة. واذا كان الأمر كذلك فسيان اتباع رأي الآخرين أو اسناد الرأي الى القناعة الشخصية. فليس الفرق الا في مستوى ما ينطوي عليه الموقف الثاني من خيلاء وإيهام بالتحرر (Hegel, *La phénoménologie de l'esprit,* T.I, p.70). أما الشك الريبي فهو يعصف بكنه الحقيقة ذاتها دون ان يخشى السلبية المطلقة بل إن تلك السلبية هي ما يكتسب به الشعور

بالذات اليقين بأنه حر وبأنه يمارس حريته في تجاربه المعاشة بشكل يجعله يرتفع بذلك اليقين الذاتي الى مستوى الحقيقة الموضوعية (Hegel, *La phénoménemenologie de l'esprit*, T.I.P. 73)، التي تمحى أمامها مختلف الموضوعات بما هي موضوعات لا وجود لها إلا بالأنا. فإذا كانت الوثوقية إذن موقفاً يشد الانسان انطولوجياً ومعرفياً الى العالم فإن الريبية موقف يشد العالم الى الانسان.

ومن هذا المنطلق المتجذر يمكننا أن نرسم خط الفصل بين الريبية وبقية الفلسفات التي كثيراً ما يعتبرها المؤرخون - ولو على نحو جزئي - من منابع الريبية. فلا يكفي مثلاً أن يكون سقراط وجّه التساؤل الفلسفي وجهة مغايرة لوجهة الطبيعيين الاغريق حيث جعل مطلبه الانسان والقيم الاخلاقية لا الطبيعة والقيم المعرفية النظرية ليكون سقراط أباً للريبية. ذلك أن سقراط - على ما نلمس عنده من حاسة نقدية عميقة تدعو بالحاح الى الاقرار بمحدودية المعرفة الانسانية وعلى ما نجد في تصريحاته من أنه لا يعرى شيئاً أو من تريث في اتخاذ المواقف يستلزم النظر الى المسائل من كل الوجوه وتحليل كل الفرضيات الممكنة - لم يكن ريبياً بل كان يؤمن عميق الايمان بوجود قيم الخير والحقيقة والجمال بما هي قيم متعالية على الذات الفردية ولا يمكن بحال ردها إليها وهو ما يتنافى تماماً مع الروح الريبية. ولئن اعتبر افلاطون ايضاً ريبياً فما ذلك إلا لما يلاحظ في بعض محاوراته من تردد وعدم الحسم في المسائل التي يثيرها او لما يلمس عنده من نفس خصامي وهو يجادل السوفسطائيين (Sextus Empiricus, *œuvres choisies*, 1, P. 226) أو يحلل مختلف الامكانات الجدلية للاجابة عن سؤال ما، وهي طريقة نلمس آثارها عند ارسطو نفسه دون ان يجعل ذلك منه او من افلاطون فيلسوفاً ريبياً. (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 3).

والحقيقة انه بإمكان المؤرخ أن يجد لكل فلسفة جذوراً سابقة عنها وبإمكانه أن يرد عناصرها الى تيارات مذهبية مختلفة ومناخات فكرية متباينة ومؤثرات روحية متعددة ولكن ذلك لا يفقد تلك الفلسفة أصالتها وطرافتها وتفردها بخصائص لا تكون الا لها. صحيح أننا نجد عند الفلاسفة السابقين بعض الحجج التي استعملها الريبيون كما نلمس عندهم بعض ملامح مذهبهم ولكن تلك الحجج وتلك الملامح لم تكتمل الا مع الريبية كما أنها لم تجتمع في بؤرة دلالية تأليفية واحدة إلا معهم. (V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, P.P. 32-33, & P. 50.).

بل إنه لا يمكن رد الريبية الى البيرونية رغم ان بيرون Pyrrhon يمثل فعلاً علماً من أعلامها لكن من جهة الحياة العملية لا من جهة الممارسة النظرية. فبيرون لم يكتب شيئاً ولا نعرف عن مقاولاته إلا نزراً قليلاً توارثته العصور عن تيمون Timon وارستوكلاس Aristocles (V. Brochard, *Les sceptiques Grecs*, P. 54).

جاء في ترجمات ديوجان ليارس انه لا ينبغي ان نُسم الريبية بالبيرونية لأننا اذا كنا لا نملك التعرف على طريقة تفكير الغير فإنه لا يمكننا معرفة حقيقة فلسفته وبما اننا لم نعرف عنها شيئاً وجب ان لا نسمي انفسنا بالبيرونيين. ومن جهة اخرى لم يكن بيرون اول من قال بالريبية ولم تكن له فلسفة بالمعنى الصحيح. إن البيروني - على وجه التقريب - من عاش مثل بيرون (Diogène Laërce, *Vie doctrines et sentences des philosophes illustres*. وفي هذا السياق نفسه يذهب سكستوس (sextus Empiricus *Œuvres choisies*, P. 70). امبيريقوس الى أن الريبي لا يتبع اي مذهب فلسفي تهافت الاخلاقيين. (Sextus Empiricus, *Contre les moralistes*, P. 165).

فكيف يمكن ان نفسر إحجام بيرون عن الكتابة؟ يبدو لنا ان صمت بيرون عميق الدلالة. فما نفوره من المساجلات وما عزوفه عن إنشاء الأدلة ونظم البراهين الا علامة على أن مهمته الاساسية لا تتمثل في تفسير اسباب الشك بقدر ما كانت تتمثل في زلزلة يقين الذين لا يشكون. والحقيقة أن الريبي بوجه عام قليل الكلام لأنه خلافاً للسفسطائي والوثوقي معاً - ليس له ما يدافع عنه ولأنه يعلم - من منطلقه - أن كل موقف دفاعي هو موقف خاسر مسبقاً فكأن العقل الريبي - كما يقول كانط - (E. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et wolf*, P. 92). على يقين من هزيمة الخصم اذا هاجم ولكنه متأكد أيضاً من اندحاره هو إذا دافع.

ولذا فهو لم يسبق الى الكلام ولئن تكلم فلكي يستفز العقل ضد نفسه (E. Kant, *Critique de la raison pure*, P. 517). ويشهد معركة تنتهي لا بفصل المقال فيما اشتبه فيه الأمر وإنما بيأس العقل من نفسه (E. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, P. 92). فالريبي يدرك بشكل حاد انه يكفي ان نبدأ بالقول لنقع في مصاعب لا مخرج لنا منها.

ولعل هذا الوعي الحاد بخطورة القول ذاته ما جعل هيغل

يرى ان من فضائل الريبية التنبيه الى اهمية المسألية اللغوية التي طرحت لأول مرة بشكل عميق مع زينون الايلي Zénon d'Elée وبارمينيدس Parménide وأعادت الريبية طرحها بشكل يجعل التواصل بين زينون والريبيين أمراً متأكداً.

وفعلاً فقد دعت المدرسة الايلية الى أن نجعل من اللغة مشكلاً برمته بدل التمادي في التعامل الطبيعي المباشر معها كما يفعل الوثوقيون الذين يغفلون - بحكم انشدادهم الى الأشياء - عن الكلمات فتتحول الكلمات الى اشياء والأشياء الى كلمات فكأنما يكفي ان نتكلم عن شيء ما لنفوز بكنهه أو كأنما يكفي ان تكون لنا خبرة بشيء ما ليحصل لنا علم به.

إن التعامل المباشر مع اللغة يجعل قول الوجود يغطي ما في القول ذاته من مصاعب. ولذا نرى بارمنيدس يمتدح لسقراط سعيه لتعريف الاشياء وتحديد الماهيات حتى لا يضيع الحوار في متاهات سوء التفاهم ولكنه يردف قائلاً: «عليك ما دمت شاباً ان تتمرس أكثر وتدرب على ما يعتبره العوام غير مجد ويسمونه هذياناً والا ضاعت منك الحقيقة» (بارمنيدس 135 د Platon, *Parménide*) أي انه لا بد قبل محاولة حبس الحقيقة في القول تأمل القول ذاته واعتبار إمكاناته الذاتية بصرف النظر عن الصور والماهيات والاكتفاء - الى حين على الاقل - بمجرد فرضيات تكون منطلقاً لاستدلال فرضي استنباطي يمكّن الحوار من ان يتقدم وان يتحرك ولكن في حيز هو غير حيز الحقيقة. «خذ لك مثلاً هذه الفرضية التي وضعها زينون والقائلة بوجود الكثرة. فالواجب هو البحث عما يترتب عنها بالنسبة الى الكثرة ذاتها وبالنظر الى الواحد وبالنسبة الى الواحد بالنظر الى ذاته والى الكثرة. وعلى العكس من ذلك اذا لم تكن الكثرة موجودة وجب أيضاً أن ننظر فيما يترتب عن ذلك بالنسبة الى الكثرة والواحد بالنظر الى ذات كل منهما وبالنظر الى احدهما في علاقته بالآخر» (Platon, *Parménide,* P. 136.).

فهذا التمرين يجب القيام به قبل التعريف وتثبيت الجواهر حتى يقع التعرف على اللغة وما تتضمنه من رؤى داخلية وحتى ننتهي عن التعامل معها تعاملاً مباشراً ساذجاً يفترض شفافية الكلمة وبداهة المعنى إنسياقاً مع ظروف الحياة العادية وما يترسب في الشعور بمفعولها من إلف يتحكم في الطبع فيغدو طبيعة ثانية.

فعندما يدعي ديكارت مثلاً ان الفاظاً كالوجود والأنا والفكر.. الفاظ تستقيم معانيها ذاتها وانها من الوضوح والتميز ما يغني عن كل تفسير إضافي فإنما يصدر حكمه ذلك عن وثوقية متأصلة تجعله يتهم بالغباء كل من يحاول تفسير تلك المقولات البحث عن الحقيقة. (R. Descartes, *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle,* P.99). بدل التفطن - كما تفعل الريبية - الى سذاجة الموقف المباشر الذي يوظف اللغة وكأنها دالة بطبعها على الاشياء المحدوسة دلالة تغني عن كل تساؤل حول الأشياء - المقولة.

ذلك ان الريبية skepsis هي بادىء الأمر موقف باحث zététique فما موضوع هذا البحث ؟

إن الريبي انسان يعيش - كسائر الناس - وفقاً لقناعات Peisei لا تتصل بحقيقة الاشياء ولا بخواصها وإنما هي قناعات مترتبة عن ظاهر الاشياء أو المظهر او الظاهرة Phaînomenon أي التصور الذاتي الحاصل لنا من لقائنا كذوات بالعالم وهذا التصور ليس محل بحث او تحقيق Azetetos أي لا مجال لسوء الظن فيه او الارتياب منه (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie* suivi de *L'Essence de la critique philosophique,* P. 32).

وهذا الارتفاع بالظواهر عن الشك يعني انها صالحة عملياً بمعنى انه يمكن أن نتخذها معياراً نهتدي به في حياتنا. (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies,* 1. P. 21, 23)، فالحكيم يعرف ان النار تحرق وان الجوع يؤلم وليس له ان يهرب من الاقرار بهذه البديهيات الحسية وليس للعقل ان يغير من تلك الفعاليات شيئاً وبالتالي فتلك المحسوسات الظاهرة لا تدعو الى بحث ولا الى تحقيق.

ولكن هذه البداهة العملية لا تخول لنا بحال بناء معرفة بخصائص تلك الاشياء لأننا لا نملك حق التأكيد أن كل مظهر يُخفي حقيقة مستترة أو واقعاً متخفياً هو الجوهر الذي يجعل ظهور ما ظهر ممكناً. فحتى عندما يدعي المناطقة أن كل عرض يستند الى جوهر فإنما هم يعرفون العرض ولا يبرهنون على وجود الجوهر وما من شيء يكرهنا على التسليم بوجوده تماماً كما أن تجربة الفعل الارادي الداخلية لا تكفي حجة على وجود ملكة اسمها الارادة.

فالظاهرة ليست إذن موضع شك ومن ثم ندرك البعد الخصامي لتأكيد الريبيين على تكذيب الحواس. فالريبي لا يكذب الحواس لأنها تخطىء وإنما هو يفعل ذلك ليقنع الوثوقي بتهافت المعرفة التي ينشئها استناداً الى الحواس. فإما الاعتراف بأن الحواس لا تحكم وبالتالي لا داعي لتكذيبها (E. Kant, Anthropologie du point de Vue Pragmatique فقرة) واما ان تقول - كما يقول الوثوقيون - بمعرفة حسية وبالتالي

وجب تكذيب الحواس وهي الوظيفة الاساسية لما سمي بالحجج Tropes العشر التي صاغها اينزيدام Anésidème.

فالمظاهر بما هي مظاهر ليست موضوع الشك الريبي وإنما موضوعه ما يقال في تلك المظاهر. فلكي نحكم بالخطأ او الصواب لا بد من القول أما ما لم يقل فلا صحة فيه ولا خطأ ولا يقين ولا شك وذلك يعني - في نهاية الأمر - أن الحواس براء من المسؤولية المعرفية وبالتالي فلا تحقيق معها في خطأ او صواب كما انه لا تحقيق امام العدالة في المسؤولية حجارة وقعت فقتلت بعض المارة.

إن الريبية موقف موضوعه القول لا الاشياء أو الجواهر أو الموجودات ولذلك امكن اعتبارها يقظة حازمة للنظر في اللغة بما هي «عقل متجسم» إذ ان العقل واللغة صنوان (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 226). فما قيمة اللغة في ذاتها وهل تمكّن فعلاً من إنشاء معرفة بالاشياء؟

«إما أن تكون اللغة دالة وإما أنها لا تدل على شيء. فإن كانت لا تدل على شيء فلا يمكنها أن تعلم شيئاً وإن كانت دالة على شيء فإنما تدل إما وقفاً وإما وضعاً. ولكن اللغة لا تدل وقفاً اذ لا يكفي أن نصغي لنفهم كما هو الشأن عندما يصغي الاغريق للمتوحشين أو المتوحشون للاغريق. واذا كانت اللغة دالة بالوضع فمن البديهي ان الذين حصلوا مسبقاً على مفتاح البرهان يدركون الاشياء المعنية لا بتعلم الكلمات التي تدل عليها وإنما عن طريق التذكر واسترجاع ما تعودوا معرفته بينما الذين يرغبون في تعلم ما جهلوا والذين لا يعرفون الاشياء التي تدل عليها الألفاظ فإنهم لا يدركون منها شيئاً» (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P. 267). فأن نعرف مثلاً أن هذا الرجل يسمى سقراط لا يضمن لنا اية معرفة فعلية له، فليس للغة صلة مباشرة بالوجود بل إن بينهما بوناً شاسعاً لا يطويه تعسفاً الا الوثوقي. إننا ندل فعلاً على الأشياء بالكلمات ولكن الكلمات ليست الجواهر ولا هي الموجودات وبالتالي فليست الاشياء هي التي نبلغها الى من يستمع إليها وإنما نبلغه قولاً يختلف عن الجواهر (Sextus Empiricus, «Contre les logiciens» *in les sceptiques Grecs*, P. 38). أما الموجودات فتبقى خارج اللغة لا يمكن تحويلها الى قول (Sextus Empiricus,«Contre les logiciens *in les sceptiques Grecs*, P. 86)، فضلاً عن ان للقول وجوداً مفارقاً يختلف بالنوع عن وجود المرئيات او المسموعات أو المحسوسات عامة (Sextus Empiricus, «Contre les logiciens» *in les sceptiques Grecs, P. 86)*.

وهكذا تتجلى لنا حقيقة موضوع الشك الريبي بصورة تكفي لاستبعاد ما يتعرض له هذا الموقف الفلسفي من سوء فهم وانتقادات في غير محلها. إن ذلك الموضوع ليس الواقع ولا هو المظهر وإنما ما يقال في ذا أو ذاك ولذا فخلافاً للوثوقي الذي يؤكد او ينفي (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 19) بشكل مطلق فإن الريبي على غاية من التحفظ في تعامله مع اللغة بصورة تجعله ينزع نحو التعبيرة الاستفهامية تفادياً لكل ما يمكن ان يفيد إثباتاً او نفياً (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies, 1. P. 189)*, أو يفضل صيغ التعبير التي تفيد الظن والاحتمال (Sextus Empticus, *Œuvres choisies*, 1. P. 194). ويدعو الى «اللاتقرير» (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 192-193). والصمت أي تعليق الحكم.

إن الريبي لا يشك في فكره وهو يقر بأن الشمس في كبد السماء وبأنه يعيش ويبصر ويتألم ويلتذ. «فالعسل يعتبر لذيذاً ونحن نسلّم بذلك لأن تلك اللذة من معطيات الحس. أما اذا تعلق الامر بمعرفة ما اذا كان العسل لذيذاً في جوهره فتلك مسألة لا تتعلق بالمحسوس وإنما بتأويله. إن الحجج التي نعترض بها على التصورات لا تستهدف دحض المعطيات الخبرية وانما بيان تهور الوثوقيين» (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 20). تهوراً يجعلهم ينسون ان ما يأخذونه مأخذ هيكل العالم انما هو في الحقيقة هيكل لغوي وان الجواهر التي يتحدثون عنها ليس الا اسماء لا تعبر عن كنه الاشياء وانما عن تأثيرها فينا وانفعالنا بها وتصورنا لها (Sextus Empiricus, *Œuvre choisies*, 1. P. 190) فعالم اللغة ليس الا عالم التصورات الذاتية والريبي لا يرفض الاعتراف بأن النار تحرق (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3. P. 179). إنما أن يكون الاحراق من طبعها فذلك ما لا يسلم به كما أنه لا يسلم بسلامة المرور من تعبير عن حالة شخصية (أنا اشعر بالبرد) الى قضية تدعي الصحة (الطقس بارد) إذ بين القولين من الفرق ما بين الذاتي والموضوعي، ما بين العلم واللاعلم. وفي غمرة هذا التهور في إصدار الاحكام نغفل عن الملكة الحاكمة بما هي الاساس الذي تقوم عليه العلاقة بين الحامل والمحمول وبما هي اصلاً هذا الشعور بما يفعل الأنا عندما يحكم فيعطي للأشياء معنى ويضفي على الوجود قيمة ويصبغ عليه من التحديدات ما يكون به قوامه.

3.I ومن ثم فسواء حللنا حقيقة الموقف الطبيعي وما ينطوي عليه من تلقائية وثوقية تشيء معطيات الشعور وتجعل منها كائنات مستقلة قائمة بذاتها أو حللنا حقيقة التعامل المباشر مع اللغة وما تتضمنه من مقالب لا شعورية تنتهي بنا - من حيث لا نحتسب - الى أخذ الكلمات مأخذ الاشياء. فإننا نجد انفسنا دائماً امام حقيقة ثابتة وهي ان الموجودات ظواهر لا قوام لها الا بشعورنا.

تلك هي - على ما يبدو - النتيجة التي ارادها الريبيون فوظفوا لها هذه الأدلة العشرة (Tropes) التي توارثتها الاجيال سواء عن سكستوس امبريقوس (Sextus Empiricus, Œuvres choisies, 1. P.P.40-163). أو عن ديوجين ليارس Diogène Laërce, *Vie doctrines et sentences des philosophes illustres*, P.P. 79-88). أو عن فيلون (Philon, *De L'ivresse*, P.P. 171-197). والتي يمكن ان نصوغها باختزال شديد في هذا الجدول (Hegel, *La Relation du Scepticisme Grecs*, P. 49).

فيلون	سكستوس امبيريقوس	ديوجين لايرسي
1) تنوع الحيوانات	1) تنوع الحيوانات	1) تنوع الحيوانات
2) الاختلاف بين البشر	2) الاختلاف بين البشر	2) الاختلاف بين البشر
3) الظروف	3) اختلاف تركيبة اعضاء الحواس	3) اختلاف تركيبة اعضاء الحواس
4) الأوضاع والمسافات والامكنة	4) الظروف	4) الظروف
5) كمية الجواهر وتركيبتها	5) الأوضاع والمسافات والأمكنة	5) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية
6) العلاقات	6) المزج	6) المزج
7) المزج	7) كمية الجواهر وتركيبتها	7) الأوضاع والمسافات والأمكنة
8) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية	8) العلاقة	8) كمية الجواهر وتركيبتها
	9) كثرة اللقاءات وندرتها	9) كثرة اللقاءات وندرتها
	10) الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية	10) العلاقة

وفي تقديرنا أن هذه الحجج لا تفهم - على حقيقتها - إلا مُنزلة في سياقها الخصامي إذ هي موجهة اساساً ضد الموقف الوثوقي لتفكك آليات تكون المعتقدات وترسب الآراء وتشكل اليقين ولتبين - في الوقت نفسه - أن تلك الآليات ذاتها يمكن أن تنتج الرأي المناقض والمعتقد المخالف واليقين المغاير بحيث لا يصح تفضيل هذا عن ذاك ولا حتى ترجيح احدهما على الآخر وإنما الواجب تعليق الحكم نتيجة للتناقض الصارخ بين معطيات الحس التي يدعي الوثوقيون اعتمادها اساساً لمعرفتنا ونتيجة لتضارب العادات والتقاليد وتباينها من شعب الى شعب ومن زمان الى زمان.

إن تلك الأدلة العشرة تتحرك على مستوى الشعور الحسي العامي لتخلخل كثافة يقينه وتعرى عن زيف حقائقه (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, suivi de *L'Essence de la critique philosophique*, P. 50...). وهو ما يفسر انعدام الاشارة فيها الى التناقض على مستوى عقلي علمي واكتفاءها بالرد بصورة «عامية» ساذجة على شعور عامي ساذج (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, suivi de *L'Essence de la critique philosophique*, P.P. 51-52). ولكن هذا الرد على سذاجته - يرتفع بالارتقاء ذاتياً الى تجربة الحرية ويمكن له ان يعيش لحظة الارتقاء الى مستوى تجاوز «الحتمية الطبيعية» (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, suivi de (*L'Essence de la critique philosophique* , P. 52). والموضوعيات القاهرة والأخرية المطلقة برد الوجود نفسه الى الشعور بما هو مقاسه ومداه ومنتهاه.

وبديهي ان هذا الشعور بالحرية يبقى منفوصاً ما لم يستكمل تحرره من بقية الموضوعيات والتحديدات العقلية. وهكذا تتغير أرضية الخصام فهي لم تعد ارضية المعتقد العامي والشعور المباشر وإنما اصبحت ارضية النظريات واذا كانت الادلة العشرة تسجل ضعف المعرفة او تشير الى تناقضها فإن «الأدلة الخمسة» التي صاغها أغريبا Agrippa تبين ببساطة استحالة المعرفة مبدئياً (V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, P. 306).

فأولى حجج اغريبا ضد المعرفة العقلية تستند الى تناقض الفلاسفة وغموض موقفهم مما لا يسمح بالحسم في مسألة ما ويدعو بالتالي الى تعليق الحكم. وقد تبدو لنا هذه الحجة اليوم واهية ولكنها كانت تحظى في عصر متقدم من عصور تاريخ الفلسفة بكل ثقلها النظري لأن ما نقره نحن اليوم بين

الفلاسفة من تفاضل لم يكن شيئاً معهوداً في عصر بيرون أو تيمون أو أغريبا. فيكفي مثلاً ان ننظر في ترجمات الفلاسفة كما قام بها ديوجين لايرسي لنرى كيف ان الفلاسفة يعاملون وكأنهم متساوو القيمة وبالتالي فلا تفضيل لأحدهم على الآخر ولذا كان اختلافهم كفيلاً بدفعنا الى التخلي عن ابداء الرأي وخاصة عن أن نقوم مقام الحكم فيما اختلفوا فيه لأن مجرد هذا الادعاء يعني اننا نتوهم أننا أكثر منهم حكمة وأرجح رأياً وأقدر على الوصول الى حقيقة ما لم يفصل فيه المقال وهو ادعاء مجاني لا يعبأ به لأنه لا يمكن ان يقوم عليه دليل.

وكيف لنا ان ندلل على شيء في حين أن كل دليل يحتاج بدوره الى دليل وهذا بدوره الى آخر الى ما لا نهاية له ؟ فاذا كان الأمر كذلك الا يكون الواجب - منطقياً - الإقرار باستحالة البرهان نفسه ؟ فحتى لو سلمنا - جدلاً - لتفادي هذا الارتداد الى اللانهاية - بوجود مبادىء يقوم عليها البرهان تؤخذ مأخذ الفرضية لا مأخذ المبدأ اليقيني الحقيقي لصعب عندها على القائل بالاستدلال الفرضي الاستنباطي تفسير اختيار هذه الفرضية بدل تلك.

هل تزعم أن قيمة تلك الفرضية من قيمة ما تسمح به من استنتاجات ؟ ولكن ألا نكون عندها وقعنا في حلقة مفرغة بمصادرتنا على المطلوب كما يقول المناطقة انفسهم. ولقائل ان يقول إن تلك العملية ممكنة بمقارنة الاستنتاجات بمعطيات التجربة التي تكون عندها - بصورة غير مباشرة - محكاً لقيمة تلك الفرضيات. ولكن الريبي يجيب بأن الأشياء التي يقع عليها الادراك البصري تولد فينا هذا التصور او ذاك تبعاً لحالة الذات الحاكمة والاشياء المدركة معاً بحيث لا يمكننا بحال النفاذ الى طبيعة الاشياء وبالتالي فإن تعليق الحكم واجب (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 164). فموقف الريبيين من المنطق كما يبدو بالخصوص عند أغريبا، وما يفترضه المنطق من تعريفات (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2. P.P. 205-215)، ومبادىء اولية (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2. P.P. 104-120). واستدلالات تنتظم في قضايا متتابعة وفقاً لضرورة داخلية هو - على وجه التدقيق موقف الرفض للضرورة المنطقية رفضاً يتماشى مع رفض الضرورات الحسية، فحتى لو سلمنا رفض الضرورات الحسية. فحتى لو سلمنا - جدلاً - بمتانة التعريفات وبداهة المبادىء وسلامة الاستنتاجات فإن ذلك لا يقدم دليلاً على أن الاستدلال المنطقي كفيل بأن يكشف لنا عن حقيقة الواقع لأنه ليس الا عملية نظرية ينتقل فيها الفكر من مسلمات متقدمة الى مبرهنات ناتجة عنها وفقاً لقواعد تجعل حركة الفكر تلك ضرورية. ولكن هذه الضرورة لا تكون إلا بمبدأ الهوية بما هو مبدأ ما قبْلي. واذا كان الأمر كذلك فإن النتائج ليست في الحقيقة الا صياغات اخرى للمقدمات أي أن أحكامنا لا تكون إلا تحليلية على حد تعبير كانط، ومن ثم فإن الفكر المستدل لا يخرج من دائرة تعريفاته ولا يمكنه بالتالي معرفة الاشياء انطلاقاً من تلك التعريفات الاولية.

لقد بين كانط بما فيه الكفاية ان المنطق الصوري علم يتحرك في حيز الاحكام التحليلية ألما قبْلية وهي الاحكام التي يكون المحمول فيها متضمناً مسبقاً في الحامل بحيث تكون العلاقة بين الاول والثاني علاقة هوية ولا يفيد المحمول علماً جديداً بالحامل وإنما يوضحه وبالتالي فإن توسيع معارفنا الموضوعية يستوجب إنشاء احكام تركيبية ما قبْلية تكون فيها العلاقة بين الحامل والمحمول علاقة اختلاف بحيث يوسع المحمول معرفتي بالحامل ويُثريها ويمكن بالتالي من إنشاء علم الأشياء ولكن بالخروج عن عالم المفاهيم المجردة وهو ما يستدعي إنشاء المنطق المتعالي. ذلك هو الحل النقدي.

أما الريبيون فهم يشكون في إمكانية الخروج من المفاهيم فكأنما العقل عندهم منحبس في ذاته أو كأن تحرره يمر حتماً بالتمرد على مبادیه وتعريفاته واستدلالاته أي بنفي إمكانية الحقيقة وجوبياً واليأس من العلم مبدئياً سواء كان هذا العلم علماً بالمجردات يستند الى مبدأ الهوية كالمنطق والرياضيات أو علماً بالمحسوسات يستند الى مبدأ السببية بما هو مبدأ تأليفي ترتبط في إطاره علاقة اختلاف بين حدين يسمى الأول سبباً أو علة فاعلة ويسمى الثاني مسبباً او معلولاً منفعلاً (Sextus Empricus, *Œuvres choisies*, P.P. 180-186 & Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T.I. P.P. 17-28).

وقد ألح الريبيون - كما ألح هيوم في العصر الحديث ومن قبله الغزالي في القرون الوسطى - على أن مبدأ السببية ليس مبدأ عقلياً تحليلياً لأنه مهما تأملنا الحد الذي نعتبره علة فلن نعثر فيه على الأثر ولأنه مهما فعلنا فلن نعرف أن شيئاً ما علة إلا عندما يحدث اثراً وبالتالي فإن تلك المعرفة لا تكون الا تجريبية بحيث لا يصح رد العلاقة بين السبب والمسبب الى مجرد علاقة منطقية مثل العلاقة بين السابق واللاحق. ومن ثم فإن العلاقة السببية علاقة ذاتية صرفة تستند الى العادة والتخيل والادراك. ولذلك فليس من شيء هو بذاته علة بل انه لا يكون كذلك الا بالأثر الذي يحدثه واذا كان موضوع العلم تفسير المعلولات بالعلل - كما يقول ارسطو - كان العلم

كإنشاء عقلي مستحيلاً لأن العلة لا يمكن ان تعرف الا بالمعلول.

وهكذا تكفر الريبية بمختلف اشكال الضرورة وتنفي كل الحتميات لترمي بالعالم في بريق المظهر ومتاهات العرضية واللاأدرية الصرفة فكأنما نحن تجاه دمار كوني يهز العالم والمعرفة معاً ويدكهما فلا نسمع الا قهقهة الشعور الساخن المنتصر. وفعلاً فعندما يطالب الريبي الوثوقي بأن «يبرهن على برهانه» فإنما ذلك ليحمله على الاعتراف بأن الأرضية التي يستند اليها رخوة لا تصلح ان تكون أساساً لبناء معرفي وأن الادلة وحدها - كانت طبيعتها ما كانت - لا تكره بذاتها على التسليم بشيء إذا أن كل دليل يحتاج بدوره الى دليل آخر يضرب بجذوره في نهاية الأمر في حقيقة لا دليل عليها وبالتالي وجب الاعتراف بأن قبول حقيقة ما تصديق ذاتي لا يستمد شرعيته الا من الانا ذاته، بما هو أرضية قبول الاحكام أو رفضها. إن الأنا يقبل او يرفض كما يريد.

1.II) هل نرد على الريبي باتهامه بالغباء كما فعل ديكارت؟ هل نتهمه بسوء النية كما فعل سبينوزا ؟ أم نستخف به كما فعل كانط ؟ إن وظيفة توهم الشيطان الماكر عند ديكارت تعميق الشك بصورة يجعل كل ضروب اليقين تفقد صلابتها وتندك ارضيتها فإذا هي كالخدعة أو الوهم. ولكن صاحب **التأملات** سرعان ما خرج من متاهة هذا اللايقين الكوني بفرضية الإله الطيب بما هو ضمان يقين معارفنا وموضوعيتها. فهل فكرة الإله الطيب كفيلة باخراجنا من جحيم الشك الى برد اليقين ؟ هل معيار البداهة بما يستوجبه من وضوح وتميز كفيل بتوجيهنا في عملية التفكير؟

ذلك ما يرفضه لايبنتز Leibniz معتبراً ان المعيار الديكارتي معيار بسيكولوجي ينمُّ على مدى تساهل ديكارت مع نفسه ليخرج من الشك. (L. Conturat, *La Logique de Leibneiz*, P.P. 201-202).

ذلك هو التساهل الذي يرفضه الريبي مبيناً بذلك ان موقفه يعبر في الحقيقة كما يقول غرنييه Grenier عن رغبة متأصلة في الوصول الى عقلانية عميقة وعن تقدير مفرط للعقل يجعله يكره ان يعبث به كما يفعل الوثوقيون ولعل صرامة الريبي جعلته يبدو وكأنه يكره العقل من فرط عشقه. (G. Grenier, «L'Exigence d'intelligibilité des Sceptiques Grecs» in *Revue philosophique*, No.3, 1957). والهيام به هياماً جلب له استخفاف الوثوقيين. فكانط مثلاً يعتبر ان «امتداد مذهب الشك الى مبادىء معرفة الحسي والتجربة نفسها لا يمكن اعتباره بحكمة فكرة جدية وجدت في فترة ما من فترات الفلسفة» (E. Kant, *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et wolf*, P. 15).

وكأن الموقف الريبي ليس الا موقفاً متصنعاً في حين ان هذا التقييم يدل على انعدام القدرة عند الوثوقيين عامة على الشك في معارفهم والمجازفة بحقائقهم اكثر مما يدل على وهن الموقف الريبي ذلك ان غيرتنا على حقائقنا وإلفنا بديهياتنا تجعلها تبدو لنا من القوة والوضوح ما يكره الفكر على الاستسلام لها كرهاً الى درجة ان الارتياب فيها يؤخذ مأخذ المؤشر على جنون من ملكاتنا العقلية كما يقول ثاني **التأملات الميتافيزيقية** أو على «سوء نية» كما يقول سبينوزا Spinoza.

جاء في كتاب إصلاح الذهن (E. Kant, *Prolégomènes à toute méthaphysique future.... P.116*). فقرة 47

«. . . فإذا ما ظل بعد ذلك أحد الريبيين في شك من حقيقتي الأولى والحقائق التي استنبطتها وفقاً لمعيارها فمن المؤكد انه ينافق (يتكلم ضد ضميره) أو أنه علينا أن نسلم بوجود أناس عميُ البصيرة. . .». هل الريبيون عميُ البصيرة؟ أم هل كشف عنهم الغطاء، فإذا بصرهم حديد؟

لسنا ندري، ولكن المؤكد ان هذا النقد لا يحرج الريبي بل هو تأكيد من الخصم لصحة موقفه ذلك ان التجاء الوثوقي الى اتهامه بالنفاق وسوء الإضمار يدل فيما يدل على انه يشاطر الريبي يأسه من العقل النظري من حيث أراد الدفاع عنه. فمقولات النفاق وسوء الإضمار والنزاهة الخ.، ليست مقولات منطقية وإنما هي مقولات اخلاقية يلعب فيها الوجدان دوراً والارادة دوراً. فإذا كان لا بد من توفر حسن الاستعداد والارادة الخيرة للتسليم بالبديهيات والحقائق الأولى فلماذا يزعم الوثوقيون أنها حقائق عقلية صرفة يقبلها العقل حتماً لضروراتها الداخلية وقوتها الذاتية. الا يعني ذلك - في نهاية التحليل - ان أنساقنا النظرية عامة تستمد قوتها لا من ارضية منطقية عقلية وانما من ارضية اخلاقية وقناعات ذاتية ؟

إن المشروع الكانطي برمته شاهد على ذلك، فقد آل صاحب **نقد العقل المحض** على نفسه أن «يحطم المعرفة» (E. Kant, *Critique de la raison pure*, P. 24). ليجعل مكاناً للايمان وذلك بإظهار زيف ادعاء العقل معرفة المطلق (الرب - الروح - الحرية) وما يترتب عن هذا الادعاء من خطر يهدد الحياة الاخلاقية، وهذا الموقف العملي نفسه هو الذي حدد طبيعة النقد الذي وجهه كانط لهيوم (G., Grenier, L'Exi-

gence d'intelligibilité des sceptiques grecs» in *Revue philosophique*, No.3, P. 11, 1957).

«إن هذا الرجل (هيوم) المتبصر لم يباشر الا الفائدة السلبية التي تعود علينا إذا ما اعتدل العقل النظري في مزاعمه بدلاً من المبالغة فيها حتى يضع حداً للعديد من الخصومات اللامتناهية المزعجة التي تعكر صفو الجنس البشري غير انه لم يدرك الخسارة الفعلية التي تلحق بنا اذا حرمنا العقل من اهم رؤاه التي بواسطتها وحدها يستطيع ان يثبت للارادة الانسانية غاية سامية لكل جهودها»..

وعلى هذا النحو يتجلى لنا مرة اخرى ان لا شيء يتعالى عن ارادتنا ولا شيء يخرج عن حريتنا ولذا فلا يمكن ان ننسب لمعارفنا ضرورة داخلية لا وجود لها بل إن كل الحقائق عرضية ما دام قبولها او رفضها او الشك فيها أموراً متوقفة في نهاية التحليل ـ على حسن استعداد الذات المفكرة وخاضعة لتشريعها.

ولذا فعندما يتهم الوثوقي الريبي بما هو مجادل عنيد بسوء النية فذلك لا يشكل البتة رداً لتحدياته وإنما هو انتقال بالخصام من مجال نظري علمي الى مجال أخلاقي عملي. والحقيقة ان هذا الانتقال لا يحرج الريبي لا لأن القيم الاخلاقية نفسها عرضية مثلها في ذلك مثل القيم النظرية فحسب بل وأيضاً لأن كل النظريات المجردة انبنت على أسس عملية.

فالاخلاق ليست ثمرة المجهود الفكري ونتيجة مطاف عقلي كما يزعم الوثوقيون وإنما هي مبتدأ ذلك المجهود ومنتهاه أي ان غاية الفعل المعرفي ليست الحقيقة المجردة بقدر ما هي المنفعة العملية. هل يكفي ان ننحو هذا المنحى لنكون ريبيين؟ إذا كان الأمر كذلك فأية فلسفة تنجو من سيطرة الريبية؟ كان نيتشه يقول: «لقد تفطنت الى ان المقاصد الاخلاقية (او اللاأخلاقية) تمثل ـ في كل فلسفة ـ الأصل الحقيقي الذي عنه تنشأ النبتة كلها. ومن ثم فإذا أردنا ان نفهم كيف نشأت فعلاً اشد التوكيدات الميتافيزيقية تعالياً عند هذا الفيلسوف او ذاك فمن الحكمة ان نتساءل اولاً: الى أية أخلاق يجب ان تؤدي (تلك التقريرات) أو يريد ان يصل ذلك الفيلسوف؟ إني لا اؤمن إذن بوجود «غريزة معرفة» تحتسب (أُمّا) للفلسفة بل أعتقد أن هناك غريزة اخرى استعملت ـ في هذا المجال كما في غيره ـ المعرفة (او اللامعرفة) كأداة...» (F., Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*). فقرة (6).

ووظيفة هذه الأداة التمكين من الاستجابة لمتطلبات الحياة.

ومن ثم فإن المعيار الصحيح ليس معياراً منطقياً وانما هو مغيار عملي فأن يكون حكم ما خاطئاً ليس بالضرورة اعتراضاً على ذلك الحكم اذ المهم ان نعرف الى اي مدى يكون قادراً على الارتقاء بالحياة الى أعلى، (F., Neitzsche, *par delà le bien et le mal*). فقرة 4. **وما دامت الغاية تلك فليست الحقيقة أفضل من الخطأ ولا الوهم أقل شأناً من الواقع بل قد لا تكون حقائقنا الا مجموعة أكاذيب تشدّ من عزمنا وتجعل الحياة محتملة.**

ذلك ما يجعل من الريبية في تقديرنا ـ موقفاً براغماتياً ذا نزعة انسانية مميزة تقوم الحكمة فيها من الروح العليلة مقام الطب من الجسم المريض. يقول ساكستوس امبيريقوس: «إن الريبي يريد ـ بسبب حبه للناس ـ ان يشفيهم بواسطة القول من الخيلاء والعجلة الوثوقيين بقدر ما يسمح به هذا الدواء. وكما ان لأطباء الامراض الجسمية ادوية متفاوتة القوة يستعملون ثقيلها لمن كانت إصاباتهم خطيرة وخفيفها لمن كانت إصاباتهم هينة فكذلك يستعمل الريبي ادلة متفاوتة القوة: فهو يستخدم أعنفها وأشدها فعالية في القضاء على هذا المرض الذي هو الغرور الوثوقي بالنسبة لمن كانوا اشد إصابة بالعجلة وهو يستخدم أخفها بالنسبة لمن كانوا اقل إصابة بداء الغرور والذين يمكن شفاؤهم بإقناع اخف. ولهذا فإن من استلهم الشك الريبي لم يتردد في ان يعرض احياناً أدلة ذات بال من شأنها ان تكره على الاقتناع وأحياناً تصورات اقل حدة. وهو يكتفي بذلك ما دامت (تلك التصورات) صالحة لبلوغ مأربه...» (Sextus Empiricus, *Œuvres choisie*, 3, P.P. 280-281).

لا يتسع المجال هنا لشرح العلاقة التي قامت ـ داخل الفكر الاغريقي عامة ـ بين الحكمة الفلسفية والحكمة الطبية وهي العلاقة التي نلمس الكثير من مظاهرها عند افلاطون نفسه وهو يحاور غورجياس Gorgias او تياتات Théetète كما نلمسها عند الريبيين انفسهم باعتبارهم في اغلب الاحيان ـ اطباء متفلسفين وإنما نكتفي بالاشارة الى ان الفكر الريبي يعي ذاته كممارسة استشفائية (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P.P. 236-241). معتبراً ان الوثوقية هي الداء الذي يجب استئصاله ووسيلة ذلك الشك وغايته القصوى بلوغ مرتبة الرضا (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 12) Ataraxie.

ولذا وجب التنبيه الى ان الشك الريبي لا يطلب لذاته وانما لغاية عملية ينتفي فيها الشك ذاته (Sextus Empiricus,

(Œuvres choisies, 1. P. 25) وتتحطم في إطارها الحركة ويهدأ الاضطراب فإذا هي السكينة Adiaphoros تملأ النفس ولو لحين وبصورة نسبية ذلك ان الرضا الريبي ليس حالة مطلقة وانما هو كسب يتراوح قوة وضعفاً تبعاً لما نبذله من جهد إرادي (Sextus Empiricus, Œuvres choisies 1., P. 205). لمصارعة الأهواء المترتبة بالخصوص عن العجلة في الحكم وادعاء المعرفة بالحقيقة والخير والشر وهو الادعاء الذي أتت عليه الريبة ببيان تهافت الاطلاقية الأخلاقية.

2.II) فالفكر الوثوقي يزعم ان الممارسة الفكرية تتقوم وفقاً للحقيقة وان الممارسة العملية تنضبط وفقاً للخير بما هما قيمتان بذاتها ولذاتها تتميزان بالضرورة والكونية وتؤهلان للفضيلة ويجعل من المنطق العلم المتكفل بتحديد الخط الفاصل بين الخطأ والحقيقة ومن الاخلاق العلم الذي يحدد الخير والشر.

اما الفكر الريبي فهو يقحم الشك في الاخلاق نفسها ليبين زيف هذا العلم معتبراً أن حالة الرضا المنشود لا يمكن بلوغها عن طريق التأمل النظري بعد أن ثبت عدم قدرة ملكاتنا على معرفة الاشياء في كنهها وبالتالي فإننا لن نعيش حالة الرضا ما لم نتخل عن كل رأي يتصل بالشر والخير. فشقاء الانسان مترتب في اغلب الاحيان إما عن حرمانهم من شيء يعتبرونه خيراً لهم او عن خوفهم من فقدان ما اكتسبوا وإما عن خوفهم من شيء يقدرون انه الشر. ولذا فإن التخلص من هذه الآراء عن طريق الشك فيها وتعليق الحكم عليها كفيل برفع ذلك الكابوس الذي يشقيهم (Sextus Empiricus, Œuvres choisies, 1., P. 28 & Sextus Empiricus, Œuvres choisies, 3.,P. 168).

• فعمَ يمكن ان يدل مفهوم الخير؟ هل نقول انه المنفعة (Sextus Empiricus, Œuvres choisies, 3. P. 169). وما المنفعة؟ هل هي الفضيلة؟ هل هي العمل الشريف؟ هل الخير ما يوصل الى السعادة (Sextus Empiricus, Œuvres choisies, 3.,P. 173).

إن هذه التحديدات (المنفعة - الشرف - السعادة) ليست كنه الخير وإنما هي بعض صفاته التي لا تمكن من ادراكه في ذاته، فمن لا يعرف الحصان مثلاً لا يمكنه ان يعرف الصهيل وحتى اذا عرف الصهيل فلا يمكنه ان يعرف - انطلاقاً منه - الحصان. إن المعرفة لن تحصل له الا اذا لقي الذات والصفة معاً كأن يرى حصاناً يصهل وكذلك الشأن بالنسبة للخير. فمن جهل كنه الخير لا يمكنه ان يتعرف على ما اذا كانت هذه الصفة او تلك من صفاته المميزة وبالتالي فإن معرفة الشيء في ذاته واجبة قبل تحديد خصائصه ولما كان ذلك غير ممكن وجب التحفظ وتعليق الحكم في طبيعة الخير والشر، وبذلك تكون الأخلاق كعلم علماً لا موضوع له وما وقع فيه الوثوقيون من تناقضات يدل فعلاً على جهلهم بطبيعة الخير فهذا يدعي انه الفضيلة وذاك يزعم انه اللذة ولو كانت طبيعة الخير محددة لما وقعوا فيما وقعوا فيه من خصام.

هل يمكن ان نحسم القضية باختيار هذا التعريف او ذاك فيكون الخير عندها مستنداً الى عملية الاختيار ذاتها ؟! (Sextus Empiricus, Œuvres choisies, 3, P. 183-187).

هل نقول عندها إن الخير هو تجربة الاختيار ام انه موضوع الاختيار؟ إن تجربة الاختيار ليست خيراً في ذاتها لأنه لو كان الأمر كذلك لما اجتهدنا للحصول على شيء نفضله حتى تبقى التجربة قائمة باستمرار. فلو ان الرغبة في الشرب كانت خيراً فإننا لن نشرب لأنه متى شربنا انتفت تلك الرغبة وبالتالي تجربة الاختيار ذاتها. فممارسة الاختيار اذن ليست خيراً في ذاتها فضلاً عن انها تكون عادة مصدر اضطراب اذ الجائع يجتهد للحصول على غذائه ليتخلص من الاضطراب الذي يسببه الجوع.

هل الخير إذن هو موضوع الاختيار لا اختيار ذاته ؟ اذا سلمنا جدلاً بأن الامر كذلك وجب الأقرار بأن هذا الموضوع إما أن يكون خارجياً وإما أن يكون داخلياً.

فإذا كان خارجياً فهو إما أن يحدث فينا شعوراً بالسعادة واحساساً بالاعجاب يدفعاننا الى اختياره وتفضيله والسعي له وإما أن لا يحدث فينا اي انطباع ولا يحركنا نحوه. ففي الحالة الاولى ليس الموضوع في ذاته هو الذي يحملنا على اختياره وانما الانطباع الذي احدثه فينا ولذا فإن الشيء الخارجي لا يكون بذاته موضوع اختيارنا.

هل يكون موضوع الاختيار اذن شيئاً داخلياً؟ اذا سلمنا بذلك جدلاً فإن هذا الشيء الداخلي إما أن يكون في الجسم وحده أو في النفس وحدها أو في النفس والجسم معاً.

فإذا كان في الجسم وحده فإننا لن نشعر به لأن الجسم على ما يقول الوثوقيون لا عقل له، واذا ما تسرب من الجسم الى النفس فإنه لن يكون موضوع اختيار الا من حيث انه يمس الروح ويحدث فيها احساساً بالاعجاب ومن ثم فإن الشيء الذي نفضله يكون موضوع حكم ذهني يتم استناداً الى تأثير الجسمي في النفسي ولا يكون موضوع حكم جسدي.

فهل يمكن أن يكون الخير شيئاً مستقراً في الروح ؟ إن التسليم بذلك يفترض وجود الروح وهو امر غير متيقن منه

وحتى لو سلمنا به فإن الروح غير معروفة لـدينا فكيف نحكم بأن شيئاً ما يحدث فيها، في حين اننا لا نستطيع تحديد طبيعتها ولا فهمهـا ؟ (Sextus Empiricus. *Œuvres choisies*, 2. P.P. 29-33).

إن هـذه المطاعن كلهـا تشير الى أن لا وجـود لخـير في ذاتـه يجب ان نتبعه كما انه لا وجود لشر في ذاتـه ينبغي تجنبه اي أن الموضوعيات الاخلاقية زائفة زيف الموضوعيـات الانطولـوجية والمعرفية. فليس من قيمـة الا وهي متناقضـة وليس من اختيار الا وهـو نسبي. فاللذة تـولد الألم وعن الألم قـد ينشأ خـير مـا (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 194-196).

إن الخـير والشر قيمتـان نسبيتـان متغـيرتـان وفقـاً للظروف والأوضـاع والاستعدادات المختلفـة بـاختـلاف صروف الحيـاة وتبـاين الأفـراد والمجتمعـات (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 191-193).

فليس ادل على نسبية القيم عند الريبيين القدامى - كما عند الانثروبولوجيين المحدثين - من اختـلافها من شعب الى شعب وعند الشعب الواحد من زمن الى زمن (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 3, P.P. 226-232). فـإذا اعتبرنـا مثلاً ان الـبرّ بالموتى قيمة اخـلاقية فـإن اختـلاف اشكـالهـا في المكـان والزمان تجعل برّ هؤلاء تمثيـلاً عند اولئك. فهذا شعب يـدفن مـوتاه اكـراماً لهم وذاك يحفـظهم تأكيـداً لخلودهم بين الاحيـاء والأخر يلقي بهم في البحيرات طعماً للاسماك او في المروج نهباً للكلاب فكأنما خير قوم عند قـوم شر او كأنمـا الحقيقة في هـذا الجـانب من جبـال البـيريني خـطأ في ذاك الجـانب كـما يقـول باسكال Pascal.

ولذا إذا عرّفنا الاخلاق بـأنها علم الخير والشر واذا تبـين لنا أن لا وجـود لخير في ذاتـه ولا لشر في ذاتـه وجب الاقـرار بـأن الاخلاق ليست علماً لأنه لا موضوع لها.

وهذا الرفض للتنظير الاخلاقي لا يعني عند الريبيين ضياعاً وجودياً بل هو شرط إمكان الرضا الوجـودي المترتب عن تعليق الحـكـم (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 28).

ولذا قلنا ان الشك الريبي لا يـطلب لذاتـه وإنما هووسيلة تضمن توازناً نفسياً لا بد منـه للاستقـرار العملي فكـأنما لا بـد من تبكيت الذهن لتكون الحياة الهادئة ممكنة.

وهـذا التوازن المنشـود يستدعي عملياً أن يتخلى المـرء عن غرور يدفعه الى تغيير العالم ليقنع بالتأقلم معه بشكل يحقق بين المـرء وعالمـه انسجاماً من شأنـه ان يزيـل التوتـر ويبعث فينـا شعوراً بالاطمئنان ينتهي بنا الى حالة الرضا.

والتخـلي عن إرادة تغيـير العـالم معنـاه التخـلي عن المنحى الابداعي في القيم تعلقاً بالقيم السـائدة. وهذه الاتباعية الريبية ذات بعـد نظري وعمـلي معاً. فـالفلاسفـة الوثـوقيون يـدعون تأسيس الاخلاق وإنشاء القيم في حين انهم إنما ينظرون لتـبرير القيم السائدة وتصعيد المناقب الاجتماعية العرضية الى مستـوى القيم السرمـديـة المطلقة (Sextus Empiricus, *Contre les moralistes*, 1. P. 140).

وعلى نقيض هذا التبرير الايـديولـوجي اللاواعي كـما نقول نحن اليوم يرى الريبيون ان ليس ثمة من شيء شريف بذاتـه وإنما المسألة مسألة قوانين سائدة وعادات مألوفة حتى لكأن إبداعية الوثوقيين ليست الا اتباعية مقنعة. والحقيقة ان المناقب الاجتماعية هي التي تحكم سلوكنا وتوجه مواقفنـا وتؤثر في أحكـامنا ولـذا كان من شجاعة الحكمـة الاصداع الصريـح بهذه الاتبـاعية والـدعوة جهـراً الى احترام القيم السـائدة وتقبلهـا على عـلاتهـا دون حكم بصحتها أو خطئها (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 23-24). كان بيرون انسانـاً كسـائر النـاس لم يتمرد عـلى شيء ولم يكفر بشيء ولم يستنكف مما كـان العوام يـأتونـه في حياتهم من أعمال.

وهـذه الاتباعيـة غير المشروطـة تجعلنـا نقف عـلى التنـاقض الـذي يشق المـوقف الـريبي ويكشف عن محـدوديتـه الفعليـة ومعناه الموضوعي.

3.II) فبقـدر مـا يكـون الـريبي جسـوراً في اتخـاذ المـواقف النظرية الكاشفة عن زيف التحديدات الانطولوجيـة والمعرفيـة يخور عزمه عندما يتعلق الامر بـالقيم الاخلاقيـة. وفي تقديـرنا انه يجب تلمس اسباب هذا التواطؤ بين الوثوقية والـريبية عـلى مستوى العدمية واللاإدارية بما هو موضوعياً وثوقية سلبية.

فعندما يسعى الريبي الى هدم الـوجود المـوضوعي بـرده الى مجرد تصورات ذاتيـة او مظاهـر فإن هـذا النفي لا يتأتى لـه الا بـاعتراف ضمني بمـوضـوعيـة الـوجـود وإقـرار بثقله. إن نفي الـوجود هـو في الوقت نفسـه إثبات لـه ولو عـلى نحـو المـظهـر الزائف وبالتـالي تعلق به ولـو على نحـو نتنكر لـه ما دام يقـين الذات يمر عـبر يقين الآخـرية تُنفى فكـأن الريبي لا يـوجد إلا بجانب الوجـود الذي يعـدمه (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T.1, P. 71).

إن الوجود لم يمت بين يديـه بل بقي متـهاوتاً وهـو لم ينقرض بل ظل منقرضاً فكأنما هو يغير نمط وجـوده إذ لم يعد يـوجد الا

على نحو المظهر الذي يتخذ منه الريبي معياراً علمياً. ولئن لم يكن هذا المظهر هو الوجود ذاته فهو منه ـ على الأقل ـ كظله أو هو درجة دنيا منه ذلك ان الريبية تضفي على ذلك المظهر المحتوى الذي تضفيه الوثوقية على العالم. فالمحتوى لم يتغير وإنما حوِّل من الوجود الى المظهر الذي يكتسب بمفعول هذا التحويل نفس التحديدات التي كانت من قبل للوجود. فكأنما الريبي يتعامل مع المظهر تعامل الوثوقي مع الوجود. فالأول لا يثبت المظهر إلا بنفي الوجود والثاني لا يثبّت إلا بنفي المظهر وكلاهما مشدود بصورة فعلية الى الوجود المباشر سواء لنفيه أو لإثباته. فمباشرية الوجود سند الانطولوجيا الوثوقية ومباشرية الوجود المسلوب سند الانطولوجيا الريبية (Hegel, *Science de la logique,* Tome III, *La logique de l'essence,* PP. 12-16).

إن حملة الريبي على الوجود حملة فاشلة من اساسها فإذا سبق ان قلنا مع هيغل بأن الريبية اعلان لحرية الفكر وتصعيد لها الى مستوى المبدأ فإنه لا بد أن نضيف ان ذلك الفكر التائق الى التحرر سرعان ما يصطدم بصلابة الوجود. (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit,* T. I, P. 174). فيظل ملتصقاً به موضوعياً ولو انه ذاتياً لا يكف عن إنكاره، فما جدوى ان نعلن سلبية ما نرى ونسمع ونظل نرى ونسمع وما جدوى ان نعلن عدمية الكليات الاخلاقية، ونقبع تحت وطأة القيم السائدة وما جدوى ان نعلن عن زيف الحياة وبطلانها ونبقى مشدودين في الوقت نفسه الى صروفها ؟ (Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit,* T. I, P. 175).

وهكذا وعلى هذا النحو من الفهم نلمس مع هيغل أن الشعور الريبي ليس إلا وعياً لا يقل اغتراباً عن ذاته من الوعي الوثوقي. والحقيقة ان هذا الشعور يكتشف من خلال تجربته المعيشة هذا التناقض ولكنه لا يستطيع ان يحسمه. لأنه غير قادر على إدراك معنى ذلك التناقض ووحدة مكوناته فيظل متأرجحاً بين نقيضين لا يملك أن يستقر في احدهما.

إنه ينفذ فعلاً إلى مختلف التحديدات الوثوقية ليكشف عن زيفها ويذيبها في صميم وعيه ولكن بذلك يكتشف في الوقت ذاته أنه يجعل من العالم الذي ينفيه عنصراً مقابلاً له وأنه لا ينفيه الا معترفاً به كموضوع قائم يجب ان ينفى. إن الريبي يؤكد أن لا وجود إلا لتصوراتنا وبالتالي لذواتنا مبيّناً بذلك «تكافؤ الذات» و«تساويها مع نفسها» واستقلالها عن الغيرية لكنه لا يفتأ أن يكتشف التفاوت بين اليقين الذاتي والحقيقة الموضوعية اذ انه سرعان ما يدرك ان ذلك التساوي هو في الوقت نفسه اختلاف لأن عملية إثبات الذات تمر حتماً بعملية إثبات الوجود ولو على نحو سلبي. وفي دوامة هذا النفي والاثبات ينتاب الشعور الريبي غثيان الصيرورة ويولد فيه احساس متناقض بالحرية والعبودية وعلى وجه الدقة شعور بحرية ذاتية وعبودية موضوعية تجسمت في تلك الاتباعية التي تعني ـ في نهاية التحليل ـ انه شعور منقاد لوقائع يعتبرها لا جوهرية وتحكمه صروف يحكم بأنها ليست الا مظاهر واوهام (Hegel, *la Phénoménologie de l'esprit,* T. I, P.P. 174-175).

ذلك هو معنى التواطؤ الذي اشرنا اليه بين الوثوقية والريبية. فسواء قلنا بتعالي القيم وموضوعيتها أو قلنا بنسبيتها فإن النتيجة واحدة: الخضوع لها في كل الحالات والتقيد بأوامرها ونواهيها اي انسحاق الذات تحت كل المناقب الاجتماعية.

إن هذا الشعور المأساوي بالتناقض بين الارادة والعجز يحول العدوانية الريبية من رغبة في تحطيم العالم الى رغبة في تحطيم الذات الممزقة بين الحرية كفكرة ذاتية مجردة وواقع يزخر بأسباب العبودية. وفي هذا التأرجح بين هذين القطبين المكونين لتجربته الباطنية المعيشة يكمن ما يسميه هيغل «الوعي الشقي» بما هو وعي منشطر على نفسه لا يقوى على جمع شتاته ولا على الوفاق مع ذاته ومع عالمه ولعل هذا الشقاء هو الذي يدفعه الى الاشارة بفضل الصمت وأخذ الحياة على علاتها كما كان يفعل بيرون.

على هذا النحو يمكننا أن نفهم تمفصل الريبية والوثوقية في اطار الموقف الريبي ككل متناقض. ولذا وجب التنبيه الى عدم جدوى القول بضرورة الفصل داخل هذا الموقف بين النظري والعملي كما يدعو الى ذلك بروشار Brochard (V. *Brochard, Les Sceptiques Grecs,* P.P. 60-63-64-67).

فإذا صح ما ذهبنا اليه من أن التنظيم بما يستلزمه من شك يفضي الى تعليق الحكم لا ينشد لذاته وإنما لغاية عملية هي الوصول الى حالة الرضا بما يتطلبه من تأقلم الانسان مع عالمه وانقياد الى صروفه ادركنا التناغم بين البعدين ووقفنا على تمفصلهما الحقيقي.

فالريبية بما هي انطولوجيا مظهرية Phénoménisme ومعرفياً لاأدرية Agnoticisme هي الصدى النظري للإثباتية الاخلاقية حتى أنه بإمكاننا أن نزعم أن الموقف الريبي من حيث هو موقف نظري ليس إلا تنظيراً لتبرير عبودية معيشة لا

يقوى المرء على قهرها أو هي فلسفة اليأس من الحياة وتعبير عن الزهد فيها لعجزنا عن مقاومة صروفها (Diogène Läerce, *Vie, doctrines et sentences des philosophies*, P.P. 11-61).

ونحن نعتبر هذه الاشارة رداً على النقد الذي يوجه عادة للريبية، إذ يردد الكثير أن الريبي متناقض مع نفسه لأنه يدعو من ناحية الى تعليق الحكم. ولكنه من ناحية اخرى يفضل في فعله هذا الشيء عن ذاك او يأتي هذا العمل دون ذاك وهو أمر يمثل أحكاماً ضمنية مطبقة فكأنما الريبي يدعو نظرياً الى تعليق الحكم ولكنه يحكم عملياً.

إن عدم وجاهة هذا النقد تتمثل عامة في اعتبار اعمالنا نتيجة لأحكامنا وهي مصادرة ليس هناك ما يكره على التسليم بها ثم إن العلاقة المنطقية الصحيحة بين النظري والعملي في إطار الريبية ليست علاقة بين تعليق الحكم والتعطل التام inaction وإنما بين تعليق الحكم والاتباعية. ذلك أن تبرير عبودية ما يمر حتماً بإسكات الذهن وإلجام الفكر وهو ما يتجلى لنا بصورة اكثر وضوحاً عندما نحاول الوقوف على اسباب ظهور التيار الريبي في اهم مراحله التاريخية وابرز اشكاله النظرية لنرى كيف أن الريبية كانت دائماً رد فعل ذاتي داخل وضعية تاريخية متأزمة، ليس لها تاريخ ذاتي وهي لم تنشأ تاريخياً ولم تتنوع ولم تتجدد من فترة الى فترة إلا بفعل عاملين اساسيين غير فلسفيين وهما العامل العلمي النظري والعامل السياسي - العلمي.

فالافلاطونية والارسطية مثلاً يمكن اعتبارهما تعبيرين متقاربين عن وضع عملي متأزم بدأت فيه الحضارة الاغريقية تشهد انحلال قيم الجماعة المتجسدة لتحل محلها قيم الفرد المتحرر كما بشر السفسطائيون (Hegel, *Leçon sur philosophie de l'histoire*، الجزء الثاني، ص 211 وما يليها).

أما تباين المذهبين فمرده الى تباين سندهما النظري العلمي: فقد كانت الافلاطونية مشروطة بالرياضيات الفيثاغورية المحضة وكانت الارسطية مشروطة بعلوم الحياة التجريبية المنحدرة من التراث الطبي الابيقراطي او الناشئة عن الممارسة العملية المخبرية التي قام بها ارسطو نفسه، انظر: بورجي (L., Bourgey, *Observation et experience chez Aristote*) وكذلك بياجيه (J. Piaget, *Sagesse et illusions de la Philosophie*, P.P. 70-72. A. Koyre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, P.P. 16-49 & 166-195).

2.III) ولئن كنا لا نملك في هذا الموضع إيضاح آليات هذا الاشتراط فإن دواعي الاقرارية تبدو لنا اقوى من دواعي الشك فيها، فتحدد نشأة الريبية بوضع المعارف في هذا العصر الاغريقي لا يبدو لنا تعسفياً، ذلك ان هذا التيار الفكري بدأ يتبلور في عهد لم يكتسب فيه الانتاج الفكري اليوناني من القوة ما يجعل منه تراثاً ذا ابعاد مهيمنة وابعاد مهيمن عليها ولم تسيطر فيه قوى موجهة، بل كانت الملل متساوية الاهمية والنظريات متكافئة الدلالة والانساق متعادلة النفوذ الى درجة انه ليس من قمة تطفو وليس من علم يمكن الاهتداء به دون سواه في وسط هذا الخضم من التناقض الرؤى والمناهج والنتائج وبالتالي فليس من أحد يمكنه ان يدعي الفوز بالحقيقة والاهتداء الى سبيل النجاة. ففكرة «الفيلسوف العظيم» كما حدد ملامحها كارل ياسبرس مثلاً لم تكن فكرة رائجة في عصر بيرون ولا حتى قبله (V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, P.P. 41-43).

والحقيقة أن هذه الفكرة لم يرفضها الريبيون وحدهم بل إنها كانت دائماً موضع شك كبير في كل مراحل تجدد الفلسفة ونحن نشهد آثارها لا في **تهافت الفلاسفة** للغزالي فحسب وإنما حتى عند ديكارت نفسه الذي أدان التراث الفلسفي عموماً واتهمه بالعقم واللاليقين دون تمييز بين جبابرة واقزام. ذلك على الأقل ما نستشفه من رسالته التي بعث بها الى بيكمان Beeckman بتاريخ 17 اكتوبر 1630 حيث يقول له في لهجة ريبية جلية: «إن افلاطون يقول شيئاً وارسطو يقول شيئاً آخر وكذلك ابيقور وتيليزيو Telesio وكامبينيلا Campenella وبرونو Bruno وباسون Basson. وكل مجدد يقول شيئاً يختلف عما يقوله الآخر فأي هؤلاء الاشخاص يقول الحقيقة؟».

ولئن كان بإمكان ديكارت أن يرفض التراث ليؤسس الحقيقة على الذات المفكرة بما هي الارضية الابستيمولوجية الصلبة بفضل ما توفر في القرن السابع عشر من مكتسبات علمية عقلانية فإن علم عصر بيرون لم يكن يكفل هذا التوجه بل كانت نتائجه تدعو بإلحاح الى ضرورة تعليق الحكم والامتناع حتى عن الترجيح النظري. ولذا كان الشك عند ديكارت مرحلة على درب اكتشاف الحقيقة اما مع الريبيين فقد كان شكاً مقيماً.

فمن الأخطاء الرائجة حول الريبية أنها موقف يهدم العلم، والحقيقة انها تعبير أقرب ما يكون الى روح العلم السائد ومنهجيته وموضوعاته ونتائجه ناهيك انه بالإمكان القول بأن

الريبية بما هي ذاتانية نسبوية ولاأدرية مظهرية تعبير فلسفي منقدر على العلم الاغريقي وليس مناقضاً له.

أشرنا فيما سبق إلى أن موضوع الشك الريبي ليس ما ينطبع في النفس من احساسات وما يبرز أمامنا من مظاهر وإنما تأويلنا لتلك الاحساسات وقولنا فيها آخذين إياها مأخذ الجواهر.

جاء في الصفحات الاولى من كتاب تهافت المنجمين *Contre les Astrologues.* لسكستوس امبيريقوس أن الريبيين لا يشككون في علم الفلك كما وضعه ايدوكس Eudoxe وهيبارك Hipparque وغيرهما وإنما في التنجيم الذي يتعاطاه قوم «لا حياء لهم» يروجون الوهم والتطير بين الناس في حين أن علم الفلك يُعنى بملاحظة ما يجري في السماء بصورة تمكن من التكهن بأزمنة الجفاف والفيضانات ومن الاستعداد لما يمكن أن تحل بالناس من أوبئة وزلازل وتغيرات أخرى تطرأ على القبة السماوية ولذا فإن منافع علم الفلك كمنافع الفلاحة والملاحة (Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie,* suivi de *L'Essences de la critique philosophique*, PP. 33-34).

وتشبيه علم الفلك بالفلاحة والملاحة يدل على أن الريبي لا يثق بهذا العلم وثوقاً نظرياً وإنما هو وثوق عملي لا يستلزم حكماً على طبيعة الاشياء وكأن قيمة حقائقنا لا تستمد من موضوعيتها وإنما مما تجني منها من منافع.

إن هذه البراغماتية الصريحة لا تتنافى مع هذا الضرب من الابستيمولوجيا الظاهرة Epistémologie phénoméniste القائمة على يأس حقيقي من معرفة كنه الاشياء واقتصار على مظاهرها. وهو اتجاه متوارث عن المدرسة الطبية الابيقراطية. فالابيقراطيون مارسوا الطب علماً تجريبياً يتحاشى كل الفرضيات التفسيرية وكل الانتماءات المذهبية وانقطعوا الى ملاحظة الامراض العينية والبحث عن طريق التجربة واستناداً الى «تراث الاقدمين» عن دواء لها. ولذا كان الطب عندهم فناً او تقنية تقيم حسب نتائجها العملية النهائية لا علماً يقيم وفقاً لمبادئه النظرية الأولية (انظر R. Taton, *Histoire générale des Sciences,* T.I. المجلد الاول، الجزء الثاني، الكتاب الاول، الفصل الخامس. وكذلك R. Joly, *Hypocrate, Médecine Grecque*).

وقد تجسم هذا التمشي الابستيمولوجي الظاهري اكثر في علم الفلك حيث كان التقابل بين الفيزيائي والرياضي قاعدة مطردة من ارسطو وبطليموس مروراً بابن رشد والفلكيين العرب (P. Dahem, *La Notion de théorie physique de Platon à Galile*). حتى الثورة الكوبرنيكية الحديثة (A. Koyre, *La Révolution astronomique,* P. 84). وهذا التقابل يعني الاعتراف بأن الفكر البشري لا يمكنه ان يرقى الى حقيقة ما يجري في السماء وانما اقصى ما يمكن ان يطمح اليه هو ان ينقذ الظواهر فليس بوسع الفلكي ان يحدد الحركة الحقيقية للأجرام السماوية فيستعيض عن ذلك بانشاء انساق رياضية تمكن من تنظيمها تنظيماً يجعل التوقع ميسوراً دون حكم عما اذا كانت الأمور تجري فعلاً على هذا النحو او ذاك. وذلك ما تعنيه ايضاً فكرة تكافؤ الفرضيات. فليست هناك فرضية اكثر حقيقة من اخرى وانما هناك فرضية ايسر من اخرى واكثر دقة في تحديد الظواهر السماوية سينمائياً Cinématiquement.

والحقيقة ان فكرة الظاهرة هذه وما ترتب عنها من ابستيمولوجيا ظاهرية ينبغي ردها الى ارضية علم البصريات والفيزيولوجيا والبسيكولوجيا كما عرضها الفكر الاغريقي من هوميروس حتى بعض مؤلفات ارسطو (R. Taton, *Histoire générale des sciences,* T. I, P.P. 209-210). المجلد الاول، الجزء الثاني، الفصل الاول، ص 209-210.

فعلى الرغم من بدائية تفسير آليات الابصار في **الالياذة** فقد كان له اثر كبير في الفيزيولوجيا الاغريقية تردد صداه عند امبيدوكل *Empidocle* وافلاطون *Timée* وارسطو كتاب **السماء**.

كان هوميروس يرى ان عيون الكائنات الحية تحتوي على مادة نارية تشع من العين في اتجاه الاشياءالتي تكون بدورها مضاءة نهاراً بضوء الشمس وليلاً بنور الكواكب السماوية وبالتالي تكون مشعة في اتجاه العين والابصار يترتب عن التقاء هذين الحزمتين الضوئيتين وبذلك تنبجس الظاهرة في اطار وسط شفاف مثل الهواء.

فالظاهرة إذن ليست مجرد وهم ذاتي صرف ولا هي أيضاً شيئاً مستقلاً عنها وإنما هي وسط بين هذا او ذاك يتفاعل عنصران داخلي وخارجي في إظهارها فإذا فرضنا ان شيئاً ما يبدو ابيض فذلك لأنه يرسل اشعة بيضاء في نفس الوقت الذي تبث فيه العين اشعة تصدر عن الحدقة وعن التقاء تلك الاشعة كلها في وسط هوائي شفاف يتولد هذا الذي نسميه الظاهرة وبمجرد ظهورها يبدو الشيء الابيض ويحصل في العين احساس بالبياض.

ولذا فإن ما نراه ليس واقعاً منفصلاً عنا وإنما هو ما ظهر لنا وفقاً لاستعداداتنا وإمكانات ملكاتنا. ولأمر كهذا قلنا إن موقف الريبيين مرتبط بعلم عصرهم. وهم لم يكونوا يشكون في المظاهر بما هي مظاهر وإنما يرفضون فقط اعتبار تلك

المظاهر وقائع جوهرية قائمة بذاتها. (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 2. P. 30).

صحيح أن هذا المعطى الفيزيولوجي ـ البصري جعل بعض الفلسفات تقابل بين ذلك الظاهر والواقع أو بين الظاهرة والشيء في ذاته ولكن الريبيين ما كانوا ليؤكدوا وجود هذا الشيء في ذاته أو ينفوه لأنه على كل حال خارج عن مدار الحس وبالتالي عن مدى العقل بل إنهم ركزوا انطلاقاً من ذلك المعطى على نسبوية الظاهرة وضحالة الوجود الذي هو لها باعتبار أن كل ظاهرة إنما تطفو امام الشعور فيتصورها وفقاً لإمكانات الفرد واختلاف خاصيات الملكات الحسية. فاليرقاني مثلاً يرى الاشياء صفراء في حين يراها غيره بيضاء ومن حقن الدماء عينيه رأى الاشياء حمراء ومن يدرينا لعل الحيوانات التي تكون عيونها مستطيلة تبدو لها الاشياء بشكل مختلف عن الشكل الذي تبدو به لنا نحن او للحيوانات التي تكون حدقاتها مستديرة (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, PP. 44-49). وكذلك الشأن في الملموسات والمسموعات والمشمومات والمتذوقات (Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 50-54).

فإذا كان الامر كذلك فأية صلابة يمكن ان تكون لعالمنا ؟ إن انحلال العالم الى تصورات ذاتية هو صدى معطيات نظرية سائدة تقضي بعدم امكانية اتصالنا بالوجود اتصالاً مباشراً اي بعدم امكانية حدس الموجودات حدساً يلم بجواهرها.

وهذا العالم الضحل انما هو عالم يظهر لذات مفتتة لا تقوى جمع شتات حالاتها من صحة ومرض

(Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 101).

ويقظة ومنام

(Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 104).

وحركة وسكون

(Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 107).

وحب وكراهية

(Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1, P. 108).

وجوع وشبع

(Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 108).

وحزن وفرح

(Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, 1. P. 111).

إنها ذات اشبه ما تكون بنزيف داخلي او تيار جارف لا يستقر له قرار.

إن الريبي وعالمه سيان: وهمان التقيا في إطار حضاري اندكت أركانه وتفتت وحدته وتهاوت قيمه.

فما يذهب اليه بعض مؤرخي الريبية وفي مقدمتهم بروشار Brochard من أن بيرون تأثر شديد التأثر بما رآه عند حكماء الهند من زهد في الحياة ورغبة كلية عنها وبما لمسه في سلوكاتهم من تسام على الالم وتحد للموت مما قد يكون اوحى له بتفاهة الحياة وربما تفاهة الانسان نفسه، ذلك كله لا يخلو من الصحة بل يجب أن نضيف أن ما شهده بيرون خلال سفراته الطويلة مع الامبراطور الغازي الاسكندر المقدوني من اختلاف العادات والتقاليد وتباين القيم والمناقب قد يكون اوحى له بنسبية القيم وزيف كل تحديد مطلق.

ولكننا نميل الى الاعتقاد أن هذه المؤثرات الخارجية على فعاليتها لم تحدد ظهور الريبية بشكل اساسي بل أنه ليس من الضروري ردها الى بيرون نفسه اعتقاداً ايمانياً منا بأن ظهور الريبية منزل في سياق الحركة الموضوعية للمجتمع الاغريقي ذاته معرفياً وسياسياً.

فبعد موت الاسكندر المقدوني نصب قواد الجيش الامبراطوري انفسهم ملوكاً يتقاسمون المجال الاسكندري ويتقاتلون فيما بينهم قتالاً يزرع الرعب والجبروت فتتهافت امام الانسان الاغريقي قيم الحرية والعدالة والانسانية التي كانت مثله العليا ارتفع بها افلاطون وارسطو الى مصاف المقدسات العفوية.

ولذا فلئن قلنا إن الريبية هي فلسفة الحقيقة المتأزمة فذلك لأن الريبي ظهر في عالم متأزم منهار لا يصح أن نتهمه بهدمه لأنه كان قد انهدم قبلاً، بل الصحيح أن نقول إن الريبي ضحية من ضحايا دمار كوني جعله ينطوي على نفسه هروباً من حياة لا أمل فيها.

إن الريبية هي فلسفة الاستقالة في عالم يكره فيه الانسان على الخضوع لمشيئة الاشياء ومسايرة صروف الحياة تهرباً مما قد يترتب عن أي موقف يتخذه من نتائج لا يمكن تقدير مداها في دنيا فقدت تقدير الاشياء وتحول فيها رأي الماسك بسيف السلطة الى سيف مسلط على الآراء يصادر الحريات ويفتك بالقيم ويزهق الارواح. ففي هذا العالم القلب الخلّب ألا يكون تعليق الحكم من أقوم المسالك المؤدية الى حياة هادئة؟ ذلك ـ على كل حال ـ ما ارتضاه الريبيون لأنفسهم خلافاً لمعاصريهم من رواقيين وابيقوريين.

إن هذه الازمة الكونية التي تمكنت من المجتمع الاغريقي كانت ـ في الحقيقة ـ تتويجاً لمسار التحولات العميقة التي بدأت ارهاصاتها الاولى في الظهور مع الحركة السفسطائية بما هي اولى تعبيرات الفردانية في الظهور مع الحركة السفسطائية بما

هي اولى تعبيرات الفردانية individualisme المناهضة لجماعية القيم وموضوعية المبادىء في صلب الجماعة الاثينية.

فالاغريقي كان يرى في أثينا الإلهة المتعالية التي يقدسها بشكل تلقائي تجعله يعيش عفوياً من اجل الصالح العام وبه إذ ما كان له أن يشعر بفارق بين الذاتي والموضوعي.

وما كان له ان يقابل بين البعد الخارجي السياسي في حياته والبعد الداخلي بل إن بين محتوى إرادة الشخص والواجب الاجتماعي من التطابق ما جعل البعض يؤكد أن الانسان الاغريقي لم يكن يعرف الاخلاق بمعنى العيش وفقاً لقرارات فردية تستند الى قناعة شخصية ومقاصد ذاتية (**دروس في فلسفة التاريخ**، *Hegel, Leçon sur la philosophie de l'histoire*, P.P. 104-105).

فأن يعيش الفرد للوطن وان يحيا من اجل اثينا لم يكن بالامر الذي يدرس او يلقن كمبدأ اخلاقي او تربوي. وإنما كان ذلك هو الموقف الطبيعي البديهي باعتبار ان الوطن هو الضرورة المطلقة التي لا حياة للاغريقي خارجها ولا وجود له الا بها وفي مناخها.

وهذا المحتوى هو الذي شكل موضوع التأمل السياسي عند كل من افلاطون وارسطو بحيث لم يكن عالم المثل الافلاطوني مثلاً ضرورة ابستيمولوجية فحسب وإنما كان أيضاً شرطاً سياسياً من شروط الحفاظ على تركيبة المجتمع الاغريقي والذود عنه ضد قوى التغيير الصاعدة التي عبرت عنها مواقف السوفسطائيين باعتبارهم كما يقول هيغل «أول الحكماء الذين اوجدوا التأمل الذاتي والمذهب الجديد القائل بأنه على كل فرد أن يتصرف وفقاً لقناعاته الشخصية» (*Hegel, Leçon sur la philosophie*, P. 195). وأن ينقد القوانين السائدة وان يسعى لاستبدالها بأحسن منها بدل الخضوع لما هو موجود والتسليم له على علاته. ولذا فإن الصراع بين افلاطون والسوفسطائيين لم يكن صراعاً نظرياً كما يدعيه الكثير من مؤرخي الفلسفة وإنما بشكل رئيسي صراعاً سياسياً (انظر قسطنطين تزاتوس Constanin Tsatos, *La pholpsophie sociale des Grecs anciens)*.

إن هذه الاشارات تجعلنا نستشف خطوط التواصل بين السوفسطائية والريبية ونقاط الانفصال معاً. فكلاهما ينكر ـ من منطلق الذاتانية ـ موضوعية المعرفة وموضوعية القيم وكلاهما يجعل من الشعور الفردي مقياس كل شيء وكلاهما ينتهي الى حبس الوجود في معهد الفردانية المتغيرة. الا ان السوفسطائيين نشأوا في مجتمع ديمقراطي فكانوا ينشدون التغيير الاجتماعي وكسر الحواجز الطبقية، اما الريبيون فقد نشأوا في مجتمع قمعي فكانوا انطوائيين إتباعيين.

ولذا فعندما نقول إن الريبية تحددت نشأتها ـ شأن كل موقف فلسفي ـ بالبعد العلمي النظري والبعد العملي السياسي المهيمنين في اطار وضعية تاريخية محددة فإن قولنا ذلك يظل مبدأ منهجياً عاماً علينا في كل مرة أن نبحث عن خصوصياته العينية التي تنعكس على الريبية كموقف عام فتجعلها تأخذ هذا الشكل او ذاك من الاشكال التاريخية المتعينة.

3.III) فما شهدته اوروبا في أواخر العصور الوسطى وبداية عصر النهضة من انتشار الريبية في الاوساط المتفلسفة يمكن تفسيره ايضاً بفعالية هذين البعدين الموضوعيين السياسي والعلمي بما لها من تأثير حاسم في حياة الناس حين يفعلون وحين يفكرون.

فلقد بدأ الانسان الاوروبي فعلاً يخرج من محيطه الجغرافي السياسي ويكتشف ـ مع الحروب الصليبية اولاً ثم مع رحلات الاستطلاع والإتجار ثانياً ـ شعوباً تختلف عما ألف وتعرف على ثقافات تتباين مع ما تعود عليه من أطر ذهنية فكان لعملية ادراك عنصر الاختلاف اعمق الأثر في ادراكه لعنصر الهوية الامر الذي اجتثه من وثوقيته العفوية ودفع به الى التساؤل وانتهى به الى ضرب من الريبية (*Hegel, La Relation du Scepticisme avec la philosophie.*, Suivi de *L'Essence de la critique philosophique*, P. 52).

وهذه الحركة كانت على صعيد داخلي ـ مزامنة لبداية تصدع سلطة الكنيسة الكاثوليكية واهتزاز اركان وحدتها بظهور حركة الاصلاح مع لوثر Luther وهي الحركة التي استهدفت نسف النفوذ الديني الكنيسي بنقل مركز السلطة الدينية ذاتها الى اعماق نسف النفوذ الديني الكنيسي بنقل مركز السلطة الدينية ذاتها الى اعماق ضمير الفرد بعد أن كانت رسمياً سلطة بابوية خارجة عن شعور الانسان الذاتي ووجدانه. وهذا النقل معناه عملياً رفض المؤسسة الدينية بما هي مؤسسة اجتماعية سياسية والارتقاء في الوقت نفسه ـ بالوعي الشخصي الذاتي الى مصاف الحكم وهو ما من شأنه أن يغذي في الانسان مزيداً من الثقة بالنفس ويجعله يتطلع أكثر الى التحرر من عطالة الجماعي والتوق الى تلبية اشواق الذات الباطنة وهي نزعة تجلت لا في اقامة العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه فحسب وإنما أيضاً في الولوع بركوب مخاطر الترحال واكتشاف المجهول وارتياد الآفاق الرحبة.

وكان لا بد لهذه الجسارة العملية النابضة بالحياة أن توازيها

ـ بشكل أو بآخر ـ جسارة نظرية انتهت بفرقعة الكوسموس الاغريقي المتعلق كما حددته الكوسمولوجيا الارسطية ـ البطليموسية ـ وفتح العالم اللامتناهي كما حددته الكوسمولوجيا الحديثة بداية مع كوبرنيك وبرونو Bruno حتى نيوتن (A. Koypre, *Du Monde, clos à l'univers,* Newton *infini)*.

ونحن لا ندعي خلافاً لما ذهب إليه البعض (بالسنير (Jean, pelseneer,« LaRéforme du 16e siècle à l'ori -gine de la science moderne » in *La science au seizième siècle)*. ان ما سمي بعصر النهضة كان بالفعل عصر نهضة إذ إنه لم يساهم في إنشاء العلم الحديث إلا بشكل سلبي تمثل قبل كل شيء في محاولات التخلص من هيمنة الارسطية والرشدية باعتبارهما الاطار العقلاني العام الذي من خلاله تطرح مسائل العلم وتباشر مشاغل الانسان وتتحدد رؤية الوجود فتعرف الحقيقة والخطأ ويفصل الخير عن الشر ويميز الواجب الوجود عن ممكن الوجود.

وفي الحقيقة أن هذه المحاولات لم تبدأ مع عصر النهضة وإنما بدأت منذ حوالى 1270 يوم أصدر اسقف باريس Tempier مذكرة يدين فيها جل المقالات الارسطية والرشدية ويكفر من قال بها أو روّجها سراً أو جهراً، كتابياً أو شفهياً (دوهام، نسق العالم، المجلد الرابع، الفصل الاول والفصل الثاني، ص 36). وقد تبنى هذه الإدانة بعض الفلاسفة المرموقين من امثال البير الكبير Alber le Grand وريشار الميدلتوني Richard de Midelton وهنري الغاني Henri de Gand وتوماس برادواردين T. Bradwardine.

إلا أن هذه الحركة النقدية لم تكن تستند الى أرضية علمية، أو على الاقل عقلانية، وإنما استندت الى أرضية عقائدية إيديولوجية اعتمدت الفصاحة اكثر مما اعتمدت المنطق وخاطبت الوجدان والارادة أكثر مما خاطبت العقل، وما كان لها أن تكون بغير ذلك الاتجاه، لأنه كان من الضروري انتظار القرن السابع عشر أي انتظار غاليلي وديكارت ونيوتن ليكون نقد الارسطية من منطلق علمي أمراً ممكناً.

ولذا فإن رفض الاطار الارسطي والتنكر لمقولاته ومفاهيمه وقوانينه جعل الانسان الغربي يفقد بوصلة التوجه الفكري وإمكانية التمييز بين الواجب الوجود والممكن الوجود (A. Koyre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique,* P.P. 50-60). فاشتبهت عليه السبل وامتزج الخيال بالواقع فإذا الطبيعة امامه فوضى لا تخضع لقانون ولا تعرف نظاماً.

فهذه خرفان لها رؤوس الخنازير بسبب الاتصال الجنسي بين النعجة والرت (جاكوب، منطق الحي *La logique du vivant,* P.P. 27-41). وهؤلاء بشر بلا اعناق ركبت رؤوسهم في صدورهم (برنار كوهان (Bernard Cohen, *La Découverte du nouveau monde et la transformation de l'idée de nature* , P.P. 189-201). وتلك مخلوقات ممسوخة يدل شذوذها على ارتكاب معاصي اخلاقية وتفشي فساد ما.

فالطبيعة في نظر انسان عصر النهضة لا تخضع لآلية صارمة وإنما تتأثر في عملها بالنوايا وتتفاعل مع المقاصد وتتناغم مع الارادة.

ولأمور كهذه تفشت ظاهرة السحر وتنوعت الممارسات الظلامية التي لم تقتصر على أوساط العوام وإنما تركزت بالخصوص في الاوساط المثقفة حتى أن طبيباً في شهرة باراسالز Paracelse يتجاسر على حرق قانون ابن سينا في ساحة عمومية يعتبر أن من مقدمات العلم الطبي الالمام بخواص الالغاز السحرية ومعرفة مصارها وطبيعتها ومعرفة من هو ميلوزين Mélusine ومن هن سيران Sirène وكنه حقيقة الرب وحقيقة الشيطان. . . (جاكوب F. Jacob, *La logi-que du vivant,* P.P. 29-30).

ومما زاد هذا الاغراق في اللامعقول استفحالاً تلك القصص العجيبة التي اصبح الاوروبي يسمعها سواء من رحالة عاد بعد طول غياب بأغرب الحكايات عن جزر بعيدة ومخلوقات عجيبة وأمم مختلفة او من رحالة في الزمن احيا اساطير الاغريق وفنهم بما فيها من عوالم ووقائع لم تألفها الروح المسيحية ولم يتعود عليها العقل الغربي.

كان لكل تلك العوامل ابعد الأثر في عقلية النهضة التي بإمكاننا اليوم ان نختزل تمشيها العام في قضية بسيطة وهي انها عقلية قامت على الاعتقاد بأن كل شيء ممكن (A. Koyre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique* P. 52). او الايمان بأن كل ما يمكن ان يمر بمخيلة الانسان يمكن ان تحققه الارادة الربانية.

وليس في وسع الفلسفة أن تبقى معزولة عن هذا المناخ الحضاري المتحول أو أن لا تتأثر بهذا الخيال المجنح الذي اكتسح المجال الفكري العام وليس في وسعها بالتالي أن تظل متشبثة بيقينها ولا ان تظل متمسكة بقيمها المنطقية والانطولوجية والعملية ومن ثم كان هذا النفس الريبي الذي مس كل روح متفلسفة تقريباً من نيقولا الكوزي Nicola de

Cues وهنري ايتيان H. Etienne الـذي تحمس لمقالات الـريبيين فـترجم سنة 1562 بعض آثـار سكتوس امبـيريقـوس وكـورناي اغـريبا Corneille Agrippe الـذي تـزعم حـركـة الاحتجـاج ضد قمـع السحـرة ومحـاكم التفتيش ووضـع لهـذا الغرض كتاباً بيّن فيه مخاطر الوثـوقية وتفـاهة العلم (A. Verdan, *Le Scepticisme philosophique*).

وقد بلغت هذه الريبية اوجها في عصر النهضة مع مونتـاني Montaigne الذي اعطى نفساً جديداً لكل مقالات البيرونيين المتعلقـة بـأخـطاء الحـواس وضعف العقـل وتنـاهي الـطبيعـة البشرية بشكل يجعلها تطلب الحقيقة فلا تدركها ومن ثم كـان لا بد للحكيم من ان يقف عند ظاهر الاشياء ويقيمها وفقـاً لما يصلح لحيـاته ومـا يتماشى مـع العرف الـسـائـد تفـاديـاً للبـدع والمستجدات الخادعة (انظر كـرسيون. مـونتاني. A. Gresson, *Montaigne*).

إلا ان العنصر المميز لهذه الريبية المحـدثة أنها بقـدر ما تلح على غرور الانسان وتنتقد ادعـاءه إمكانيـة معرفـة كنه الاشيـاء وبقدر ما تبذل من جهد نظري لإظهار الانسان بمظهـر العاجـز المتخبط في تناقضاته تراها في الوقت نفسه تُعلي من شأن الايمان الديني وترتفـع به الى مستـوى النور الـذي يقذف بـه الرب في الصـدور فيكشـف لها عن سبـل النجاة وطـرق السعـادة فكـأن الريبية تلعب دور المـدخل الى الايمـان أو دور المطهـر من وثنية العقل.

ذلك ما نلمسه مثلاً في مـوقف مونتـاني من ريمون سيبـوند Raymond Sebond هـذا المفكر الاسبـاني الذي سخـر نفسه لنقـد الالحاد والـدفاع عن الـديانـة المسيحية استنـاداً إلى أدلـة طبيعية أي عقلية ووضـع لهذا الغـرض كتابـاً أسماه **اللاهوت الطبيعي** *Théologie Naturelle*. وعندما ترجم مونتاني هـذا الكتاب ـ استجابة لرغبة أبيه ـ اتخذ منه مـوقفاً يتنـاقض بشـكل أسـاسي مع مقـاصد واضعه. ففي حـين كـان سيبـونـد يؤمن بإمكانية إرساء الايمان على أسس عقلية حاول مـونتاني تبيـان تهافت هذا الرأي وضعف الحجة الانسـانية وعجـز العقل عن ادراك الحقيقـة وهو مـا جعل كتـابه يتحـول من تمجيد لـريمون سيبوند الى انتقاد له وإشادة بالبـيرونية (Montaigne, *Apologie de Raimon Sebond*) صرفة تمتد جـذورها التـاريخية في الحقيقـة الى القـديس اوغستـين Augustin والغـزالي حتى باسكال Pascal وهوييى Huet وغيرهم...

فالقاسم المشترك بين الـريبيين الايمـانيين عـلى اختلافهم أن الشك يمثل عندهم مرحلة على طريق البحث عن حقيقـة يجب ان ييأس العقل الانساني من الوصول اليها بقدراته الذاتية فهو إذن شك مؤقت يتخذ ـ ظـاهريـاً على الاقـل ـ شكـل التجـربة الـوجوديـة التي سرعان مـا تشفى النفس منهـا لتعـود الحقـائق المطعون في يقينهـا بفضل تـدخـل ربـاني يشرح الصـدر لنـور الايمان.

ولذا كانت وظيفة الريبية الايمانيـة Scepticisme Fidéiste تتمثل دائماً في إجلاء سلبية المعـرفة البشريـة وإظهار عـرضيتها كشرط من شروط الاقـرار بإيجـابية الـوحي الربـاني وضرورتـه وبالتالي بيـان تفاهـة علم لم يقم على إيمـان وبؤس عقل تحـرك خارج مجال الربوبيـة كما يتجـلى من خلال النصـوص المقدسـة والسـنن المتـوارثة لا كـما يمكن أن يتصوره عقـل بشـري وهو مـا يشكل في تقديرنا مظهراً اساسياً من مظاهر الاتباعية الـريبية او قـل شكـلاً آخـر من أشكـال تـبريـر القيم الـسـائـدة في صلب تشكيلة اجتماعية ما يجعل من الموقف الريبي موقفاً أيـديولـوجياً ينتصر لنزعة الحفاظ على ما هو كائن ضد نـزعة التغيـير والتوق الى ما يجب أن يكون.

مصادر ومراجع

— Bourgey, L., *Observation et expérience chez Aristote*, éd. Vrin, Paris, 1955.

— Brochard, V., *Les sceptiques Grecs*, éd. Vrin, Paris, 1969.

— Cohen, Bernard,«La Découverte du nouveau monde et la transformation de l'idée de nature». in *La Science au Seizième siècle*, colloque international Rayaumont, éd. Hermann, Paris, 1960.

— Conturat, L., *La logique de Leibniz*, éd. Félix Alcan, Paris, 1901.

— Duhem, P., *La Notion de théorie physique de Platon à Galilee*.

— ———, *Le système du monde*, éd. Hermann, 1973.

— Descartes, R., «La Recherche de la vértié par la lumière naturelle». in *Œuvres et lettres*. éd. Gallimard, LA bibliothèque de la Pléîade, Paris, 1953. abrégé des six méditations suivantes.

— ————— , *Les Méditations métaphysiques chez Descartes: œuvres et lettres*. éd. Gallimard. La bibliothèque de la pleiäde, Paris, 1953. CF. abrégé des six méditations, suivantes.

— De Cues, N., *La Docte ignorance*, Traduction de Maurice de Gardillac, éd. aubier, Paris, 1942.

— Empiricus, Sextus, «Contre les logiciens» in *Les Sceptiques Grecs*, textes choisis et traduits par Jean-Paul Dumont. éd. P.U.F. Collection les grands textes. S.U.P. Paris, 1966.

— ———, «Contre les moralistes» in *œuvres choisies*, traduites par Jean Granier et Geneviève Goron, éd. Aubier, Paris, 1948.

— Gouhier, H., *L'histoire et la philosophie*, éd. Vrin, Paris, 1973.

— Greniers, H., L'Exigence d'intelligibilité des sceptiques Grecs» in *Revue Philosophhique*, *No 3., 1957*.

— Gresson, A., *Montaigne*, P.U.F. Coll. S.U.P., Paris.

— Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, T.I. Traduction par J. Hyppolite, éd. Aubier.

— ———, *La Relation du scepticisme avec La philosophie*, suivi de *L'Essence de la Critique philosophique*, Traduction par B. Fanquet. éd. Vrin, 1970.

— ———, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, Traduction Gibelin. éd. Vrin, Paris, 1970.

— ———, *Science de la logique*, Tome III *La logique de l'essence*., Traduction par S. Jankélévitche, éd. Aubier, Paris, 1971.

— Jacob, F., *La Logique du Vivant*, éd. Gallimard, Paris, 1972.

— Joly, R., *Hyprocrate, Médecine Grecque*, éd. Gallimard, collection idée, Paris, 1964.

— Kant, E., *Anthropologie du point de Vue pragmatique*, Traduction par M. Foucault, éd. Vrin, Paris, 1970.

— ———, *Critique de la raison pure*, Traduction Tremesaygues et Pacaud, éd. P.U.F., Paris, 1968.

— ———, *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf.*, Traduction par Louis Guillermit, éd., Vrin, Paris, 1968.

— ———, *Réponse à Eberhard*, Traduction par R. Kempls, éd. Vrin, Paris, 1973.

— ———, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Traduction par Gibelin, éd., Vrin, Paris, 1974.

— Koyre, A., *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Coll. idées.

— ———, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, éd. Gallimard, Paris, 1966.

— ———, *La Révolution astronomique*. éd. Hermann, Paris, 1974.

— Laërce, Diogène, *Vie doctrines et sentences des philosophes illustres*, Traduction par R. Genaille, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1965.

— Montaigne, *Apologie de Raimon Sebond*, éd. Gallimard, coll. idées, Paris, 1962.

— Nietzeche, F., *Par delà le bien et le mal*, Traduction par Geneviève Bianquis, éd. Union générale d'édictions, coll. 10-18, Paris 1951.

— Pelseneer, Jean, «La Réforme du16 èmesiècle à l'origine de la science moderne» in *La science au seizième siècle*, Colloque international Rayaumont, éd. Hermann, Paris, 1960.

— Philon, «De l'Ivresse.» in *Les Sceptiques Grecs*, texte choisis et traduits par Jean-Paul Dumont, éd. P.U.F., collection les Grands textes, S.U.P., Paris, 1966.

— Piagét, J., *Sagesse et illusions de la philosophie*, éd. P.U.F., Paris, 1968.

— Platon, *Théetète*, Traduction par E. Chambry, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1967.

— ———, *Parménide*, Traduction par chambry, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1967.

— Taton, R., *Histoire générale des sciences*, T.I. éd., P.U.F., Paris.

— Tsatos, Constantin, *La philosophie sociale des grecs anciens*, éd. Nagel, Paris, 1971.

— Verdan, A., *Le scepticisme philosophique*, éd. Bordas, Paris, 1971.

— Voilquin, J., *Les penseurs Grecs avant Socrate de Thalès De Milet à Prodicos*, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1964.

حمادي بن جاء بالله

الريبية

Scepticism
Scepticisme
Skepticismus

تعود نشأة الحركة الريبية في التاريخ الى ما بين سنة 300 و 200 ق.م. وهي تقسم عادة من قبل مؤرخي الفلسفة الى ثلاث حقبات: الحقبة الأولى يمثلها بيرون Pyrrhon وتيمون Timon، الحقبة الوسطى تدعى أيضاً حقبة الاكاديميين ويمثلها اركاسيلاوس Arkesilaos وكارنياديس Karneades، والحقبة الأخيرة أو الريبية الجديدة ويمثلها اينسيدموس Ainesidemos ومن بعده اغريبا Agrippa وسكستوس امبيريكوس Sextus Empiricus.

إن الريبية، التي اشتهرت بكونها حرباً على كافة أنواع الدوغماطية، لا تقول بامتناع الصدق وعبث الحقيقة، بل بعدم إمكانية معرفتنا لهذا الصدق على نحو يقيني. والصدق هنا تفهمه الريبية كمطابقة بين الحكم والواقع المستقل عن الحكم، بين القضية والموضوع الذي تشكل القضية وصفاً له. وحدها هذه المطابقة ما تنكر الريبية معرفته. فهي، بالرغم من هذه الاعتبارات، تبقي إمكانية الصدق مفتوحة بالنسبة للأحكام المتداولة. وحده برهان الصدق، إذن، ما يمتنع علينا في نظر الريبية - لا الصدق ذاته. لكن المسألة المعرفية تدور، في نهاية المطاف، لا حول الصدق ذاته، بل حول إمكانية اليقين ومعرفتنا لهذا الصدق. في هذا المنظور يبدو للريبية أن كل الأحكام تفقد شرعيتها كأحكام لتصبح، جميعها، أحكاماً مسبقة.

هناك نوعان من الريبية: فإن قالت الريبية بامتناع جميع الأحكام الممكنة لقلنا أنها ريبية كلية. وإن قالت بامتناع اليقين عن بعض الأحكام دون غيرها قلنا أنها ريبية جزئية. فهناك من الريبيين من نفى إمكانية اليقين كلياً وبالنسبة لجميع الأحكام الموضوعية، ومنهم من أنكر هذه الإمكانية بالنسبة لبعضها فقط، كالأحكام القبلية a priori مثلاً.

من ثم يمكن أيضاً تقسيم الريبيين الى قسمين آخرين، ريبيين مطلقين وريبيين نسبيين. فإذا قال الريبي بامتناع معرفة صدق الحكم مطلقاً، أي بالنسبة لكل مكان وزمان وانسان قلنا أن ريبيته مطلقة. أما اذا قال الريبي بامتناع اليقين بالنسبة له شخصياً وبالنظر الى حدوده المكانية والزمانية دون أن يطلق

هـذا الامتناع قلنـا أن ريبته نـسبيـة. والواقـع أن هذه الـريبية النسبيـة هي الأصـل التـاريخي الـذي تعـود اليـه جميـع أنـواع الـريبية. كـما أننا نعلم من تيمـون 325-253 ق.م. أن استاذه بـيرون الذي مـات سنة 275 ق.م. هـو أول من أدخل كلمـة Skepsis التي تترجم بالرية، الى الاستعمال الفلسفي وإن هذه الكلمة تعني أصلاً في اليـونانيـة فعل النـظر والتطلع والبحث. فـالـريبي، بهـذا المعنى، هو من لا يـزال يتـطلع الى الحقيقـة ويبحث عنها فيما أن الدوغماطي يدعى كذلك لأنه يظن أنه قـد وجدها.

غـالباً مـا تتهم الريبيـة بأنها لا تخلو من المنـاقصة الـذاتيـة. وهـذا شر ما يمكن لفلسفـة أو نظريـة أن تبتلى بـه. ذلـك لأن القـول بامتنـاع اليقين يبـدو متينـاً من ذاتـه ولأن القـول بعـدم إمكانية المعرفة لايتهم ذاته بالجهـل. أوليـس الريبي، في قـوله بـامتنـاع اليقـين، واثقـاً من هـذا الامتنـاع؟ أو ليس المشكـك بإمكانية المعرفة الموضوعية يطلق حكماً موضوعياً حول مـوضـوع المعرفة وامكانياتها؟ طبعاً لا يجوز اطلاق تهمة المناقضية الذاتيـة على كل أنواع الريبية. فالريبية الجزئية تمـر بسهولة، من خرم شبكـة هذا الاتهام، وذلك بشكليهـا النسبي والمطلق. فـلأن هذه الريبية لا تنكر اليقين بالنسبة لكل الأحكـام الممكنة يمكن استثناء يقينية احكامها الخـاصة كنـظرية من نـطاق الريبـة التي تقضي هي بهـا. من هنا خلو ريبيـة هيـوم مثـلاً من المنـاقضـة الذاتية عندما تنكر من خلالها امكانية الاحكام التركيبية القبلية synthetic a priori التي يقول بها الميتافيزيون بعد كانط.

لكن الريبية الكلية، وهي تنكر إمكانية اليقين بالنسبـة لكل الأحكـام الممكنة، لا بـدّ لها وأن تقـع في المنـاقضـة الـذاتيـة. فكيف لها ذاتها أن تنجو من الريبة التي تدعو اليها وقد حكمت بامتناع اليقين بالنسبـة لكل الأحكـام الممكنة. طبعـاً أن القول بـامتناع اليقـين بالنسبـة لكل الأحكـام الممكنة لا يقـع، بحـد ذاته، في المناقضة الذاتيـة. ذلك لأن تصـور اليقين لا يتضمن ما يقضي بإمكانيته أو بامتناعه. لكن الريبي الكلي محكوم عليـه بالوقوع في المناقضة الذاتيـة اذا تقدم من القـول بامتنـاع اليقين الى القول بيقين امتناع اليقين عن كل الأحكام الممكنـة، إذ إن يقين هذا الامتناع هو يقين أحد الأحكام الممكنة.

إن فلاسفة الأكاديمية الجديدة في العصـور القديمـة لم ينجوا من هذه المناقضة الذاتية في دفاعهم عن الريبية الكلية. وهم، في دفاعهم هذا، كانوا يوجهون نقدهم ضد دعـوى الرواقيين القائلة إن البداهـة هي ميزان الصـدق. فأرادوا أن يـبرهنوا أن التمثلات البديهية هي أيضاً عرضة لـلانخداع. ولكي يـبرهنوا ذلـك أشاروا، من جهـة أولى، الى خدع الحـواس وتصـورات الجنون، وأشاروا، من جهة أخرى، الى النزاعات القائمة بـين الانسـاق الفلسفية المختلفة والتي يبدو كـل منها بـديهياً بـالنسبة لصاحبه وأتباعه، فيـما أن الصادق منهـا واحد دون غـيره. فإذا كانت البداهة، وهي الميزان الوحيد للصدق، غير نافعة لإثباته عملياً فإن ما ينتج عن ذلك هو امتناع اليقين بالنسبة للمعرفة. لكن هـذا البرهـان ليس كـافيـاً لنكـران اليقـين بـالنسبـة لكـل الأحكام الممكنة، اذ يبقى اليقين الخاص بهـذا البرهـان خارج نطاق الريبـة الكلية التي يـدعو اليهـا، كما يبقى هـذا البرهـان خارج نطاق ما ينكره من يقين بالنسبة لكل الأحكام.

لكن لنلاحظ الريبي الكلي عندما يحاول أن يقدم برهاناً على قـوله. الا يفـترض برهـان كهـذا ايمـانـه بمنهجيـة معينـة يسلّم بـأهليتها كـطريق لليقين؟ ولنـلاحظه عنـدما يقـول أعـلاه عن الأنساق الفلسفية المختلفـة أن واحداً منهـا فقط، ودون غيره، صادق. الا يفترض قوله هذا صدق قانون اللاتناقض واعترافه بموضوعية هذا الصدق وضرورته؟ يبدو أن الريبي الكلي ـ وكما لاحظ ارسطو ذاته من قبل ـ لكي يكون متسـاوقاً مع ذاته عليـه أن يصمت كليـاً. اذ ذاك ينبغي على الريبية الكليـة أن تنقلب الى صمتية كلية. وحتى هذا الصمت الكلي من شـأنه افـتراض معيارية قانون اللاتناقض، وذلك عندما تكون الغاية منه تجنب الـوقوع في المنـاقضة الـذاتية. وهـذا دليل سـاطع عـلى سقوط الـريبية الكليـة في المغالـطة حين يحـاول الريبي تشبيـه قـانـون اللاتنـاقض وغيره من القوانـين المنطقيـة بسلّم يرفسـه الصاعـد عليه بعد أن يكون قد صعد.

لكن اذا كانت الريبيـة تخفق في تحقيق أهدافهـا على صعيـد المعرفة النـظرية فـإنها تحقق نجاحـاً أكبر عـلى صعيد الأخـلاق والمجتمع. فهي تشترك مع الرواقية والابيقورية في السعي نحو السعـادة وفي رؤية إمكـانيـة تحقيقهـا في السكينـة Ataraxia. لكن فيـما يرى الـرواقيون والابيقـوريون إمكـانيـة السكينـة في المقدرة على معرفة العالم حق المعرفة يراها الريبيـون في الامتناع عن الحكم epoché والاستغناء عن المعرفة. ذلك لأن اليقين، كما رأينا، غير ممكن في نظرهم بالنسبة للمعرفة ولأن في محاولته والتحمس له مكمن القلق والتشوش، مما يمنع عن المرء إمكانية السعادة والسكينة. إن الالـتزام بالقيم يبقى فـارغاً مـا لم تتيسر لنا معرفتها على نحو مطلق، كـما أن معرفتهـا على نحـو مطلق تفترض المستحيل: إمكانية اليقين بالنسبة لمعرفتنا للعالم.

لكن الريبيين كانوا حريصين على عدم اسناد القيمة المـطلقة للامبالاة التي اصبحوا يتسمون بهـا نتيجة لريبيتهم، مما دفعهم

الى تـأسيس ريبيتهم عـلى نحـو لا تصبح بمـوجبـه ذات قيمـة مطلقة. من هنا سعي البيرونيين مثلاً الى ابراز البرهان جنباً الى جنب مـع البرهـان المضاد بـالنسبة لكـل دعوى ممكنـة. وهـذا المسعى بـالـذات كـان مـرده الى دافـع أخـلاقي طغى عـلى فلسفـاتهم عمومـاً وأدى بهم، من خـلال الامتنـاع عن الحكم وتعليقــه، الى الامتنـاع عن الــظلم والارهـاب والى تحــاشي مواجهة الآخرين بغير الحجة والاقناع. هـذه النظرة ومـا تؤدي اليه من التسامح في علاقاتهم بالآخرين كانت تمـظهراً مجتمعيـاً لقناعة عميقة لديهم أن جميع الناس، في نهاية المطاف، يعنـون في أقـوالهم الشيء الواحـد ذاتـه لكنهم يعـبرون عنـه في طـرق مختلفة. فهل من شأن قناعة كهذه ابعاد الكبريـاء عن الريبيـين اذ تتساوى جميع القناعات في نظرهم، أم أن من شأنها كسـوهم بحلة من الغـطرسة الفـائقة، اذ يبقـون، في نـظر أنفسـهم، في منـأى عن الضلال من خـلال امتنـاعهم عن الحكم فيـما يبقى غيرهم من غير الممتنعين يتمرغون في اوحال الجهل والخطأ؟ في الريبية مجـال لكلا النـزعتين والأمـر يتوقف، في النهـاية، عـلى مزاج الريبي وتفضيله لأحداهما دون غيرها.

مصادر ومراجع

— **Brochard, V.,** ***Les Sceptiques grecs,*** **Paris, 1887, 1932.**
— **Hossenfelder, M.,** ***sextus Empiricus, Gruindriss der Phyrrhonischen Skepiss,*** **Einleitung, Frankfurt, 1968.**
— Moore, G.E., *«Four Forms of Scepticism,» in: Philosophical Papers*, London, New York, 1959.
— Popkin, R.H., *The History of Scepticism From Erasmus to Descartes*, New York, 1964.
— **Richter, R.,** *Der Skeptizismus in der Philosophie*, 2Bd., Leipizig, 1904-1908.
— Russel, B., *Sceptical Essays*, New York, 1928.
— **M. Hossenfelder, « Skepis », in:** ***Handbuch der Phgil. Begriffe,*** **Bd. 5, Muenchen, 1974.**
— **Stegmüller, W.,** *Metaphysik*, Wissenschaft, ***Skepsis,*** Wien, 1954.

انطوان خوري

الزرادشتية

Zoroastrianism
Zoroastrisme
Zoroastrismus

الزرادشتية

الزرادشتية أو الزراتشتية دين ينسب الى زرادشت، النبي الآري، وهو دين معظم الفرس قبل الاسلام، أما اليوم فيدين به أقوام يسكنون كأقليات دينية في ايران والهند. ويصعب تحديد زمان ومكان ظهور هذا الدين بشكل دقيق لتعدد الروايات حول زمان ومكان ظهور زرادشت؛ فالمصادر الزرادشتية تذكر ان زرادشت اختير نبياً حوالي عام 1750 ق. م، وكان عمره آنذاك أربعين سنة، فتكون بذلك ولادته قد حصلت عام 1790 ق. م. أما المصادر الاسلامية فتقول أن زرادشت كان قد ظهر قبل الاسكندر بمائتين وثمانية وخمسين عاماً، فإذا أضفنا اليها زمان الاسكندر 330 ق. م. وأربعين سنة كانت قد مضت من عمر زرادشت قبل ظهور أمره، فإن هذا يعني أن زرادشت ولد في الربع الأخير من القرن السابع قبل الميلاد، أي حوالي 630 ق. م. ولما كانت المصادر تجمع على أن عمره كان اثنين وسبعين (أو 77) عندما قتل فإن ذلك يعني أن زرادشت عمّر حتى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. أما المصادر اليونانية فإنها متضاربة ولا تكاد تذكر تاريخاً دقيقاً لظهور زرادشت، وتتردد في التأريخ له بين القرن العاشر والسادس قبل الميلاد. لكن معظم المؤرخين قبلوا التاريخ الذي ذكره المسلمون واعتبره بعضهم تاريخاً دقيقاً.

ومهما يكن من أمر ولادة زرادشت ووفاته فمن الثابت أنه كان أوسط أولاد خمسة لرجل يدعى بورشاسب (بورشسب). ولا يمكن معرفة الكثير عن حياة زرادشت قبل ظهور دعوته، اذ اختلطت حياته بالكثير من الأساطير التي جعلت من حياته نفسها أسطورة. ويبدو أن زرادشت نبغ مبكراً وظهر منه نفور للعادات والتقاليد والسحر الذي كان منتشراً في عصره. لقد تنقل زرادشت في جميع أنحاء الامبراطورية الفارسية، وهذا هو سر ظهور دعوته في شرق ايران في حين كانت ولادته في شمال غرب ايران وفي مدينة مراغه (ركَه) في اقليم اذربيجان. ولاقت دعوة زرادشت استجابة من بعض الذين التقى بهم أثناء تجواله في مقاطعات الامبراطورية الثلاث، بكترايا وميديا وفارس، كما استحسن الكثير بساطة الدين الجديد ووضوح تعاليمه وسمو مبادئه، واستطاع زرادشت أن يجمع حوله الكثير من المؤيدين، وقد أقبل عليه كثيرون خاصة عندما استطاع أن يغير العلاقة بين الانسان وآلهته، من علاقة خشية وخوف، يقوم الانسان بتقديم القرابين للالهة اتقاء لشرها، ويدين رقبته عبودية لكهنتها، الى علاقة محبة وتعاون وصداقة. فلقد كان زرادشت يتحدث مع أو عن ربه أهورامزدا (اورمزدا) وكأنه يتحدث مع أو عن صديق.

ولما اشتد أمر زرادشت وانتشرت ديانته وأصبح له اتباع كثيرون، حمل الدين الجديد وكتابه المقدس **الافستا** أو كما سماها العرب **الابستاق** الى الملك الآري المنحدر من الأسرة الكيانية كشتاسب، كَشتاسب، وبعد اعتناق هذا الملك للدين الجديد أصبحت الزرادشتية الديانة الرسمية للدولة واعتنقتها كل الشعوب التي كانت تسكن بين الهند شرقاً واليونان غرباً. وبلغت الديانة الزرادشتية أوجهاً في عهد الأسرة الاكمينية (الهخامنشية) التي كان كورش الكبير أول ملوكها.

إن زرادشت مثله مثل أي شخصية أخرى، أدى اعجاب

اتباعه به الى قيامهم بنسج الكثير من القصص والأساطير حول حياته، مما جعل من الصعب على المؤرخين استبيان حقائق الأمور، لكن جريان الأمور يشير الى أن زرادشت كان يهدف الى تحقيق اصلاح اجتماعي من خلال رسالته الدينية. فزرادشت لم يظهر في بيئة خالية من الأفكار والمعتقدات الدينية، فقد عبد الايرانيون قبل ذلك آلهة متعددة، تختلف باختلاف المناطق من ناحية واختلاف الأسر الحاكمة من ناحية أخرى. وكان بين آلهة الايرانيين القدماء آلهة تمثل قوى ونواميس الطبيعة، كما دان بعض الايرانيين لآلهة ذات طابع أخلاقي من أشهرها وارونا وميترا، وكانت عبادة ميترا واسعة الانتشار في شرق وغرب ايران، وتطورت هذه المعتقدات الدينية الايرانية حتى ظهرت في تعاليم وتقاليد الديانة المزدية التي سادها مراسم مذهبية معينة يجريها رجال دين مختصون. وكان انتشار هذه الديانة بين سكان المدن كبيراً، وتنسب هذه الديانة الى مزدا كبير الآلهة الذي اعتبره اتباعه إله العالم أجمع، ولعل ما يمكن أن يقال عن المزدية هنا أنها كانت تمثل انتقالاً في معتقدات الايرانيين من مرحلة الأسطورة والمعتقدات الدينية المختلطة بالأسطورة الى مرحلة دينية تتسم فيها العلاقة بين الانسان والله ببعض الوضوح والجلاء. ومع أن هذا كان عاملاً مساعداً على قبول الدين الجديد بسرعة لكن الكهنة المسؤولين عن الدين السابق (المزدية) قد أعاقوا انتشار دعوة زرادشت وبذلوا كل جهد في هذا السبيل. ولقد أدى ذلك ببعض المؤرخين الى اعتبار زرادشت مصلحاً دينياً اجتماعياً وأن الزرادشتية ليست سوى مزدية معدلة (آرثر كريستنسن، **ايران في عهد الساسانيين**، ترجمة يحيى الخشاب، بيروت، لا.ت).

أما المعتقدات الزرادشتية فقد مرت في أدوار متعددة، فقد بدأت تعاليم زرادشت على شكل أشعار وأناشيد دينية تمجد الإله أهورامزدا يحفظها الاتباع عن ظهر قلب ويرددونها في صلاتهم وفي كل مناسبة دينية ويتناقلها الأبناء عن الآباء، حتى قيام أردشير الأول بعد توليه الحكم في الامبراطورية الفارسية بمحاولة توحيد المعتقدات الدينية من خلال جمع النصوص المتعددة **للافستا** وكتابة نص واحد رسمي للكتاب المقدس للديانة الرسمية. ولكن رغم أن الزرادشتية كانت الدين الرسمي للفرس وملوكهم منذ زمان الأسرة الأكمينية أي منذ 549 ق. م. وحتى ضم ايران الى الدولة الاسلامية على يد الفاتحين العرب المسلمين عام 650 م، فلا يبدو أن الزرادشتية تمتعت بنظام كنسي(كهنوتي) الا في عهد الساسانيين الذين حكموا ايران والأقاليم التابعة لها منذ 224 م وحتى الفتح الاسلامي، ولقد تحالفت هذه الأسرة مع رجال الدين منذ بداية حكمها ويمكن إعادة ذلك الى أن جد أردشير الأول كان قيماً على بيت نار أناهيتا (اتشكده اناهيتا) في مدينة اصطخر، حيث كان يتوج ملوك الأسرة الساسانية، ومنذ ذلك الحين أصبح للزرادشتية نظام وتقليد مذهبي رسمي يقوم فيه أشخاص معينون بمهمات معينة فتشكلت طبقة رجال الدين (موبدان آثروان) وكانت تسمو على طبقات الشعب الأخرى. كطبقة رجال الحرب (ارتشتاران) وطبقة الموظفين وكتاب الدواوين (دبيران) وطبقة الفلاحين والصناع (وستريوشان وهوتخشان).

وتركزت طبقة رجال الدين في نهاية المطاف في قوم اطلق عليهم فيما بعد اسم المغان، الذين اعتبروا أنفسهم مسؤولين عن رعاية الدين وأنهم جبلوا على خدمة الالهة. واستطاع هؤلاء أن يحصلوا على حقوق خاصة بهم، فكان لهم حق القضاء واصدار شهادة الولادة وإجراء مراسم الزواج والموت ورعاية بعض المراسيم الدينية، كالتطهير ومراسم تقديم النذور والأعياد الدينية وكانوا في كل ذلك مستقلين تمام الاستقلال. وكان يحكم علاقاتهم داخل الطبقة مراتب معينة، وكانت البلاد مقسمة الى مراكز دينية يدير كل واحد منها رجل دين يسمى (موبد) وكلهم يتبعون رئيساً هو كبير الموابذة (موبدان موبد) الذي يعتبر الأب الروحي للملك، ويمثل أعلى سلطة دينية، ولا شك أنه كان المرجع الديني الأخير في كل مسائل الدين، وبالإضافة الى هؤلاء كان هناك الهرابذة، وهم موظفون مذهبيون كانوا يشغلون مناصب قضائية ويديرون المراسم الدينية في بيوت النار. وقد كان لرجال الدين دور كبير في تدبير شؤون الحياة العامة للناس، مما جعل للديانة الزرادشتية أثراً عظيماً في الحياة السياسية والاجتماعية وفي كيفية صياغة المدنية الفارسية القديمة.

أما الكتاب المقدس **الأفستا** فقد أضيفت اليه تعديلات بعد جمعه للمرة الأولى بأمر من اردشير الأول. وقد شملت هذه التعديلات تأليفات في الطب والفلك والفلسفة لمفكرين ايرانيين كما شملت أيضاً تأثيرات فكرية يونانية وهندية، واستقر النص الرسمي **للافستا** بعد محاولات من كبير الموابذة آذر مهر سبندان في عهد شابور الثاني. وأصبحت **الأفستا** موسوعة كبيرة لكافة علوم العصر في العهد الساساني، وقد قسمت الى واحد وعشرين كتاباً (نسكا) بعدد كلمات صلاة الشكر، يتا آهوويريو. لم يبق منها اليوم الا القليل الذي يشكل مجموعة من النصوص كانت مبعثرة هنا وهناك في بعض

بيوت النار وفي بيوت بعض الزرادشتيين الذين خافوا ضياع كتابهم المقدس بعد انتشار الاسلام السريع بين الفرس، خاصة أولئك الذين انتقلوا من ايران الى الهند. ولقد كتبت **الافستا** بخط **الافستا** الذي يشبه الخط السنسكريتي ويسمى، دين دبيره. وقد شرحت **الافستا** في كتاب سمي دينكرد وهو مكتوب باللغة والأحرف البهلوية، كما شرحت **الافستا** في كتاب اطلق عليه **زند** وأغلبه مكتوب بالبهلوية أيضاً، كما قام الزرادشتيون بتفسير الزند واطلق عليه **پازند**. وتذكر الكتابات الدينية الزرادشتية أن **الأفستا** كتبت يوماً بالذهب على عشرة آلاف جلد ثور وكان يحتفظ بنسختين منها أحداهما في المكتبة الملكية دزنيشت في تخت جشيد **برسپوليس**، والثانية في بيت نار آذر كشسب. وتروي هذه الكتابات أيضاً أن عدد الفاظها في عهد الساسانيين 345700 كلمة، أما النص الموجود حالياً فهو 83000 كلمة فقط.

وقد قسمت **الافستا** الساسانية الى ثلاثة أقسام: الأول ويضم الفصول المتعلقة بالعلم والفعل الإلهي، والثاني يضم الفصول المتعلقة بالعلم والفعل في العالم الأرضي، والثالث يضم الفصول المتعلقة بالعلم بما بين العالم الإلهي والعالم الأرضي. أما **الأفستا** التي بين أيدينا فتحتوي على ستة أقسام رئيسية هي الكَاتات واليسنا واليشتات وخرده افستا والويسپرد والونديداد.

إن أدبيات **الأفستا** تظهر بوضوح أن **الافستا** لم تكتب في زمان ومكان واحد أو بيد شخص بعينه، ولكن الزرادشتيين لا يشكون في أن الكَاتات وهي أقدم ما كتب من **الافستا**، من انشاد زرادشت نفسه، أما الأجزاء الأخرى فكتبت في أزمنة مختلفة وعلى يد اشخاص آخرين. والكَاتات جزء من اليسنا ولكنها تذكر وحدها لأهميتها وقد كتبت شعراً وتختلف في أسلوبها وألفاظها عن بقية **الأفستا**، والكَاتات تضم سبع عشرة قطعة (هات) من أصل اثنين وسبعين قطعة تشكل اليسنا وتقسم الكَاتات الى خمسة أقسام وهي أهونود كَاتا واشتود كَاتا وسپنتمد كَاتا ووهوخشتير كَاتا ووهيشتوا يشت كَاتا وكلها أناشيد في تمجيد ومدح أهورامزدا وثنائه.

أما اليسنا فهي أناشيد عباده. فيها شكر لأهورامزدا وثناء على مخلوقاته الطيبة مثل أمشا سپندان وايزدان. واليسنا مليئة باطراء الطهارة والثناء على الصدق والجمال والحياة والحرية وذم النذالة والكذب والغضب والقبح والحقد. وفي اليسنا وصف للانسان الذي يقدس مزدا بأنه صاحب الفكر الحسن والقول الحسن والفعل الحسن (پندارنيك، كُفتارنيك، كردارنيك).

انه الذي يبتعد عن الأنذال والكذابين، إن الذي يعبد مزدا يقدس الماء والنبات والأرض والسماء والانسان والحيوان وكل المخلوقات الطيبة، وفي آخر اليسنا يبدو من يعبد مزدا طالباً للسلام والصلح بين المخلوقات.

واليشتات أطول أجزاء **الافستا** الموجودة ولا تبدو واحدة في الأسلوب أو في طريقة النظم ويبدو أكثرها مضطرباً في وزنه ولغته، وتضم اليشتات مدحاً للخالق أهورمزدا والاشاسبندان وايزدان، كما تضم كثيراً من الأساطير والحكايات ووصفا لبعض الحروب الايرانية، وقد أوحت اليشتات الى الفردوسي معظم ما جاء في ملحمته الشعرية المشهورة «الشاهنامه» من قصص وأخبار ملوك ايران قبل الاسلام.

والونديداد تعتبر الجزء الفقهي من **الافستا**، وفيها الكثير من التشريعات والقوانين التي تحكم الحياة الفردية والاجتماعية، وما يناله الانسان على أفعاله من ثواب أو عقاب وكلمة داد حكم نفسها توحي بما يقصد بكلمة قانون. كما تذكر الونديداد ما يحصل من شر على هذه الأرض نتيجة للخراب الذي يحدثه الشيطان وما يعم من خير نتيجة زراعتها واستقلالها.

أما الويسپرد، وهو أقصر أجزاء **الأفستا**، فيشمل تراتيل وأناشيد في تمجيد الشرف والعفة والطهارة وكل ما هو مستحسن، وفيه ذكر للآلهة والملائكة والعالم الخيِّر والسماء وما فيها والأرض وما عليها، كما يشمل وصفاً لكيفية العبادة والصلاة وأوقاتها في الليل والنهار وما يطلب من الزرادشتي أن يقوم به في الأعياد والاحتفالات الدينية.

أما **خردة افستا**، **الافستا الصغيرة**، فهي مختارات من **الافستا** قام بإعدادها كبير الموابدة، آذر پاد مهر اسپندان، في عصر شابور الثاني، ليسهل على اتباع الدين القيام بواجباتهم الدينية. وتشمل ما يتلوه الزرادشتي في صلاته أو في أعياده واحتفالاته الدينية، وكذلك النصوص التي يجب قراءتها في المراسيم الاجتماعية كالزواج والعزاء أو عند لبس السدره مراسم التعميد. كما يشمل هذا القسم أيضاً التقويم الزرادشتي وأسماء الأشهر والأيام.

لقد تعرضت المعتقدات الزرادشتية الى تعديلات لعل أهمها التعديلات التي طرأت بعد انتشار الدين الاسلامي في ايران، فرغم أن ثنوية الخير والشر والنور والظلمة تبدو ظاهرة في العقائد الزرادشتية، فلا يمكن القول بأن الزرادشتية تعتقد بالثنوية في التأليه، ففي بداية **الأفستا** يذكر زرادشت «إني أعبد الإله الذي كان دائماً وسيبقى ابداً، إني أعبد الاله المتعالي بفكره، الواحد في العالمين والخالق لهما والذي اسمه

اهورامزدا». إنه لا بد من القول بأن الزرادشتية دين توحيد، رغم أن درجة التوحيد في هذا الدين لا ترقى الى مستوى التوحيد الذي جاءت به الأديان السماوية السامية. أما الثنوية فإنها تبدو ظاهرة في تضاد قطبي الفكر الحسن (سپنامينو) والفكر الخبيث (انكره مينو) في البشر. إن الشيطان (اهريمن) لم يذكر قط في الافستا مقابل اهورامزدا، بل إنه يذكر دائماً مقابل الفكر الحسن، لذلك لا يمكن القول بأن الزرادشتية تفتقد بوجود الهين، اله الخير واله الشر، إن الاله الذي يستحق العبادة والثناء، الاله الخالق هو اهورامزدا. ويستند الزرادشتيون في اعتقادهم بالتوحيد الى دليل مفاده، أن الانسان رغم ما فيه من ضعف يستطيع بأفعاله الحسنة أن يهزم الشيطان (اهريمن) فهل يمكن اعتبار الشيطان إلهاً بعد ذلك؟ هذا واعتقد مفكرون مسلمون بأن الزرادشتية دين توحيد.

والاله، اهورامزدا لا يتمتع بنفس الصفات التي تتمتع بها آلهة الديانات الأخرى، فلا نجد ذكراً لصفات الرحمة والشفاعة والجبروت والقهر وكما أن أهورا مزدا لا يبدو في الافستا مطلق الارادة والقدرة، اذ نراه يدعو الملائكة المقربين الستة (امشاسپندان) والطاهرين (ايزدان) والانسان الكامل (فره وهو) لمساعدته في شؤون الخلق وقمع الشر وطرد أهريمن. ونرى زرادشت يقطع عهداً على نفسه بالقيام بذلك. فهو يقول في بند 8 من هات 43 من الگاتا «أي اهورامزدا. انا زرادشت، أتعهد بمحاربة الكذب بكل ما أوتيت من قوة وبمساعدة كل محبي الحقيقة، حتى أصل بذلك الى ملكوتك الخالد اللامتناهي. هكذا سأكون لك عابداً شاكراً أبداً». لكن العلم المطلق هو احدى صفات اهورامزدا الذي يعلم الغيب.

أهورامزدا هو خالق النار والشمس والقمر وكل ما في السماء وكل ما في الأرض من ماء ونار وتراب ونبات وحيوان وانسان، هو خالق كل هذه المخلوقات الطيبة. إنه مصدر النور والخير الذي لا ينضب، كما انه هو الذي يحاسب الناس على ما اختاروه في حياتهم، فإذا اختاروا طريق الخير نجوا ونالوا ثوابه وإن اختاروا طريق الشر (اهريمن) شقوا ونالوا عذابه.

هذا وقدس الزرادشتيون بعض ظواهر الطبيعة ونواميسها واعتبروا كل ما فيها طاهراً أصلاً، وإن كان نجاسة هي من فعل الشيطان (اهريمن). لقد اعتبر الزرادشتيون الماء طاهراً ورأوا أبقاءه بعيداً عن النجاسة والاستفادة منه فقط في الشرب وري المزروعات من أجل أن تظهر مظاهر الخير على الأرض المزروعة، فكل أعمار للأرض هو تجلٍ لاهورامزدا وكل خراب فيها من فعل الشيطان. ولقد قدس الزرادشتيون أيضاً النور فقدّسوا الشمس والنجوم وجعلوا من النار قبلة يتجهون نحوها في صلاتهم وأثناء دعائهم، يقول زرادشت في الفقرة الأولى من الكردة الثانية من هفتن يشت «يا خالق الخلق، يا خالق العالم الذي لا مثيل له، يا واهب كل شيء ومختفي عن كل عين، إن هذا النور الذي أقف أمامه هو نور خلقك وهو قبلتي التي بها أرجو أن أقترب من نور حقيقتك الذي يفوق كل نور». لقد بلغ من تقديس الزرادشتيين للنار أن جعلوا لها بيوتاً تكون مكان عبادتهم (اتشكده). فيها يؤدون صلاتهم ويقدمون نذورهم وتقام حفلات الزواج والأعياد وكل المراسم التي لها علاقة بحياة الانسان.

ولقد ذكرت الافستا خمسة أنواع للنار، النار التي في بيوت النار أو تلك التي ينتفع بها الناس في حياتهم (برزى شوه). والنار التي تسري حرارتها في جسد الانسان والحيوان (وهو فريانه) والنار التي تسري حرارتها في النباتات. (اوروازيسته) والنار التي تحدث منها الصاعقة بين الغيوم (زيستا) والنار التي تنير الجنة تحت أقدام اهورامزدا (اسپنيشته) ويطلق الزرادشتيون على النار المقدسة في معابدهم اسم آذر وهي في نظرهم مولودة (مخلوقة) اهورامزدا. ومن بين بيوت النار التي اشتهرت في تاريخ الأمبراطورية الايرانية آذر فربغ في الشرق وآذر گشتسب في اقليم اذربيجان وآذر برزين مهر في شرق الامبراطورية أيضاً. كما اشتهر في زمان حكومة الساسانيين بيت نار أناهيتا. وكان الزرادشتيون ان أرادوا تأسيس بيت نار جديد فإنهم يقومون بنقل شعلة له من أحد هذه البيوت.

ومن المقدسات الزرادشتية ما سموه، المقدسات الخالدة، وهي صفات للإله يمكن أن تنعكس في الانسان وتتجلى فيه، فإذا تمت في النفس البشرية استطاعت هذه النفس أن ترقى الى رتبة الكمال، وهذه الصفات هي الفكر الحسن (وهو منه) والطهارة والصدق (أشا وهيشتا) وضبط النفس والتحكم بالارادة (وهو خشتره ويئريا) والتواضع والمحبة (آرمئي تي) والسعادة والصحة (هه اروتات) وعمران الأرض (هروتات) والخلود (امرتات).

وقد فرض على اتباع الديانة الزرادشتية أن يؤدوا خمس صلوات في اليوم صلاة الصبح (گاه هاون) وصلاة الظهر (گاه رفتون) وصلاة العصر (گاه ازيرن) وصلاة الليل (گاه عيوه سرتيرم) وصلاة الفجر (گاه اشهن)، وهناك صلوات خاصة تقام في مراسم خاصة بعضها يطول وبعضها يقصر، ويتخللها

قراءات قطعات من الافستا وأدعية أهمها (اشم وهوريتا اهويئرو).

وفي الزرادشتية مراسم وتقاليد مختلفة من أهمها ما يشبه مراسم التعميد في الدين المسيحي. وهي مراسم لا بد منها لكل طفل زرادشتي بمجرد بلوغه 7 سنوات. حيث يقوم الموبد في هذه المراسم بقراءة العهد الذي يقطعه الطفل على نفسه ليصبح زرادشتياً معترفاً به وهذا نصه «اني اعترف بأني على الدين الذي يدعو لعبادة الاله وسأبقى عليه، ذلك الدين الذي جاء به زرادشت. كما واثني على الفكر الحسن والقول الحسن والفعل الحسن، والدين الذي يدعو الى عبادة اهورامزدا والى الابتعاد عن الحرب وسفك الدماء والى ترك السلاح والى التآخي والمحبة «ويكرر الطفل ذلك بعد الموبد كلمة بكلمة، ثم يقوم الموبد بإلباس الطفل السدرة والكشتي، (وهو لباس يشبه ذلك اللباس الذي يرتديه لاعبو التاكواندوا) ويبقى الطفل يرتدي هذا اللباس حتى يبلغ الخامسة عشرة من عمره، فاذا أراد خلعها بعد ذلك تجرى له مراسم خاصة. (شريعتي، علي، جامعة شناس اديان، طهران، 1340، ص 303).

والزرادشتية تعتقد بالحياة الأخرى والثواب والعقاب، ففي بند من هات (30) من الكَاتا ينصح زرادشت الناس بقوله «أيها الناس اسمعوا وعوا هذه الحقيقة، وفكروا بها بدقة وعمق، كل واحد منكم، ذكراً كان أو أنثى، عليه أن يختار بين الخير والشر، أيها الناس اتقوا اليوم الآخر قبل حلوله ولتقوموا بنشر الدين الحق». وفي بند 4 من هات 8 من الكَاتا يقول «باتباع طريق الحق والفكر الطيب سأصل الى الفردوس، إني سأعمل بكل ما أوتيت من قدرة ليلبي الناس دعوة الحق والصدق لأني أعلم بما قرره الاله الخالق العالم والواحد من ثواب للأعمال الصالحة».

لقد أقام زرادشت السعادة في هذه الدنيا على ثلاث قواعد رئيسية، الفكر الحسن (هومت) والقول الحسن (هوخت) والفعل الحسن (هورشت)، وجعل الحياة مسرحاً للصراع والجدال بين الخير والشر، وكلف الانسان أن يبتعد عن الشر ليفوز الخير في النهاية وهذا اعتراف من زرادشت بحرية الانسان في حقه باختيار الخير أو الشر ومسؤوليته عن ذلك. فاذا اختار الانسان طريق الخير وتخلق بالخصائل السبع التي تسمو بنفسه نحو الكمال والسعادة فإنه يكون قد اختار طريق الخلاص والنجاة.

اذا حصل ذلك فإن هذا الانسان يصل الى مرتبة التكامل (فره وهر) الذي يعني مثال الانسان وروحه المتكاملة المتسامية، إن «فره وهر» قدرة وهبت للإنسان وحلت فيه لتدفعه وترشد روحه نحو الكمال في هذا العالم، فإذا ما مات عادت الى أصلها من حيث جاءت وستبقى له حتى يوم البعث. وقد صور نحاتون زرادشتيون (فره وهر) على شكل لوحة يتألف قسمها الأعلى من وجه لرجل شيخ وحكيم رافعاً احدى يديه للأمام وللأعلى باتجاه اهورامزدا وفي يده الأخرى حلقة تعني العهد وميثاق البقاء على دين اهورامزدا وله جناحان من ثلاث طبقات تمثل الفكر الحسن والقول الحسن والفعل الحسن، وفي وسطه دائرة تعني لا نهاية الزمان ويتعلق بالدائرة زائدتان تعنيان قوتي الخير والشر، ويرتدي الشيخ ثوباً أسفله متشكل من ثلاث طبقات تمثل الفكر الخبيث والقول القبيح والفعل السيء.

أما وجهة نظر الزرادشتية في الخلق فقد اختلطت بالأسطورة والخرافة وقد عدلت، وحذف منها بعد الاسلام كل ما يتعلق بالنظرية الزروانية القائلة بأن الزمان هو أب كل شيء ووالد الآلهة. وتقول النظرية الزرادشتية بأن الدنيا تمر في دورات زمانية معينة، ويبدو الانسان الأول، (كَيومرد) أي صاحب الحياة الفانية، من مخلوقات الدور الثالث الذي يعقب فترتين، في الأولى يكون كل شيء من مخلوقات اهورامزدا موجوداً بالقوة (مينوكيها) ومدتها ثلاثة آلاف سنة، وفي الثانية، يبقى الشيطان (اهريمن) في الظلمات مشلولاً عن القيام بأي فعل ومدتها أيضاً ثلاثة آلاف سنة، ثم لا يلبث أن يخرج من ظلمته ليقوم بقتل الانسان الأول، ولكن بعد أربعين عاماً يخرج من بذرة الانسان الأول المخبأة في الأرض أول زوج من البشر هما (مشيك). و (مشيانك) لتبدأ فترة جديدة هي فترة الاختلاط بين الجنسين (كَوميزشن)، وبفعل ما يقوم به الشيطان من أفعال تخريبية يبدأ الاختلاط أيضاً بين الخير والشر. ويلعب الانسان دوراً هاماً الى جانب اهورامزدا في مكافحة الشر ومحاربة الشيطان، فمن استطاع من بني البشر أن يكون الى جانب الخير فإنه في الآخرة، وعندما يرد اهورامزدا جميع مخلوقاته اليه يمر بسلام على الصراط المستقيم نحو الجنة (بهشت). وبعد ثلاثة آلاف سنة يظهر زرادشت الذي يرشد البشر الى الدين الذي يدعو الى عبادة الاله واتباع الخير ومحاربة الشر. وبعد ذلك لا يبقى من حياة العالم سوى ثلاثة آلاف سنة، يبعث كل الف منها شخص من اعقاب زرادشت، يقوم بتجديد العهد والميثاق. وفي الألف سنة الأخيرة تقوم الحرب الحقيقية والنهائية بين الخير والشر، حتى يتحقق النصر النهائي

للخير ولأهورامزدا ومخلوقاته الطيبة. وأخيراً يبعث الموتى جميعاً ويقع النجم المذنب(جوتچهر) على الأرض فتشتعل وتذوب جميع المعادن على الأرض وتنتشر كأنها سيل ملتهب، وعلى الناس جميعاً أن يعبروا هذا السيل الذي يكون على الأتقياء برداً وسلاماً وكاللبن الساخن يطهرهم وهم ماضون في طريقهم الى الجنة. بعد ذلك تبقى الدنيا المطهرة في سكينة وأمن دائمين (فرشكرد).

وفي مجال الحياة الاجتماعية. فلا يلاحظ في الافستا أو في التقاليد الزرادشتية تمايز بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، ويبدو أن زرادشت في أدعيته وأناشيده لم يميز بين الذكر والانثى لأن اهتمامه كان منصباً على التمييز بين الانسان الطيب الخيّر والانسان الخبيث الشرير بغض النظر عن جنسه. أما الزواج فهو أمر مقدس في التقاليد الدينية الزرادشتية ولكن لا تعدد في الزوجات أو الأزواج. ويخضع الزواج لمراسم مذهبية واجتماعية خاصة وهو على أنواع:

1 ـ الزواج الذي يتم بين رجل وامرأة للمرة الأولى. فاذا كان بموافقة والديها سمي (بادشاه زني)، واذا تم بمجرد بلوغ الرجل والمرأة السن القانوني دون أخذ موافقة والديها فيطلق عليه (خودسرزني).

2 ـ زواج البنت عندما تكون الخلف الوحيد لوالديها ويسمى (ايوك زني). وبموجب هذا الزواج يكون الولد الأول من زواجها ولداً بالتبني لوالديها، ويلحق به اسم والدها ويتمتع بكافة حقوق الابن الشرعي له.

3 ـ وفي حالة وفاة ولد ذكر للعائلة بعد بلوغه سن الرشد وقبل الزواج، فإن عائلته تقوم بتزويج أخته لرجل ليصبح أول ولد ذكر لها ولداً لعائلتها ويحل محل الولد المتوفي، فيحمل اسمه ويكون له حقوق الابن الشرعي للعائلة. ويسمى هذا الزواج (سترزني).

4 ـ زواج الأرمل أو الأرملة ويسمى (چكرزني).

وعن الأعياد والاحتفالات الزرادشتية فهي كثيرة للغاية ومعظم هذه الأعياد موسمية، فقد عرف الفرس القدماء التقويم وجعلوا السنة تتكون من فصلين، الصيف ويطول سبعة أشهر والشتاء ومدته خمسة أشهر فيكون مجموع أشهر السنة اثني عشر شهراً مرتبه على النحو التالي، فروردين، ارديبهشت، خرداد، تير، مرداد، شهريور، مهر، ابان، آذر، دي، بهمن، اسفند، وكل شهر منها مؤلف من ثلاثين يوماً، فيكون مجموع عدد ايام الأشهر 360 يوماً يضاف اليها خمسة أيام في نهايتها تسمى (پنجه أو اندرگاه) فيكون مجموع أيام السنة 365 يوماً. وبعد كل ثلاث سنوات يضاف الى السنة الرابعة يوماً واحداً يطلق عليه (اورداد). أما الأسبوع فلم يكن معروفاً بأيامه السبعة بل كان لكل يوم في الشهر اسم خاص به وكانت الأيام مرتبة في أربع مجموعات؛ المجموعة الأولى والثالثة في كل واحدة ثمانية أيام والمجموعة الثانية والرابعة في كل واحدة سبعة أيام. أما أيام الشهر فهي مرتبة على النحو التالي. أيام المجموعة الأولى: اهورامزدا، وهمن، ارديبهشت، شهريور، سبندار مذ، خورداذ، امرداد، دذو. والمجموعة الثانية، آذر، آبهان، خوار، ماه، تير، گوش، دذو. والمجموعة الثالثة، مهر، سروش، روشن، فروردين، ورهران، رام، واذ، دذو والمجموعة الرابعة، دين، آرد، اشتاد، اسمان، زامداذ، مهرسپيد، انه گران.

وفي كل شهر يكون اليوم الذي يتفق فيه اسم الشهر مع اسم اليوم، عيداً رسمياً تقام فيه بعض المراسم الخاصة التي تتفق في كثير من الأحيان مع بعض المواسم الزراعية في ايران، واشهر هذه الأعياد مهرگان في شهر مهر وتيرگان في شهر تير حيث تقام احتفالات خاصة. تتفق وموسم الحصاد وجني الثمار.

أما أكثر اعياد الايرانيين شعبية فهو عيد النوروز وهو عيد رأس السنة التي تبدأ عادة في أول أيام الربيع الذي يتفق مع الحادي والعشرين من شهر مارس آذار من كل عام ميلادي، وتقام به احتفالات خاصة تستمر خمسة أيام وله مراسم خاصة كجلوس العائلة حول مائدة تحتوي على سبعة أشياء تبدأ اسماؤها بحرف السين. وقد بلغ من شدة تعلق الايرانيين بعيد النوروز أنهم لا زالوا يحتفلون به حتى الآن مسلمين وزرادشتيين.

وهناك أعياد تعرف باسم (گاهنبار) وهي أعياد موسمية يستمر كل منها خمسة أيام. ويربط الزرادشتيون بينها وبين مراحل الخلق الستة عندهم، خلق السماء والماء والأرض والنبات والحيوان والانسان على التوالي. أما هذه فإنها مرتبة على النحو التالي: عيد وسط الربيع (ميديوزرم) ويبدأ في الحادي عشر من شهر ارديبهشت وعيد وسط الصيف (ميديوشم) ويبدأ في الحادي عشر من شهر تير. وعيد آخر الصيف (پيته شهم) ويبدأ في السادس والعشرين من شهر يور، وعيد الخريف (خزان أو «ايا سرم») ويبدأ في السادس والعشرين من شهر مهر، وعيد السكون (ميد يارم) ويبدأ في السادس عشر من دي، وعيد الاعتدال (همسپتمديم) ويكون في آخر خمسة أيام من السنة.

وقد أثرت الأفكار والمعتقدات الزرادشتية في كل المذاهب الفلسفية والدينية التي جاءت بعدها. لقد سبي اليهود أثناء السنوات الأخيرة من حياة زرادشت.

اطلق سراحهم الملك الاكميني (الهخامنشي) كورش، وقد أخذ اليهود ببعض الأفكار الزرادشتية كفكرة الشيطان. كما كانت العلاقة وثيقة بين المسيحيين والزرادشتين، اذ اعترف الزرادشتيون بالمسيح نبياً وزاروه في المهد وتذكر التقاليد المسيحية أن كهنة الزرادشتين قدموا للطفل هدايا كثيرة وثمينة. وتأثير الزرادشتية واضح في بعض المعتقدات المسيحية كفكرة الأرواح الخيرة والأرواح الشريرة وهزيمة الشيطان وأخيراً فكرة الجنة مأوى الصالحين.

لكن تأثير الأفكار الزرادشتية كان عظيماً على الفكر الفلسفي الاسلامي، اذ كان الاتصال مباشراً بين التراث الفارسي والفكر الاسلامي، فلقد نقل التراث الفارسي كله تقريباً بما فيه كتاب الافستا الى اللغة العربية وكان من بين الذين قاموا بترجمة التراث الفارسي للعربية عبدالله بن المقفع وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي والبيروني وغيرهم كثيرون، وقد أثر هذا التراث في صياغة بعض أفكار الفلسفة الاسلامية وخاصة: الاشراقية منها. فتأثيرها واضح في كتب ورسائل شهاب الدين السهروردي (المقتول). الذي استعار بعض مصطلحات الزرادشتية ومفاهيمها كمفاهيم النور والظلمة للدلالة على الخير والشر أحياناً والوجود والعدم أحياناً أخرى، وسمى بعض الأنوار بالأنوار الاسفهبذية والنور الأقرب كما يقول «ربما سماه بعض الفهلوية (بهمن) ويصرح بأن زرادشت قد شاهد الذوات الملكوتية والأضواء «المينوية»، وهي عنده ينابيع الخرّة والرأي التي أخبر عنها زرادشت «وفي بعض نسخ كتاب الحكمة الاشراقية يقول «وزعم الحكيم الفاضل زرادشت أن أول ما خلق الله من الموجودات بهمن ثم اردیبهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد». واردیبهشت عنده رب نوع النار وشهريور رب نوع السماء واسفند ارمذ رب نوع الأرض وخزداد رب نوع الماء ومرداد رب نوع الشجر والنبات أما بهمن فهو النور الأقرب الذي تتسلسل منه كل الموجودات. ولقد بقي تيار الاشراق حياً بعد ذلك حتى في كتابات صدرالدين الشيرازي المتوفى 164 ولم يقتصر تأثير المعتقدات الزرادشتية على الفلاسفة المسلمين فقد تأثر شعراء مسلمون حكماء ومتصوفة أمثال حافظ الشيرازي ومولانا جلال الدين الرومي وكذلك ابو العلاء المعري وغيرهم بتلك المعتقدات بشكل أو بآخر.

مصادر ومراجع

- آباداني، فرهاد، **كوشه اي ازفرهنك ايران باستان**، طهران، 1347.
- آذر كشب، أردشير موبد، **مقام زن در ايران باستان**، طهران، 1345.
- **آثيني بركز ارني جشنهاي ايران باستانس**، طهران، 1341.
- اوستا، جمع وتحقيق ابراهيم پورداود، مجلدات: **گاتاها، ويسپرد، سوسيانس، آناهيتا، يشت ها، خرده اوستا، يسنا، يادداشتهاي گاتاها**.
- ـــــ، **مختارات من الافستا**، جليل دو ستخواه، طهران، 1355.
- البيروني، ابو ريحان، **الآثار الباقية من القرون الخالية**، تحقيق وتقديم Eduard Sachau، لايبزيغ، 1933.
- جعفري، علي اكبر، **پيام زرتشت**، طهران، 1351.
- سهروردي، شهاب الدين يحيى، **مجموعة تصنيفات شيخ اشراق**، تصحيح ومقدمة هنري كربين، طهران، 1355.
- شهرستاني، ابو حزم، **الفصل بين الملل والنحل**، القاهرة، 1317.
- صفا، ذبيح الله، **مزاد برستي در ايران**، طهران، 1347.
- نصر، سيد حسين، **معارف الاسلامي درجهان معاصر**، طهران، 1348.

- Christansen, A., «Etudes sur le Zoroastrisme de la perse antique», *Det Kongelige Danske videnskabernesSelsKabs historik-Filologiske Meddelelser, xv.* 2,1928.
- Frye, R.N., *The Heritage of Persia*, London, 1965.
- Henning, U. B., *Zoroaster*, Oxford, 1951.
- HertzFeld, E, *Arehaeological History of Iran*, London, 1935.
- Jackson, A.W.U, *Zoroaster*, «The prophet of Ancien Iran,» New York., 1919.
- NeyBerg, H.S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938.

سلمان البدور

السريالية (في الأدب)

Surrealism
Surréalisme
Surrealismus

مع بزوغ فجر الحركة السريالية حدَّد رئيسها اندريه برتون السريالية بقوله: «إن السريالية هي آلية نفسية صافية، نقترح بها شرح، اما شفهياً وإما كتابياً، وإما بأية طريقة أخرى، الانتظام الحقيقي للفكرة. إنها إملاء للفكرة في غياب كل رقابة يمارسها العقل، وخارج كل انشغال جمالي أم أخلاقي. إن السريالية ترتكز على الإيمان بالحقيقة الراقية لبعض أشكال الترابط المهملة لحدها، وعلى نفوذ وفاعلية الحلم، وعلى اللعبة النزيهة للفكرة. أنها تنزع إلى التهديم القطعي لكل الإواليات النفسية، وإلى الإحلال مكانها، عند حل أهم مشاكل الحياة».
(A. Breton. *Manifeste du surréaliste, Gallimard, 1924,* Idées, 1972, P. 35.

إننا نلاحظ في تعريفه هذا، رفضه لفكرة قيام مدرسة أدبية أو حتى لمشروع أي أدب سريالي، لقد أعطت لنفسها مهمة فلسفية تبغي معرفة الفكر من خلال طريقة الآلية النفسية Automatisme Psychique، مسلمة ان الفكر يقدم نفسه من خلال ترابط الأفكار والحلم وحالة الشرود العقلي. وليس علينا لكي نصل إلى ذلك، إلا إزاحة قوة الإدراك لحساب بعض القدرات العقلية التي كانت مقموعة أو مبخسة، كالمتخيلة والحساسية...

لكن هذا التعريف خضع خلال الزمن لبعض المتغيرات. فبعد البيان الأول الذي يفصح فيه برتون عن توجهات الحركة، لاسيما لجهة اعتناقها المادية التاريخية، كأنما أحس بالحاجة إلى شرح طبيعة هذه الحركة فكتب سنة 1934 كراساً تحت عنوان **ما هي السريالية؟** يقول فيه: إن السريالية هي نتاج من تاريخ الناس، لذلك فهي تحمل تغيرات. بعد أربع سنوات وخلال المعرض السريالي العالمي الأول في باريس، أصدر السرياليون معجماً مختصراً للسريالية حيث نلاحظ وجود هذا المقطع فيه من البيان الأول: «كل شيء يحمل على الاعتقاد أنه يوجد نقطة ما في الذهن توصل ما بين الحياة والموت، الحقيقي والمتخيل، الماضي والمستقبل، المتواصل واللامتواصل، العالي والمنخفض. وعبثاً أن نبحث عن دافع آخر للنشاط السريالي غير الأمل في تحديد هذه النقطة».

يتضح لدينا من خلال هذه التعريفات القصيرة، أنه لا يمكن للسريالية أن تتجمد في صيغة واحدة، فهي حركة نشطة تطورت بفعل أعضائها، خلال الزمان والمكان، إنها تريد أن تبقى ديناميكية وفي حركة مستمرة. إن برتون من خلال كونه رئيساً للحركة ومتكلماً باسمها، فرق بين السريالية الخالدة التي نجد عناصرها في كثير من الثقافات العالمية، وبين السريالية التي تكونت تاريخياً في فرنسا بين 1924، تاريخ أول بيان صدر عنها و1969، تاريخ انحلال عقد الجماعة، أي ثلاث سنوات بعد وفاته. إن التواصل بين الاثنتين مستمر ودائم، فالسريالية التاريخية أي التي تكونت في فرنسا، شربت من منابع السريالية الخالدة، كما أن هذه الأخيرة قد استعادت حياتها بوجود أناس حساسين للغاية.

حددت معالم السريالية في مسيرتها التاريخية حربين عالميتين، حيث ان الأولى أطلقتها والثانية أحبطتها. لذلك فإن السريالية تمثل ثاني أزمة في الوعي الأوروبي مشابهة لتلك التي طبعت القرن الثامن عشر، من حيث إنها احتجت على القيم القائمة ورفضتها وأدخلت المقولات العلمية الرائجة في زمانها؛ كالفيزياء النسبية لأنشتاين، ومدرسة التحليل النفسي،

والماركسية. . .، ثم حاولت اكتشاف العوالم الغامضة للنوم وللأحلام، للصدفة والرغبة، وأخيراً للاوعي. إنها رفضت أيضاً التناقضات المزدوجة كالعقل - الجنون، الحقيقي - الوهمي، طفل - بالغ، يقظة - حلم. هنا تبتعد السريالية عن الظلامية حين تؤسس لرؤية موحدة للإنسان في حالة متواصلة من الاكتشاف والإبداع، وقد استعاد كل عناصر قواه.

إن تأثير السريالية على المجتمع يفهم من خلال محاولتها التعريف بأخلاقية جديدة، تربط بين ثلاث مفردات «الحرية، الحب، الشعر». لم يكن هم السريالية السيطرة على الأدب، لكنها تمسكت بالتعبير الإنساني بكل أشكاله. لقد انطلقت من أهداف فلسفية محددة وحاولت سبر غور حقل المعرفة. ولتحقيق هذه الأهداف لم نجد السريالية ضرورة للتحلي بالقدرات الفنية فكل ما يلزم هو الصفات الخلقية لكل واحد وعزمه التخلي عن نظرية الفن للفن، والفعل من أجل الفعل، والغاية تبرر الوسيلة، لصالح ممارسة ثورية للفن. وما يلزم أيضاً هو تعاضد كل القوى والأساليب؛ فالشعور بالجماعة يتجاوز الشعور بالفرد.

لقد نسجت أقاويل كثيرة حول عملية طرد بعض أعضاء المجموعة من الحركة السريالية، وحول التناقض بين طروحات أعضائها، مما يبعث على القول إن الحركة حاولت أن تعمل من خلال جسم واحد يأخذ بعين الاعتبار الإرادات المختلفة للأعضاء، لذلك فقد تأثرت بدينامية الجماعة. لقد اختارت لنفسها أن تكون ضد المؤسسة، لكنها أجبرت على الالتزام ببعض قواعد المؤسسة؟ مما أدى إلى تفجير العلاقات بين أعضائها.

لقد تأثرت السريالية ببعض المذاهب الفلسفية: كالباطنية، إلا أنها رفضت عندها مقولتها حول التسامي، والأروحية، لكن دون أن تقبل طرحها حول وجود عالم آخر؛ وعنيت السريالية أيضاً بالتحليل النفسي الذي أسهم أعضاؤها بنشره في فرنسا ولم تكن غايتهم الشفاء من العلل النفسية. كما عنوا أخيراً بالطروحات الماركسية ولكن غايتهم كانت التمسك بالجوهر أو المهم الذي يخدم كيانهم المبدع.

وعلى الجملة، فقد اعتمد السرياليون على نظريات قائمة من أجل اعادة صياغة الإدراك الإنساني على نحو يخدم على أكمل وجه مشروعهم الشعري حيث يندمج الذاتي والحسي، وتتطور التجربة الداخلية على حساب الإيديولوجيات الثابتة.

1 - أخلاقية جديدة:

1 - الحلم والعمل:

إن فكرة التمرد المطلق مهمة جداً في تصور الحركة السريالية؛ حتى أن برتون لم يتردد في **بيانه الثاني** في اعتباره عقيدة. أما بالنسبة لفرديناند آلكيه Ferdinand Alquié، فإنه يعتبر مبدأ الرفض السريالي واقعاً عاطفياً ومعاشاً يعبر عن احتجاج الإنسان بكليته، وقراره في تدمير ما يعيقه وما يحد من طموحاته.

أما فيما يخص سارتر J. P. Sartre، فإنه أعطى حكماً نقدياً حول التمرد في كتابه **ما هو الأدب**، ولم يغب عن ذهنه الانتماء البورجوازي للسرياليين الذين يؤلفون الحركة، وهو يعتمد على النظرية الفرويدية حين يفسر السريالية على أنها احتجاج ضد الأب.

إن التمرد ليس غاية في حد ذاته، فالتدمير يجب أن يطول، الشروط المؤقتة للوجود، من أجل تأكيد قيم أخرى بديلة منها. لقد اعتنق السرياليون مقولة رامبو Rimbaud «تغيير الحياة»، وبيانهم الأول ينتهي بهذه الكلمات: «إن العيش أو الموت هما حلان خياليان أما الوجود فهو في مكان آخر».

لقد تمظهر الرفض السريالي في البدء بشكل العنف وإثارة التحدي واعتبره برتون سنة 1952 في كتابه **المرايا السوداء للفوضى**، ميلاً لإرادة القطع مع النسق الاجتماعي السائد التي ظهرت منذ 1924 عبر عدة محاولات لتحدي الرأي العام؛ ففي سنة 1920، توافق الفريق السريالي مع آرتو Artaud في اعتباره أن هدف الثورة السريالية ليس تغييراً في النسق الفيزيائي والظاهر للأشياء بل إنه خلق حركة إبداع في الذهنيات.

لكن السرياليين لن يبقوا عند حدود هذه المقولة التي حكم عليها فيما بعد بأنها مثالية. لذلك نراهم يعطونها فيما بعد معنى أكثر واقعية إثر تموضع فعلهم وحركتهم داخل الحقل السياسي. إلا أن هجومهم على المؤسسات سيظل متلاحقاً، حتى خلال مرحلة انتمائهم الماركسي، وفي هذا الإطار يمكننا فهم موقفهم الرافض للجيش وللدين.

أما بالنسبة لعلاقة السريالية بالحرية فنستطيع القول انه منذ ولادة الحركة كان تركيزها على التمرد هو هدف بحد ذاته. لكن ما تمرد السرياليون عليه في البدء كان الكيان الأخلاقي وأحياناً الكيان الاجتماعي ولم يكن السياسي. إلا أن تطور الأحداث وخاصة حرب الريف التي دخلتها فرنسا في المغرب،

أجبرت السرياليين على أخذ موقف من المتمردين، وممن يساندهم في فرنسا أي الشيوعيين. من هنا كان التقارب مع الشيوعيين، وفي هذا الإطار كتب بيان في **الثورة أولاً ودائماً**.

يصعب علينا هنا أن نحلل تاريخ العلاقة بين الحركة السريالية وبين الحزب الشيوعي، لكنها اتصفت عموماً بالتجاذب والتنافر، وهذا التأرجح في العلاقة بينهما يعود إلى توتّر السرياليين الداخلي، الذي كان مصدره اعتناق السرياليين لمبدأين متباينين في نفس الوقت: مبدأ ماركس الذي ينادي بـ «تحويل العالم»، ومقولة رامبو الذي يطالب بـ «تغيير الحياة». إن المبدأين الذين اختصرهما برتون بدمجه بينهما كوحدة متجانسة يوضحان جوهر هذه العلاقة المتنافرة، فالسرياليون يؤكدون في وجه الجميع وحدة أمرين جد مختلفين، وفي الحقيقة لا يمكنهم القيام بذلك دون إعطاء أحدهم الخطوة على الآخر، فالانقطاع إذن عن الحزب الشيوعي لا يعني ترك إرادة الثورة، ومسألة العمل لها تبقى موجودة.

لقد أدرك السرياليون سريعاً أن الانتماء للحزب الشيوعي والعمل من أجل تحويل المجتمع يعني بالضرورة أن يمتنعوا عن الأبحاث الداخلية المتصفة بالتقدم الفردي للذهن، كما أن الانصراف إلى هذه الأبحاث يعني بالضرورة التخلي عن النشاط الثوري. وفي خضم هذا التجاذب لم يقرر السورياليون ولا للحظة واحدة التخلي عن قيمهم الخاصة، أو القبول على مستوى الفن بالواقعية الاجتماعية، أو حتى على المستوى الأخلاقي بقرارات موسكو، لأنهم لم يقبلوا ولا للحظة التخلي عن أملهم في الإنسان.

ومن ثم فقد التزمت السريالية بواجب محاولة تجميع المثقفين الثوريين الرافضين لكل تجنيد أو تعبئة. وبعد أن التقى برتون بتروتسكي في المكسيك عام 1938، كان هذا الأخير على تمام الوفاق مع برتون حول فكرة ان الفن لا يمكنه أن يبقى ثورياً إلا إذا احتفظ باستقلاليته حيال كل أشكال الحكومات. على أثر ذلك صاغ برتون بيانه **من أجل فن ثوري مستقل**.

وفي الحقيقة أنه لمن الصعوبة بمكان التوفيق بين الماركسية والسريالية. فماركس يعتقد أن الربط الأساسي بين الإنسان والطبيعة هو العمل، فيما هذا الرابط بالنسبة لبرتون مكون من النشوة والحب. وماركس يرى أن تحرر الفكر لا يتم إلّا في مجتمع دون طبقات، أما برتون فإنه منذ **البيان الأول 1924** تمسك بالحرية الثقافية، فهو يعتقد أن الذهن عن طريق المتخيلة يمكنه كسر الأطواق ورؤية النقطة السامية حيث تحل كل التناقضات. لذلك يمكننا دون أن نضع موضع الشك ثورية السرياليين الاعتقاد باختلاف وتناقض مبادئهم مع الماركسية.

وإذا كانت السريالية قد وجدت نفسها مكبلة في إرادتها لتوحيد الحلم والعمل، فهذا ربما يعود إلى أنها بالغت بتقديرها لفاعلية الرغبة وأهميتها.

2 ـ الفن كممارسة ثورية:

لم يكتفِ السورياليون بفكرة أن الكاتب أو الفنان يمكن أن يكون أيضاً ثورياً خارج ممارسته الأدبية أو الفنية، لأنهم رفضوا التفريق بين الحلم والعمل، ولأن الفعل الشعري بحد ذاته هو اتخاذ موقف حيال العالم لقبوله أو رفضه أو لرؤيته بشكل مغاير.

لقد قطع السرياليون كل صلة مع الجمالية وكل اتجاه نحو الفن للفن، فالشعر والرسم أو النحت ليست ألعاباً مجانية. فالقصيدة أو اللوحة إذا لم يكن لهما أي موقف من العالم لتغييره ـ مادياً على الأقل فإنهما يزوّران معناهما وقيمتهما.

وحين ينظر بهذا الشكل إلى الشعر، تختفي شخصية الشاعر، إذ لا يعود يفسر مشاعر خاصة ومنفردة، لكنه على العكس من ذلك يدخل إلى أعماق الإنسان. لقد انطلق السورياليون من عوالم ڤيرلان Verlaine فاكتشفوا أن هناك في اللاوعي تتجمع مادة شعرية، موسومة بدينامية تصعد من أعماق الإنسان كالنهر المحرر، لكن جملة الصور التي ينقلها الشاعر إلى السطح لا تمكنه من نسيان المصاعب التي تبرزها الحياة، والتي تتناقض مع واقع أحلامه، لذلك فإن التعبير الشعري يميل إلى تفضيل الرفض والتمرد.

وإن كان السورياليون قد رأوا أن الفن لا يتآخى مع اللهو، فإنهم رأوا أيضاً أن غاية الفن ليست البحث عن الكمال، ففي الفعل الإبداعي يرفض السرياليون كل فكرة رقابة أو مجهود أو عمل. كما يرفضون الفعل الواعي المفكر به، والبحث الدؤوب عن الشكل الكامل من خلال التردد أو إعادة الكتابة. كما أنهم يرفضون علم الأخلاق عند البرناسيين والرمزيين. فمقابل «أدب الحساب» يضع برتون فكرة الإيحاء الشعري، فيعتبر أن شرط الإبداع الاصيل هو العفوية المطلقة. وهذا ما حاول تأكيده تريستان تزارا Tristan Tzara في كتابه **بحث وضعية الشعر**، فهو يقابل التفكير الموجه للمجتمعات المتطورة بالتفكير غير الموجه للمجتمعات البدائية.

وإذا كان من الصحيح أن السرياليين يعلون دور الاستيحاء، فإنهم لا يرون فيه وجوداً يفوق الطبيعة أو صوتاً

غريباً يكلم الكاتب ـ الوسيط. إن سر الاستيحاء يرجع إلى نواقص في المعرفة، واتباع طريقة العمل الحقيقي للفكر كفيل بسد هذا النقص. لذلك فإن النخبوية وتأليه المواهب الخارقة تظل مرفوضة عندهم ومدانة. فعلى الكتابة والرسم أن يكونا من عمل الجميع، فكل واحد منا هو «هذه العلبة ذات الأعماق المتكاثرة»، كما قال برتون في البيان الثاني، وهناك شعر لا إرادي مشترك بين كل الناس كما قال إيلوىارد Eluard.

أما بالنسبة إلى استقلالية الفن، فنقول أنه حين يحافظ الفن على قيمة العفوية واستقلاليته يصبح ثورياً. فإذا كان السرياليون ينتظرون من الثورة شق مسالك جديدة، فإنهم كانوا يرفضون وضع هذه المسالك تحت رقابة حزب أو طبقة أو إيديولوجيا، وتاريخ الحركة يبين أنها خاضت معركة قاسية في سبيل المحافظة على استقلالية ممارستها الفنية. إن الانتماء إلى الحياة بمظاهرها المختلفة هو عمل كل إنسان واعٍ وليس عمل الشاعر فقط الذي ينبغي أن يتجه نحو تعميق مضامين الحياة. وهذا الموقف أدى إلى خلافات داخل الحركة.

من هنا، فإن مشكلة استقلالية الفن برزت في مواجهة العمل السياسي وعلاقة الحركة به، يضاف إلى ذلك، خطر آخر على الكتابة السريالية، ألا وهو الوقوع في فخ الاستهلاك خاصة بالنسبة للرسامين والنحاتين. هذا ما حاول برتون رفضه بشدة حين قال: «على الشعر أن يكون صنيع الجميع، لا الفرد الواحد» (André Breton, *comète surréaliste*, dans la *Clé des champs*, Pauvert, p. 152. هذه الحكمة التي ترددت على السن السرياليين كانوا يعنون بها أيضاً التحرر المستقبلي للمجتمع، وتفجر الفعل الشعري، لذلك حاولوا ـ دون انتظار وضع الشروط الجديدة شبه المستحيلة لتغيير المجتمع ـ أن يعطوا لممارستهم صفة ثورية من خلال العمل الجماعي، فألفوا كتباً كثيرة بشكل جماعي للتدليل على أهميته. وهذا النشاط الجماعي هو ما ميز السريالية عن بقية الحركات والمدارس الأدبية. ولقد طلبت الحركة من أعضائها انتماءً شعرياً مطلقاً، وآخر ثورياً، وبعضهم دخل الحركة ليخرج يوم مماته، وبعضهم الآخر مر بها مرور الكرام، أما الآخرون، فقطعوا العلاقة ولكن بعد افتعال ضجيج كبير. لكن رغم انسحاب بعض الأعضاء أو طرد البعض الآخر ظل الفريق الثابت يجدد أعضاءه، لدرجة أن فيليب أودوان Philippe Audoin شبّه الجماعة السريالية بالأخوية الدينية.

3 ـ الحب:

إن التناقض بين السريالية والماركسية لا يعود فقط إلى نظرة السورياليين الثورية للفن ولدور الفنان في المجتمع، إنما يعود أيضاً لإعطائهم مكاناً مختاراً للحب وجعله أحد محركات الثورة. ففي **البيان الثاني** يؤكد برتون أن مسألة المرأة في العالم هي في المدهش والمثير للاضطراب، وإن الإنسان الشريف هو القادر على العطاء في الحب كما في الثورة. وقد اختصر كامو Camus هذه الفكرة في كتابه **الإنسان المتمرد**، بقوله: «أراد أندريه برتون في الوقت نفسه الجمع بين الثورة والحب وهما متعارضان». ويضيف أن السرياليين أرادوا الاهتمام بفرويد وماركس، لكنهم وضعوا الثورة الجنسية في المقام الأول لتليها الثورة الاجتماعية، وهذا ما قادهم إلى الابتعاد شيئاً فشيئاً عن ماركس والاقتراب أكثر من الاشتراكيين المثاليين. إن كاتالوغ المعرض العالمي للسريالية 1909 — 1960 صدّر في المقام الأول شارل فوريه Charles Fourrier الذي ناصر المرأة وادعى أنها إذا تمكنت من نفسها «سيكون ذلك فضيحة وسلاحاً قادراً على تهديم أسس المجتمع».

«إن القوة الكبرى هي للرغبة» كما يقول ابولينير Apollinaire. فبالرغم من اختلاف لغة السرياليين ومشاريعهم أو مساهمتهم، فهم يمثلون وضعية واحدة، أي أن الرغبة هي البنية الأساسية لكل مشروع كتابي عندهم. إن الرغبة بالنسبة لهم ليست مجرد رد فعل على القمع الاجتماعي الذي تعرضوا له، بل هي مقبولة منهم على مستوى وعيهم، ولذلك فهي ممجدة من غير تحفظ. وإن أثارت الرغبة من قوى لاعقلانية فقد ظلت مفاهيمها واضحة كما أكد دالي Dali عندما تكلم عن «الوضوح الأعمى للرغبة». وهكذا يراد منها عند السرياليين أن تكون محملة بالواقع الجنسي في الكتابة الأدبية أو بالأحرى أن تجمع بين لذة الكتابة والحب معاً. هذا ما أعلنه ايلوىارد Eluard في كتابه **ملاحظات عن الشعر** عندما قال: «الشعر هو محاولة تجسيد أو تصويب بالصراخ، بالدموع، باللمسات، بالقبل بالتنهيدات أو بالأشياء. هذه الأشياء، أو هذا الشيء هو ما نحاول بغموض اللغة الواضحة أن نشرحه بما له من مظاهر الحياة أو من نية مفترضة». (A. Breton et p. Eluard, *Notes sur la poésie*, Gallimard, 1936, p. 47).

وبالنسبة إلى السريالية فإننا مهما حاولنا إخفاء الرغبة تحت الأقنعة التي يفترضها فعل الكتابة، فإن اللحظة الحاسمة لا بدَّ آتية حاملة معها تسميتها كما هي، وهذا ما يؤكده برتون في **الحب المجنون** أن هناك علاقة بين الإحساس الشعري والرغبة الجنسية، وفي هذا المجال فضّل الخطاب العاطفي على

التحليل. الرغبة تفجر وتجذب كل قوى المخيلة، وبهذا فهي تقدم للأدب كال ما يغذيه من حكايات ووضعيات رومانسية أو دراماتيكية، فهي متعلقة بمبدأ اللذة وليس بمبدأ الحقيقة، لسبب بسيط جداً ألا وهو، أنها تشرح كل معاني وأشكال الحرية الممكنة بالنسبة للنظام القائم. لذلك رأى السرياليون في إطلاق الحرية الكاملة للمخيلة رفض المجتمع بقيمه ونظمه.

هناك أيضاً علاقة بين التمرد والشهوة، حيث إن اللغة تحمل في طياتها هذا اللقاء. فبالنسبة لهم مفهوم الرغبة يجب أن يكون في أصل المذهب الشعري وفي ذلك يقول برتون: «الرغبة هي الحافز الوحيد في العالم، والصراحة الوحيدة التي على الإنسان أن يعرفها». (A. Breton, *L'Amour Fou*, P. 101).

أما فيما يخص علاقة الرغبة بالحب، لننطلق مما قاله برتون في هذا المضمار، أنه بالرغم من كل جهود العلماء، قديماً وحديثاً، من ساد إلى فرويد وغيرهم، لم يستطع أحد إلى الآن أن يحيط بكل متاهات النفس البشرية ليسبر أغوار الرغبة الحياتية والجنسية. فهم إذا مجدوا رغبة الإنسان وعظموا قوتها المتناهية فذلك لأنها بنظرهم الوسيلة الوحيدة للوصول إلى «ليل برتون». إنه ليل لكنه ليس بالظلمة ولا بالظل. فليل برتون هو الأكثر إضاءة والأكثر إشعاعاً من كل الليالي، لأنه ببريقه وعنفه يكسر ترتيب وتنظيم المسلك الإنساني حيث هو اجتماعياً مفروض ومقبول ليوصل البشر عبر ذوبان أجسادهم إلى تجربة الاستمرارية، الى رفض كل الحدود، إلى المطلق، هذه التجربة هي فاعلة أكثر مما تتصوره المخيلة. هي تجربة تنفتح على المذهل والمدهش على الخيالي والخارق، إن «الروعة الجنسية» هي اكتشاف غالباً ما نجده في كل ظواهر النشاطات السريالية فهي انعكاس على الإنسان والأشياء، وهي أساس شهواني لكل واقع وهي غالباً ما تتركز وتتبلور بشكل إرادي على صورة المرأة حيث يتجلى حولها مناخ من الدهشة الجنسية. هذا ما نلمسه في كتاب **المسدس ذو الشعر الأبيض** لبرتون وفي نصوص إيلويارد من كتابه **الليالي المقتسمة**، حيث يتم الانتقال إلى شكل واق من الانفعال، كل مرة يكون فيها التلميح الشهواني غير واضح، مما يجعل المناخ الحلمي يتطابق مع المناخ الواقعي، ولا يستطيع القارىء في هذا كله توضيح هذه القوة المزدوجة، من السحر والإثارة، هذا ما يبرر غالباً في أفلام بونويل Būnuel، فهو معلم في هذا النمط من الشاعرية الشهوانية.

قامت الحركة السريالية باستقصاء سريالي حول الحب في مجلتها **الثورة السريالية**، عدد 12، ويركز هذا الاستقصاء كما يقول برتون على أن أرفع رؤيا إنسانية وأرقاها على الإطلاق تكمن في الحب. كان هدفه أن يتوجه مباشرة إلى صراحة الإنسان المطروح عليه السؤال، لمحو كل سوء فهم أعطى فكرة عن الحب مغايرة لحقيقته. إن الطوق الخفي للإنسان هو أن يعيش حباً وحيداً أو «حب مجنون».

إن هذا البحث عن الحب المختار الذي يبعد كل موقف نرجسي يقود إلى تمجيد المرأة المحبوبة حتى وإن كانت فقط امرأة الحلم والانتظار. ففي هذا الإنسان تتصالح كل الأشياء المنتظرة في الداخل والخارج.

إننا نصل من خلال كل أشعار برتون وآراغون وإيلويارد وبيري، إلى رؤية سريالية للمرأة، فهي امرأة منورة ومنيرة، هي تكشف الرجل لنفسه، وفي نفس الوقت تظهر له أسرار العالم. كما أنها تمثل كل الحقيقي، هي الطبيعة أو الأم المؤاسية والوسيطة التي يمكنها أن تنقلب إلى متمردة أو مثيرة للشغب، كما أنها تأخذ مراراً دور الرجل وصفاته كما هي حال «المرأة الفرنسية» التي يدعها تتكلم في كتابه **الزندقة**. لكن يبقى النموذج المفضل للسريالي هو المرأة ـ الطفل والساحرة.

أما أكزافيار غوتيه Xavière Gauthier فيرى أن السرياليين لم ينجحوا في اعادة اكتشاف الحب، لأنهم لم يستطيعوا الهرب من التناقض العائد إلى إرادتهم في المطالبة بممارسة جنسية دون عوائق، وتمجيد الحب المجنون، لكن هذين المنظورين لا يستويان في نفس المكان. فالحرية الجنسية الكبيرة غير مطلوبة لذاتها، لكنها تشكل سلاحاً موجهاً ضد المجتمع الذي يمنع تحقيق «الحب المجنون». فإذا كان الإنسان يتوق للحب الوحيد فإن تحرير رغباته يعطيه الدفق الأساسي للاقتراب من هذا المثال.

إن إيلويارد في جميع قصائده يمجد هذا الإنسان الوحيد الذي يختلط مع حقيقته ولا تستطيع الأفكار والكلمات أن تصل إليه. إذن فالبحث عن الحب يمتزج بالبحث عن الوحدة، وهكذا يأخذ الحب حجم الأسطورة والمطلق.

II ـ زيادة المعرفة:

1 ـ سبر غور العوالم الداخلية:

أراد السرياليون من الحركة أن تكون الأداة لمعرفة موسعة للذات وللعالم الخارجي. هذه المعرفة التي هي اختراق وتخريب للقوانين الثابتة للحقيقة والجمال من أجل تغيير الحياة. إن أول تجربة كتابية كانت لهم في هذا المضمار هي **الحقول المغناطيسية**

التي أبرزوها كتجربة علمية بكل معنى الكلمة، لكن طريقة المعرفة المتبعة كانت مختلفة عن الأداة التقليدية للعمل العلمي، أي ضد المنطق. إن برتون في **بيانه الأول** 1924 اعتبر المنطق أداة إضافية وما حاربه من خلال المنطق هو العقل، وما ترتب عليه من رؤيا للعالم. إذن إن العقل هو العدو للذهن، وهذا ما أكّده ماسون Masson أيضاً.

لقد شكل المنطق حسب تعبير برتون «أبغض السجون» لأنه عاجز عن الإحاطة بحقيقة العالم الخارجي. إن دالي Dali توصل للنتيجة ذاتها خلال تحقيق فيلمه مع بونويل Bũnuel، الذي يحمل عنوان «العمر الذهبي»، وكذلك الحال بالنسبة لكرڤال Crevel الذي كتب **الروح ضد العقل**.

ولما كان هم السرياليين البحث عن الفكر غير المسيّر فإنهم لجأوا من أجل ذلك، إلى سلسلة من طرق الكشف النفسي كالكتابة الآلية، والنوم المغناطيسي، وسرد الأحلام وإثارة الهذيان.

وقد شكلت الكتابة الآلية نقطة الانطلاق في ذلك، من مثل الكلام الباطني المعبّر عن بعض الحالات النفسية للإنسان وهو على عتبة النوم في ظل الجوع، إنها عبارة عن جمل تبرز الوعي، دون رابط مع الفكرة المراقبة، أو مع الاهتمامات الليلية المباشرة. إن برتون يروي تجربته مرتين في **مدخل الوسطاء وفي بيانه الأول**، عندما أعطى أهمية لهذه الجمل وقرر إدخالها في جهازه المعماري الشاعري، إذ اكتشف أنها غير منعزلة وأنها أعطت دفعاً لجملة من الجمل. إن اهتمامه الشعري هو الذي قاد حشريته العلمية، تحت تأثير مقولات فرويد عن اللاوعي، إلى الافتراض أنه لدينا مقالاً لا يتوقف وانه ينمو في الأماكن المعتمة في الوعي وتبعاً لذلك قرر تسجيل هذا التتابع من الجمل، وهذا الحوار الداخلي السريع الذي يرفضه الذهن النقدي كما يرفض أن يمارسه. وقد مارس برتون هذا التمرين مرات عدّة لوحده، ومرات أخرى برفقة سوبو Soupault وهكذا نراه في **البيان** يكتشف أنه إذا كانت الجملة الأولى فجائية فان باقي المقال يظهر غموضاً. والنتيجة أن تدخل الفكر الواعي يعني أن الكتابة الآلية لا تختلط مع الكلام الباطني.

يتابع برتون دراسة هذه الظاهرة معتمدا طرق تسجيل كتابي لمقالة لها سرعة الكلام أو إعادة الصلة للحوار حين تقطعه غلطة عدم انتباه، ويسمي هذه الطرق «أسرار الفن السحري السريالي». أما أهم خصائص الكتابة الآلية فهي الظاهرة الكلامية التي يجب عدم اعتبارها شكلاً خاصاً من الحوار الداخلي، لأن برتون يلغي هذه الفرضية ويؤكد على سلبية الفاعل الذي يمثل بدوره جهاز تسجيل دون أن يفهم ما يسجله. أما على المستوى الجمالي فان عدم فهم الرسالة الآلية مهم جداً، لأنه، كما يوضح برتون يضع موضع الشك ما يسمى «سلطة الرؤيا عند الشاعر».

لقد ذهل السرياليون بفن تمظهر الكتابة الآلية التي يقول فيها برتون إنها جمل مميزة في تصويرها، وهي مكونة من عناصر شاعرية في الدرجة الأولى ويعتبر آراغون: «إن السيئة المسماة سريالية هي الاستعمال غير المنتظم والعاطفي للصورة المذهلة» (Louis Aragon, *Le paysan de Paris,* 1928, Gallimard, p.12). ويؤكد برتون بدوره صحة هذه الجمل على مستوى القواعد.

أما بالنسبة لمفعول الكتابة الآلية، فهناك خلاف في آراء السرياليين حيث يظهرها بعضهم كآراغون وايلويارد، وكأنها نشاط أو لعبة تمهد لحالة النشوة المبدعة للكاتب. أما برتون فانه يؤكد في كتابه **نادجا** *Nadja* وفي **مقابلاته** *Entretiens* عكس ذلك، حين يعتبر أن التوازن العقلي الذي يدوّن، مهدد، وان الذي أعطى السرياليين فكرة البدء في **الحقول المغناطيسية** هي الرغبة في كتابة هذا الكتاب الخطير، وذلك لأن هذا الأخير كتب في حدود الثمانية أيام. ان جوفروا A. Jouffroy يتحدث أيضاً عن تجربته في الكتابة الآلية ويعتبرها انتحارية. وهذا التناقض فيما بينهم دفع إلى الاعتقاد بأنهم عنوا بالكتابة الآلية مجموعة من الممارسات المختلفة، تبعاً لما تؤكده الوظائف المعطاة لهذه الآلية.

لقد حصّل السرياليون من هذه الكتابة معرفة واسعة للذاتية، وخاصة معرفة كيفية العمل الحقيقي للفكر. يبقى أن «إملاء الفكرة» يمارس خارج أية رقابة من العقل، وخارج كل اهتمام جمالي أو أخلاقي، وهذا ما يمكنها من تهديم العوائق التي تضيق الخناق على الفكر. وهكذا تستطيع المتخيلة أن توقظ الرغبات، وأن تنتزع الإنسان من عاداته ومن استسلامه. فهي قوة ثورية لأنها توحي برؤية الحقيقي وفي الحقل الجمالي تستطيع أن تمحو كل ما يسمى اصطناعاً للذوق الجميل؛ أي أن نظرية الكتابة الآلية تبرز الفجائية المبدعة وفكرة النشاط الجمالي، أما الآلية فهي، بالنسبة لبعضهم طريقة لإغناء المخيلة الشعرية فيما هي عند بعضهم الآخر الشعر بحد ذاته.

وهنا نستخلص أن الآلية النفسية ليست إظهاراً سحرياً للقدرات والملكات، لكنها كناية عن بروز عناصر تنتمي للحقل الثقافي، وغنى النصوص بالنتيجة يتعلق بهذه الثقافة.

أما فيما يخص النوم والحلم، فإن الأعمال السريالية تمحو كل

فرق بين الطبيعي والمرضي، وبين المؤلفات الفنية والأعراض التي تعالج بنفس الطريقة وذلك تبعاً لإبداعات اللاوعي التي تكون شاهداً عليه. كتب برتون وسوبو **الحقول المغناطيسية**، أو بالأحرى كتبا فكرتها الأساسية التي تقوم على طريقة الكتابة الآلية النابعة من التداعي الحر. وبهذا الصدد يقول برتون في بيانه: «بالرغم من انشغالي بفرويد في ذلك الوقت وتآلفي مع طرقه في الفحص، حيث أتيحت لي فرصة ممارستها على المرضى أثناء الحرب، قررت أن أحصل من نفسي ما نبحث عنه عندهم». (A. Breton, *Manifeste du Surréalisme*, Idées, p. 40).

وهكذا فإن ما كان في الأصل تجربة علمية، يصبح وسيلة إبداع فني، ويؤدي إلى إنتاج أدبي، وقد استطاع السورياليون تحقيق هذه الحالات بشكل تجريبي بواسطة الأداة الشعرية، التي تظهر في نفس الوقت قيمة هذه الأداة، وكذلك سلطة الفكر القادر على الإبداعات التي لا يعرفون مداها في الوقت الطبيعي، عندما لا يكون هذا الفكر «مروِّضاً شعرياً».

إن نجاح تجربة التنويم المغناطيسي ستجعل برتون يعزف عنها بسبب ما أدت إليه من ظواهر وأعراض خطيرة. إن التنويم لا يثير فقط الهلوسات، ولكنه يعني عند بعض النائمين نشاطاً محرضاً ومحركاً يخشاه.

وهكذا فإن البحث في اللاوعي سواء عن طريق الكتابة أم التنويم، دفع إلى أقصى حدوده، حيث الحياة النفسية والجسدية للشخص تلقيان معاً دوراً مهماً. وإذا كانت التجارب، التي حملت كريفيل Crevel على الانتحار ودسنوس Desnos على محاولة قتل إيلويارد، قد قطعت بسبب خطرها على التوازن العقلي للنائم، فإن غاية بحثهم هذا كانت تهدف إلى تبيان الوحدة الموجودة بين اللاوعي والوعي، والاستمرارية المطلقة التي تربط الظواهر على كل من المستويين، وهكذا فلا جدوى من التفسير العقلاني الذي يجب تفاديه، وعلينا الاكتفاء بتسجيل ما يمليه الوعي.

إن برتون يعترف بحق أن حالة الحلم كانت لا تزال غير محدودة في الفترة التي بدأت فيها المغامرة الجماعية التي قادها، ويظهر لنا بوضوح أن السريالية منذ بدايتها حتى نهايتها كانت بحثاً دائماً ومستمراً لحالة الحلم، بغية اكتشاف حدود الحقيقة، التي كانت ضبابية في الأدب، ومبهمة في علم النفس. ولقد انطلق برتون من مبدأ يقول: إن الطريقة الوحيدة لتحرير الإنسان من القيود الإيديولوجية، وتأمين انتصارات لا تنتهي للفكر، تكمن في توسيع حالة الحلم، وإعطاء الحق لكل أثر وفعل ناتجين عن هذا المنبع الخيالي. ولا يغيب عن ناظرنا أن السرياليين عندما أرادوا تعميق حالة الحلم لم يقصدوا حلم النهار وحلم الليل، وحسب بل تطلعوا إلى ما هو أبعد من ذلك، أي الاستذكار، والشرود والحلمية الحدسية، والهوامات، وجمل نصف النعاس، والهذيان الفجائي، والألعاب التي تعري اللاوعي، وكل النشاطات التي لا نفكر بها، والتي تجعل السيطرة لمبدأ اللذة.

إن السريالية أقامت علاقة حميمة وقدرية وضرورية بين الحلم والكتابة الآلية، وهي علاقة لم تكن مدروسة موضوعياً، وسنجد هذه الطريقة لأول مرة في الإنتاج الشعري موضوعة في إطار الحلم محاولة الإسهام في تعريفه. فالحلم يجني دائماً شيئاً ما، ومهمته تصفية المشاعر التي تصيب النائم، وتحويلها بالتالي إلى صور ذات طبيعة مختلفة. والحلم يلعب في النائم دور الأداة التي بواسطتها يتم النعاس. وله وظيفة التحويل والإلهاء، وهو لا يقدم إلى الفكر لقطات أخاذة، إلا لتمنعه عن التركيز على الضجيج: الروائح والهموم، والذكريات التي تقطع السكينة المرغوبة. وحينما يكتب الحلم يصبح الأكثر تعقيداً، لأن الحلم المروي هو حلم، حُلم به مرتين. لذلك فهو يعبر عن خاصية النائم، وعلى عكس ما نعتقد لا ينتهي الحلم عند الاستيقاظ، فهو يتابع مسيرته خفية طوال النهار، ويؤثر أحياناً مباشرة في القرارات، ويحدد الأفعال غير المتوقعة.

وكما أن الحلم يحتوي على بقايا نهارية، فإن الواقع يحتوي أيضاً على بقايا ليلية، على عناصر آتية من الحلم، يحاول السرياليون تفصيلها وتكملتها في حالة اليقظة. لا شيء ضروري للحياة الخلقية إلا الفن الذي يسوي البقايا الليلية للحلم.

في الحلم نفهم جيداً الفرق بين المسيرة السريالية والتحليل النفسي، ومن هذا الأخير ينبغي تفسير الصور الحلمية بالانتقال من المضمون الظاهر إلى الكامن، وكشف الرغبة اللاواعية المعبر عنها. إن فرويد يفك في نفس الوقت إواليات تأليف فكرة الحلم ويشير إلى اختلافها عن إواليات الفكرة المتيقظة. في التحليل السريالي، ينبغي إلغاء كل فرق بين نص الحلم والفكرة الكامنة وراءه، فهما واحد في النهاية؛ إنهما معاً الفكرة الحقيقية، والفكرة السريالية.

ولا يوجد في رأي برتون رمزية خاصة بالحلم، والحلم يعطينا سر الشاعر السريالي والفن السريالي، وهو اختيار لموضوعين متباعدين إلى أقصى الحدود ومن ثم تقريبهما فجأة بحيث يصبح الواحد منها رمزاً وبديلاً للثاني فإن شاعر المستقبل سيتخطى فكرة الطلاق المزبلة بين العمل والحلم.

2 ـ الواقع وما فوق الواقع:

إن متطلبات السريالية كانت تفرض الاهتمام بالعمل لكي تجنب السرياليين مخاطر الوقوع في رومانسية ناسكة بعيدة عن الواقع، والتي كان من الممكن أن تدفع بهم إلى العدمية واليأس. وبالتالي لم يكن الهدف من العودة إلى الحلم وإلى سبر أغوار اللاوعي، التأمل أو الهروب من الواقع، فقد اهتموا في الوقت نفسه بالعالم الداخلي الذاتي وبالعالم الخارجي لا ليعرفوه كما هو بل من أجل إعادة خلقه حسب قوانين الرغبة. وهذا ما أكده بـرتـون في كتابه **الأوعية المتصلة** *Les Vases Communicants*.

إن الفردية الثورية أدت إلى الفشل في المرحلة الأولى، والتزام السرياليين اللاحق بالماركسية يشير إلى عودتهم للمحسوس، وفي هذه المرحلة تخلوا عن الموقف المثالي لحساب المادية الجدلية، ودخلوا في خط العمل السياسي، وتبنوا مقولة الماركسية حول المعرفة المؤسسة على هذه الفرضية: إن الأفكار ليست إلا ظل الوقائع المادية في الوعي.

وهكذا بعد تمرد السرياليين على الواقع، عادوا إليه وهم أغنياء باكتشافاتهم إلا أنهم لم يعودوا يرون في ما هو فوق الواقع المطلق المجرد، بل يرون فيه تابعاً للواقع ومكملاً له. إن طريقة تمظهر ما يفوق الواقع داخل الواقع هي العجائبي أو المدهش ومشاهدته تعطي المادة لمعظم كتابات السرياليين.

وهذه الأهمية المعطاة للعجائبي ستقود السرياليين إثر ابتعادهم عن الحركة الشيوعية إلى مراجعة طريقتهم في رؤية العالم الخارجي، إي إيجاد توفيقية بين منطلقاتهم المثالية والمقولات المادية التي اعتنقوها فيما بعد.

من خلال هذه الرؤية الموحدة للواقع أي الصورة، والإحساس والرغبة كوَّنوا مساراتهم **العقلية** في صيرورة المعرفة، فالتوافق بين الإنسان والعالم الخارجي، يظهر منذ اللحظة التي يحس بأنه غريب أو رافض ولذا كان مهماً بالنسبة للسريالية أن تبدأ برفض الواقع في العالم، وهذا الرفض شكَّل المرحلة الأولى في حركتهم الديالكتيكية المدعوة إلى أن تتجدد حتى الوصول إلى الهدف الأسمى الا وهو الذوبان في العالم. وسارتر عندما انتقد مسارهم لم يأخذ بعين الاعتبار إلا المرحلة الأولى دون الثانية التي تتجاوزها. أما فردينانـد الكيـه F. Alquié فإنه على عكس سارتر يؤكد على أن الهدف المبتغى لدى السرياليين كان دائماً التوافق مع الواقع.

على أن العودة إلى الاعتراف بواقع العالم الخارجي لم تمرَّ دون صعوبات. فمسار السريالي الذي ترك المثالية المطلقة وارتبط بالمادية الجدلية وعاد من ثم إلى المحسوس في بداية الثلاثينات، كان لا بدَّ له من الشعور الحاد بالازمة الأساسية للموضوع؛ لأن اعتبار الأشياء المحسوسة من خلال وظيفتها العملية فقط كان يفرض على السرياليين القبول بسطوة الثابت الذي لا يتحرك، ولذا كان على الأشياء الملموسة أن تغير من وظيفتها، وأن تظهر معاني مضمرة تنادي بوجود آخر. والوظيفة الجديدة التي أعطاها السرياليون للأشياء المحسوسة هي الكشف عن الذاتية التي تفلت من مبدأ الواقع، لترضخ لمبدأ اللذة وعندها تطرح شبكة من التحريض نجد سرها في داخلها. وهكذا فإن ألعاب الكلمات ستحث السرياليين على استعمال اللغة دون تفكير مسبق في اكتشاف إمكانياتها المتناهية.

لقد نفى السرياليون منذ البدء الحقيقة الخارجية ثم تمنوا تحويلها، إلا أنهم في الطريق تمسكوا بتفسيرها. إن موقفهم حيال العالم، كان شيئاً فشيئاً مملوءاً بشعور التشابه. فالاستقصاء السريالي يفترض على مستوى المعرفة البحث عن أوجه التلاقي بين الأشياء الملموسة وبين الإنسان، ثم بين الإنسان والأشياء. علينا البقاء مستعدين، لالتقاط الإشارات السرية من أجل تشجيع الإيجاد أو التلاقي.

لكن إشارات المجهول أصبحت مقلقة، بعد أن التقى برتون بندجيا Nadjia، ولم يكن برتون إلا الشاهد التائه، ويبقى التطابق بينهما سرياً. ثم فيما بعد أي في مرحلة الحب المجنون توصل برتون إلى فهم هذا التطابق عن طريق مفهوم الصدفة الموضوعية. وعلى نظرية الصدفة الموضوعية التي تأخذ بالاعتبار بروز المدهش في اليومي، بنت السريالية رؤيتها نحو العالم وحملت لها التوافق والانسجام.

وفي مظاهر الصدفة الموضوعية كما في الكتابة الآلية، تكتشف المتخيلة الراغبة علاقتها الضيقة بالضرورة الخارجية، فكل واحد منا، من الداخل، يشكل وحدة مع ما يحيط به. «إن العالم هو كتابة مرموزة تطلب ان يفك رمزها» كما يقول برتون. ويستطيع الإنسان أن يدعي هذا الدور لأنه كناية عن عالم صغير داخل العالم الكبير، أي إنسان بوصفه صورة مصغرة عن العالم. إن الفكر التقليدي الذي يعتقد بوحدة المادة والفكر في كل الفلسفات يظهر أنها متوافقة مع السريالية. إن السريالية من خلال رغبتها في شرح قوى الحياة بشكل جمالي، وصلت إلى وحدة الوجود. ولكن هناك أحدية مادية وأخرى مثالية، لكن الأحادية السريالية هي جدلية وتوليفية لم يصل إليها السرياليون إلا بعد أن تنقلوا في البحث والتنقيب بين بركلي وهيغل وماركس.

التعبير الإنساني من خلال كل أشكاله

1 ـ اللغة :

طالبت السريالية دائماً بأفضلية اللغة، على مستوى الزمن حيث ان الكتابة الآلية المدونة في **الحقول المغناطيسية** لبرتون وسوبو سنة 1919، والتي كانت في أصل تشكل الحركة، وكذلك رؤية «الجمل التي تضرب على الزجاج» وجهت لفترة طويلة نشاط الجماعة وأسست على حق بيانات برتون. إن أفضلية اللغة ليس كوسيلة اتصال بل كوسيلة تعبير وفعل. لقد نادى السرياليون بخيانة اللغة من أجل التعبير العكسي وبدون حواجز من أجل التعرف على النفس خارج النظم الاجتماعية. وبالتالي فإن وظيفة المعرفة تمكن الناس من التفاهم المباشر وتمكنهم فيما بعد من تحويل العالم جماعياً.

هناك حنين لمفهوم روسو حول اللغة الأصلية، خاصة عند برتون. لكن هذه النظرة تعرضت لتغيرات خلال الزمن لأنها تركت مجالاً لمقاربة مادية للغة، ولاختلاف في الجماعة حول سلطة الكلمات.

انتقدت السريالية في السابق الوظيفة النفعية للغة غير الكاملة، ولكنها رأت انها كافية، كما قال برتون للتبادل الأكثر شيوعاً بين الناس من أجل إحلالها بلغة دون تحفظ، وهي حين تضاعف سلطتنا في التعبير، تعلمنا، وتجعلنا أكثر وضوحاً أمام أنفسنا.

كان برتون من خلال التجارب المختلفة (الكتابة الآلية، النعاس، إثارة حالات مرضية) يود الوصول إلى تيار اللغة الخفي، بينما اعتبر آراغون أن الفكر هو مادة وليس ذهناً، بل مادة كلية متبلورة بكلمات. إن الاختلاف واضح بينهما، وهذا سيترك على تاريخ الحركة بصماته.

في عمل متوازٍ مع تحرير اللغة، اهتمت السريالية بعد الدادائية بما سماه برتون «الكيمياء الفعلية» التي هي عبارة عن اهتمام بالعمل الفني. لنأخذ مثلاً التركيبات الفعلية لدوشان Duchamp في المقالة تحت عنوان «الكلمات دون تجاعيد»، إن برتون حاول استخلاص الصفات الخاصة للكلمات في علاقتها المتبادلة، فتنبه لمظهرها، لرنينها لبنائها. ومن خلال ألعاب الكلمات استنتج أن حججنا الأكثر تأكيداً هي موضع لعب، ثم يستخلص أن الكلمات انتهت من اللعب، وان الكلمات تمارس الحب.

أما ميشال ليريس Michel Leiris الذي استوحى تأليف معجمه من التمارين الشعرية لدسنوس Desnos، استقر على مقولة مفادها أن الكلمات مقطوعة ومشغولة حسب قواعد محددة، تظهر في العمق الإمكانيات اللامتناهية للتعبير. والعمل على الكلمة من جهة، وتحرير اللغة من الأعماق من جهة ثانية، يعبران عن لحظتين غير متناقضتين في السريالية ومن خلال هذه المتغيرات ادعت السريالية أنها تذهب بعيداً في منع استلاب شكل التعبير، وهي تعطي لاهتمامها هذا أبعاداً اجتماعية، لأن تبدل إنتاج ما بالنسبة لمجتمع كفيل بتحويل هذا المجتمع بذاته، وهذا ما أوضحه برتون في البيانات.

2 ـ الرسم :

منذ البداية تألف الفريق السريالي من شعراء، ورسامين. فإذا كان المهم بالنسبة لمشروعهم تدوين «الآلية النفسية الصافية» فإن برتون يعتبر أن هذه الآلية لا يمكنها أن تكون إلا كلامية ـ سمعية. والسؤال الذي ظل مطروحاً عليهم هو: ما هي اللغة التي يجب استعمالها من قبل الرسامين ليلتقوا بنظرائهم من الشعراء؟ أو بمعنى آخر: هل اللغة الرسْمية Langage Pictural قادرة على تسجيل المعطيات الأساسية للسريالية؟ هنا نقول ان ماسون Masson منذ العام 1924 أنجز رسومات آلية، ونضيف أن ماكس موريز Max Morise يستخلص أن اللغة الفنية لها نفس قدرات اللغة الكتابية. لكن جواب بيار نافيل P. Naville على ذلك كان مخالفاً، حين اعتبر أن الذهن جد محدود في إطار اللوحة، وهذا ما أعلنه في **مجلة الثورة السريالية**، عدد 3، بقوله: «لا أحد يجهل أنه ليس هناك من رسم سريالي».

لكن برتون ناقض هذا التمييز المطلق بين طريقتين في التعبير، وذلك في العدد التالي من المجلة فهو يبين في كتابه **السريالية والرسم** طموح الحركة لأن تنفتح على الحياة الحقيقية، ومن أجل ذلك يمكنها اللجوء إلى طريقة الرسم.

وهنا يجب أن نميز بين الذهن السريالي اللازمني، الذي ينتمي إليه: سورا، مورو، ماتيس، دوران، بيكاسو، شريكو الخ... والحركة السريالية التي ينتمي إليها عدد غير ثابت من الرسامين التي كانت أحكامها تتغير حسب القرارات الجماعية نذكر في هذا الصدد طرد دالي سنة 1938 وآرنست في العام 1940.

إن نوجي Nougé لا يميز كما هي الحال بالنسبة لبرتون بين الصورة الرسمية والصورة اللفظية. لأن الرسم لا يقدم لنا إلا صوراً معزولة من الدفق العقلي، ولكن حسب قوته، وطريقة استعماله يمكنه تخطي الواقع وفتح الباب لما يفوق الواقع.

فبقدر ما تكون وسائل الرسامين مسهلة للتعبير الفجائي للاوعي، بقد ما يستطيعون التخلص من قيود اللوحة. هكذا استطاعوا أن يحملوا مساهمتهم في السريالية. إن ماكس آرنست أضاف على الملصقة Collage والتشكيل المصور Photomontage الصقل frottage إنها طريقة خاصة ناتجة عن ملاحظات برتون حول الإلهام. إن «البرانويا النقدية» لدالي ما هي إلا التجلي الأقصى والخاص لهذه الطريقة.

إنه من غير الممكن أن نوضح بشكل تام كل من الخمس والثلاثين تقنية التي جمعها باسرون R. Passeron في تاريخ الرسم السريالي سنة 1968، كما أنه لا يمكننا تبيان كل مقولات دالي وماسون وآرنست ومارغريت النظرية على الرغم من أنها أساسية. إن السريالية هي الحركة التي نجحت أكثر من غيرها في إدخال اللغتين الفنية والشعرية على الصفحة المطبوعة.

يبين آراغون في كتابه **الرسم في التحدي** 1926، ان الكولاج السريالي يسهم في تدمير الواقع البدئي، عندما يدخل الوهم في اللوحة. والشيء نفسه يقال بالنسبة للتصوير الفوتوغرافي الذي مارسه مان راي Man Ray والذي انحاز ضد أهدافه الموضوعية، كما يقول برتون.

لم يقتصر الاهتمام السريالي بالفن على الرسم فقط. كما أنه أسهم في الأدب في تبويب جديد، وواسع للقيم، إذ أفسح المجال لفهم واستيعاب الفنون الإفريقية ثم الأوسيانية، التي قيّمها برتون بأنها أهم وأرقى لأنها تتجاوز الواقعي، كما كان تزارا Tzara يعتبرها أقرب الى الشعر.

إن الأسباب التي قادت السريالية للاهتمام بالفن البدائي وفن المجانين، قادته بشكل معاكس للتناقض مع الفن المطلق، ولذا كان من الصعب أن نحدد خصائص الرسم السريالي، طالما أنه انعكاس لكل رسام من الرسامين. لكن برتون يؤكد في كتابه **السريالية والرسم**: «إن المؤلف الفني للإجابة على ضرورة المراجعة المطلقة للقيم الواقعية التي تتفق عليها اليوم كل الأذهان، ترجع إلى نموذج جد داخلي، أو لا تكون...» (A. Breton, *Le Surréalisme et la peinture, dans la révolution surréaliste*, no 9 - 10, 1927, p.41). ولكن جوفروا Jouffrou يناقض هذا الاخير حين يعتبر ان ذلك يتم بعلاقة وطيدة مع النموذج الخارجي وليس الداخلي.

في هذا النقاش، وعلى المستوى الجمالي، يعتبر الكيه Alquié، ان عظمة السريالية تعود إلى هضمها لشتى التناقضات دون إيجاد حلول لها. إن الحكم الجمالي الذي يفترض انفصالاً هو ضد التداخل، أي بكلمة واحدة أن كل تأمل جمالي هو ابن الافتراق. إن العودة إلى اللوحات السريالية تؤكد أن هذا الفن يعبر عن اللاوعي بوسائل حلمية هذا ما أسماه فرويد بـ «عمل الحلم».

3 ـ المسرح:

كما بخس السرياليون من قدر الرواية، بخسوا أيضاً من قدر المسرح، ربما بسبب طغيان نموذج أحاديث الأرصفة في ذلك الوقت.

ان برتون يرفض المسرح لأسباب أساسية: يفترض المسرح انقسام الشخصية عند الكاتب كما عند المخرج، ثم يفترض المسرح لغة مزدوجة تتوجه في نفس الوقت الى الممثلين ثم الى الجمهور، انه مكان التخيل، وأخيراً انه هدف تجاري مشكوك بأمره. بالرغم من ذلك، يجب أن يوجد مسرح سريالي، ـ حسب ما قال برتون في **البيان** أن هذه الحركة اهتمت بقيام الحوار على حقيقته أي تخليص المتكلمين من واجبات اللياقة. ولكن الحوار هو في الدرجة الأولى تمثيل، وهذه خاصية المسرح في أيامنا هذه. طبعاً هناك مجموعة نصوص مسرحية سريالية مهمة تشكل وصلة بين الرمزية والمسرح العبثي. ولكن كيف يمكننا التقاط الخطوط السريالية أو الشعاع السريالي. انهم يشبهون الدادائيين في مسرحهم عن طريق عرض مشهد ـ محرِّض في حدود معينة فقط حين يلعبون نصوصهم على المسرح، أي ان هذا الشبه يكمن في إبطال النصوص غير المعروضة على المسرح.

لكن خاصية السرياليين في المسرح تكمن في تناولهم لمسألة اللغة، أي استخراج كل امكانيات الآلية الكلامية، وانتاج صور اعتباطية بدون تدخل من قبل ارادتهم في اختيار الحقائق المقتربة بشكل فجائي من الفعل verbe. هذا يكمن أيضاً في عملية البحث عن العجائبي، وفي انفجار السخرية وقوى الحلم.

انه من غير المفيد أن نبحث عن المثل السريالي في المسرح، لأن فكرة البطل ماتت بموت المسرح النفسي، وما تبقى هو مجرَّد الحركات والكلمات المعراة من حقيقة جسدية ولكنها محررة للأمواج الصاخبة للشعر. في الحقيقة هناك دراما سريالية، مصورة بنماذج مختلفة من قبل ابولينير وغاري ودوسل، أصبحت ممكنة عن طريق التفكيك الدادائي الذي أطاح بكل التقاليد. لقد عبر عن هذه الدراما الاستكشاف الذي تم بين برتون وسوبو، حين لجأا الى الكتابة الآلية. ان مسرحيات (بيكاسو، غرال، شحادة، بيشت، جوزي بيار، جويس منصور...) نمذجت المواضيع السريالية. ولكن

بالرغم من الاختلافات الظرفية، نجد ان مسرح غاري الذي أسسه **ارتو ڤيترال** هو الأكثر ثورية في ما بين الحربين، وهو الأكثر تعبيراً عن الذهنية السريالية على المسرح. ان ڤيترال فتح المسرح على الحلم واللاوعي في أسرار الحب، ودخول حر، ثم لجأ الى هجوم منظم ضد المجتمع البرجوازي حين كتب **فيكتور أو الأولاد في السلطة** رغم ان آرتو ترك بشكل عنيف المجموعة السريالية، الا انه لم يكف عن التعبير في نشاطه الدرامي عن المتطلبات الأساسية للحركة، يمكننا أن نحكم على ذلك من خلال كتابه المسرح ورديفه.

ان العلاقات السريالية بالمسرح شبيهة بتلك التي أقامتها مع السينما. ان المسرح يقتضي ثورة جذرية، اكتفت الحركة من خلال ارتو وڤيترال أن تخط خطوطها الأولى. لقد كان بين المسرح والسريالية سوء فهم ونوع من الاحتقار والتبخيس. ان المسرح ترك جانباً كل ما وجده فضائحياً، رغم ان حياته تقوم على ذلك، ورغم علم السرياليين بذلك لم يحاولوا تغيير وجهة الحقل المثالي الذي يشرح طروحاتهم ومفهومهم للحياة الحقة.

والنتيجة ان مسرح السرياليين كتب من أجل العرض لكنه من الصعب اخراجه لأنه حين يهدم النظم القديمة للدماغ يفترض حرية كبيرة لذهن الجمهور، أو على الأقل تحرراً يمكّنه من شرح الفضائح التي يقدمها في العرض الى الجمهور. واذا ظهر لبعضهم انه من الصعب لعبه على المسرح، فهذا يعود لانهم يلاحظون مقدار ما قدمه لنا هذا المسرح من دراما جديدة لم يتعود المخرج والممثل على ممارستها. يلزمنا بالتأكيد تخيل هندسة جديدة للمسرح تتمشى أكثر مع مسرح الحلم.

علينا ملاحظة كيف كانت المسرحيات تدخل ردات فعل المشاهدين أثناء العرض، كما كانت تستدعيهم لملاحقة الحوار السريالي كما يقول برتون. من هنا، فانه من الصعب اللجوء الى دراسة درامية كلاسيكية لهذا المسرح، وخاصة ان الناقدين سيجدون فيها ما لا يروق للذوق الكلاسيكي.

ان السرياليين استبدلوا علم النفس «السطحي» للأشخاص بعلم نفس «الأعماق»، وأضافوا ان حدود الجنون تغري أكثر من عقلنة الدماغ. فمقابل مفهوم العمل هناك مفهوم اللاعمل، وبدل أن يركزوا انتباه المشاهدين نحو عقدة درامية، انهم بالعكس يضيعون توجههم. ان المسرح السريالي يضيء فقط الحياة الحقيقية، حيث يدخل الحلم والحب والعجائب والسخرية في تركيب الحقيقة من أجل نسفها من الداخل. هناك تساؤل مستمر حول اللغة أي حول المجتمع، انها تفتح الأبواب الكبيرة أمام الشعر، وهنا يقول أحد أهم المتخصصين في المسرح السريالي: «يقولون: مسرح شعراء، يلزم ذلك من أجل الانتهاء من المسرح النفسي، ودفع المشاهد لأن لا يكون شاهداً أو مشاهداً ولكن ممثلاً حقيقياً للدراما. يلعب يومياً على مسرح العالم الواسع، وقيادته أيضاً نحو تحرره الخاص بواسطة القوى الشعرية» **(H. Béhar, « La question du théatre surréaliste ou le théatre en question », *dans Europe*, no. 475-476, Nov. Déc, 1968).**

4 ـ السينما:

تترافق نشأة السينما مع الرعيل السريالي الأول الذين، كبروا معها فكانوا الرُّواد المستهلكين لأفلامها. لقد اتصفوا بكونهم مشاهدين مشاغبين. لأنهم كانوا يتوخون من الفيلم أسرهم في حالة من التسلية وتزويدهم بالصور حيث يجمعون بها ـ وبشكل حر ـ تهويماتهم. ان مثل هذه الحال هي التي وطأت للقاء برتون ـ بندجيا). فغالباً ما انتقدت الحركة لانها تخلط الحلم بالواقع، وانما من أجل انتقاد المنطق العقلي لجأت الى وسيلة للتواصل، أي لغة أخرى صعبة للآخر. لكن هذه المصاعب تتلاشى في السينما.

اذا اتفقنا مع ادوكيرو Ado Kyrou ان السينما هي بطبيعة جوهرها سريالية حين تعالج مواضيع المستحيل، كالحب والتمرد، أو حين توضح التعبير الخفي للرغبة، علينا أن نشير الى الميل الأولي للسينما عند السرياليين. فمعظمهم كتب قصائد سينما توغرافية أو سيناريو لأفلام لم تخرج (سوبو، آراغون، برتون، بيري، دسنوس، ڤيترال، ايلويارد، دالي، ارتو الخ...) إن لائحة الأفلام السريالية قصيرة جداً، نشير هنا الى فيلم دالي وبونويل، اللذين فكرا به خارج الحركة لكنهما حصلا على موافقتها، وموضوعه كان دعوة متشائمة وعاطفية للقتل. ان دوشان ومان ري أنجزا أيضاً فيلماً سنة 1929، وأدار مان ري بمفرده، فيلم **نجمة السر** والسيناريو كان لدسنوس، وفي السنة نفسها أخرج جورج هونيه مؤلفه **اللؤلؤة**، لكن يبقى **العمر الذهبي** لبنويل سنة 1930، الفيلم الأكثر تمثيلاً للحركة، الذي منع بعد الفضيحة التي أحدثها وبعد التظاهرات التي قادها الفاشيون ضدهم. ولقد قدم السرياليون في دفاعهم عن هذا الفيلم نموذجاً لمنهج النقد.

وبمناسبة صدور عدد خاص سريالي لمجلة **عمر السينما**، أوضح برتون ولعه بصالات السينما المعتمة في مدينة نانت مع ڤاشي، وقال: «لم أعرف أي شيء أكثر جاذبية»، ثم تحدث حول ولع جماعته بالشرائط الكوميدية لشارلو. ما يشدهم في

النهاية، في السينما هو قوتها على تغيير المناخ، ومن خلال ذلك ينتقل المشاهد من حالة الوعي الى حالة الحلم، كما انه تتاح له فرصة فريدة في مشاهدة كيف يتم الحب وكذلك الرغبة بشكل أفضل من الكتاب.

بعد هذا العرض يمكننا استنتاج عدم نجاح السرياليين في هذا المضمار، وكذلك موقفهم الغامض حيال السينما، حيث انهم رأوا فيها مرة مثيراً فعالاً، ومرة أخرى رفضوا فيها عدم صفائها الجذري حيث انها ترتبط بالمال، كما هو حال العروض المسرحية.

هل استطاعت السريالية أن تحرر التعبير الانساني بكل أشكاله كما كانت تأمل؟

ان ذلك محتم بالنسبة للكتابة والرسم، لكن السؤال يبقى مطروحاً بالنسبة للمسرح، والسينما، والهندسة والرقص. ان السريالية لم تدخل قطعاً في حقل الحركية، وأقل أيضاً في حقل الموسيقى. لكن الجسد الانساني يعبر في الحركة وفي الصوت وفي اللغة. ان السرياليين فضلوا الفم واليد المبدعين على حساب باقي الجسد. لكن في الحقيقة، لا شيء يمنع تدخلهم في الأشكال الأخرى للنشاط الانساني. فبرتون عاد في وقت متأخر عن عداوته للموسيقى وذلك يعود الى سوء فهم لها والى ظروف تلك المرحلة. انها نفس الظروف التي دفعت السرياليين الى رفض النظرية الستالينية حول الواقعية الاشتراكية والى المطالبة بـ «كل الحرية في الفن».

وهنا أكملت السريالية ما بدأت به الدادائية أو طرحت السؤال نفسه عن الأخلاقية الفنية. لكن أخلاقية الفن الذي عليه أن يشرح كل شيء بشرط أن يبقى فناً، وأن يحضر بطرقه الخاصة مستقبلاً، يسود فيه تفاهم مباشر بين الناس، وحيث لا تكون الثقافة وسيلة انتقاء وحيث ترسم سعادة لا تكون الارضاء الوحيد للحاجات الأولية. في النهاية انهم أرادوا فناً ينشد الانسان في طبيعته الاجتماعية أو يدعوه للتفتح.

هذا النوع من الفن لا يقتصر على كونه أخلاقياً بشكل معين بل هو وسيلة معرفة. انه يكتشف الأماكن الأكثر عتمة في الطبيعة الانسانية، والطبقات السفلى في الفكر كما الحال بالنسبة لطبقاته العليا، صلاته مع الجسد، كما انه يكتشف حقل الرغبة المختبأ. انه يفضل طريقة خاصة في الاستدلال وهي التطابق إذ ان على الفن أن لا يكتفي بحمله مفهوم الجمال، بل عليه ان يتجاوز ما هو معروف وخالد وعالمي. ان ندجا Nadja تنتهي بهذه المقولة: «ان الجمال يكون اختلاجياً انتفاضياً أو لا يكون» فالسرياليون يفكرون مثل ستاندال: «ان الفن هو وعد بالسعادة».

خلاصة

قبل أن نصل الى استنتاجنا حول نجاح أم فشل الحركة السريالية كجماعة منظمة، اننا نستخلص القدرة الكبيرة لهذه الحركة على الجذب والتجديد التي حافظت عليهما خلال نصف قرن. لكن في تشرين الأول سنة 1969، أعلنت الجماعة حلها نهائياً، بعد موت برتون وبعد تناقضات لا مجال لحلها، حيث كان عليهم التجديد الفكري والعمل الثوري بعد أحداث سنة 1968. هنا ذابت السريالية التاريخية بالسريالية الخالدة، وكفت عن مجرد كونها تجمع فنانين سرياليين للتماهي بثوابت الفكر الانساني.

ينبغي أن نشير الى الانتشار الواسع للحركة في العالم. دون مبالغة يمكننا أن نؤكد أن رؤيتنا للعالم مغذاة من السريالية. يكفي ان نشاهد السينما والاعلانات وعناوين بعض الروايات فرنسواز ساغان تستوحي من ايلوپارد - والاسطوانات - جان - ميشال جار يقلد برتون وسوبو - من أجل أن نستنتج اتساع هذه الظاهرة وضخامتها.

لقد أراد السرياليون أن يحولوا العالم، وان لم ينجحوا في ذلك، الا انهم على الأقل نجحوا في تغيير رؤيتنا السائدة. انهم أغنوها باكتشافاتهم حيث لامسوا أعماق اللاوعي، كما لامسوا دخول العجائبي في الحياة اليومية. مثل واحد يكفي لتحديد أهمية ذلك هي النظرة التي حملوها للأمراض العقلية.

حين أراد السرياليون اقامة أسطورة جديدة غيروا علاقات المجتمع المعاصر بالمرأة والطفل. فوضعوا كل آمالهم في هذين الكائنين، وأسهموا في انطلاقهم وتحررهم خلال العصر. طبعاً لم ينشئوا حركة تحرر المرأة انما عملوا في هذا الاتجاه وحضّروا العقليات لهذه المطالب.

ان أهدافهم تغيرت مع الزمن، لكن الهدف الأساسي بقي كما هو ولم يتغير، ألا وهو الوصول الى النقطة السامية Point suprême هنا من الطبيعي الحكم على نجاحهم أو فشلهم في ذلك، لكن من خلال مقولاتهم يمكننا أن نستنتج ان الاستضاءة كانت لفترة قصيرة، والسرياليون لم يشاهدوا الا مدينة العجائب دون استطاعتهم الولوج اليها.

لكن فيما يخص العمل الثوري، يظهر لنا ان النتائج كانت غير مرضية، انما يجب ادراك الموضوع في كل تعقيداته، فلم تجر العادة ان يسأل الفنانون عن نجاحهم السياسي، وان قرنا

أن نحاسبهم على ذلك، علينا أن نعود الى الجو التاريخي الذي كان سائداً في تلك الفترة. هنا يمكننا القول ان السريالية مثلت الوعي الحي لحقبتها، فهي رفضت سوء استعمال الديمقراطية التي هي العدو الأكبر للطرفين المتناقضين: الفاشية والستالينية.

هناك حقل دخلت فيه السريالية بشكل ملتو وهو النقد، وأثرت في طريقتنا في القراءة. لقد أعطت للنقد ممارسة جديدة قائمة على الصفات الخلقية ونشر نشاط نقدي مهم لكنه غير معروف كما يجب، أرادت السريالية من خلاله تطهير عادات زمنها.

مصادر ومراجع

— Alquié, Ferdinand, *Philosophie du surréalisme,* Flammarion, 1955.
— Aragon Louis, *Le Libertinage*, Gallimard.
— ———, *Le Paysan de Paris*, Gallimard, 1928.
— Artaud, Antonin, *Le théâtre et son double*, mai 1933, Gallimard, 1976.
— Audoin, Philippe, *Les Surréalistes,* Le Seuil, 1973.
— Béhar, Henri, *Le Théâtre dada et surréaliste*, Gallimard, 1979.
— Blanchot, Maurice, *la Part du feu, Gallimard, 1949.*
— *Breton, André, « Comète surréaliste », la Clé des champs,* Pauvert.
— ———, « Le Surréalisme et la peinture », dans *La Révolution surréaliste,* No. 9 - 10, 1927.
— ———, *Les Vases communicants*, Gallimard, Paris, 1955.
— ———, « L'Union libre » dans *Claire de terre,* Gallimard, Poësie, 1966.
— ———, *Manifeste du surréaliste*, Gallimard, 1924, Idées, 1972.
— ———, *Nadja,* Gallimard, 1928.
— ———, *Position Politique du Surréalisme* Pauvert.
— Crevel, René, « Au Carrefour de l'amour, La poésie, la science et la révolution», dans *l'Esprit contre la raison Tchou 1935.*
— ———, « Préface au catalogue de l'exposition», «Max Ernest», dans *Babylone.*
— Eluard, Paul, *Poésie involontaire*, *Pléiade*, Gallimard.
— Goudal, Jean,«Surréalisme et cinéma»,dans *La Revue hebdomadaire,* Fév, 1925. (*cité par O. et* A. Virmax, *Les surréalistes et le cinéma,* Seghers, 1976).
— Jouffroy, Alain, « Quel est le critère de la surréalité?» *Le* Modèle *intérieur,* XXe S., 1974.
— Levis, Michel, *Mots sans mémoire,* Gallimard, 1969.
— Naville, Pierre, «Mirois», 1938, dans *Ménagers de l'étranger,* Plasma, 1983.
— Masson, André, *Le Rebelle du surréalisme,* Ecrits Herman, 1976.
— Morise, Max, « Les yeux enchantés »,dans *La Révolution Surréaliste,* No. 1, 1924.
— Nougé, Paul, «Les Images défendues», dans *Le Surréalisme,* A.S.D.L.R., No. 5, 17 mai, 1933.
— Peret, Benjamin, *Anthologie de l'amour sublime, Albin Michel,* 1956.
— Sartre, J.P., «Qu'est-ce que la littérature», dans *Situation,* II, Gallimard, 1947.
— Tzara, Tristan, «L'Art et l'océan», 1929, dans *O.C.*, Flammarion, 1982.
— ———, « Essai sur la situation de la poésie », dans *Grains et Issues,* Flammarion, 1981.
— Vitrae, Roger, *Connaissance de la mort,* Gallimard, 1926.

نهى حجازي

السُريالية (في الفن)

Surrealism
Surréalisme
Surrealismus

1 ـ ظاهرة السُريالية:

ينسب إلى غيّوم آبولينير استنباط كلمة سريالية، إذ يبدو أنها وردت للمرة الأولى، سنة 1917، سواء في النص الذي كتبه مقدمة لبرنامج باليه اريك ساتي: *Parade* الذي وجد فيه شيئاً ما يتعدى الواقعية une sorte de sur-réalime، او في عبارة الدراما السريالية drame surréaliste التي جعلها عنواناً فرعياً لمسرحيته: ضروع تيريزياس، *Les Mamelles de Tirésias*. ثم أصبحت هذه الكلمة متداولة في الأوساط الثقافية الطليعية بعد أن أسس اندريه برتون ولويس أراغون وفيليب سوبو مجلة ادب 1919، لكنها بقيت، مع ذلك، ذات دلالات غامضة ومتباينة، ولم تكتسب المعنى الخاص الذي أعطي لها إلا بعد صدور بيان السريالية الأول سنة، 1924. وما اراده مؤسسو الحركة الجديدة بهذه العبارة لم يكن أسلوباً فنياً محدداً، شكلاً وتقنية، بل تياراً فكرياً تجلى بصور شتى في مجالي الأدب والفن، وسلوكاً أو طريقة خاصة في التفكير والشعور والحياة... فالسريالية تبدو، من هذه الزاوية، قريبة من الدادائية التي خلفتها، كما تشترك معها في كونها حركة ذات طابع عالمي، وفي رفضها لكل فن يقوم على المفهوم المنطقي والعقلاني، وفي محاولتها للتخلّص من الرؤية التقليدية بعد أن استعاضت عنها بصُوَرية هي على شكل إشارات معبرة بحد ذاتها من دون أن تكون، بالضرورة، مدركة عقلانياً.

والسُريالية، كما يعرّفها اندريه برتون André Breton: في البيان الأول، هي: «آلية نفسانية صافية يمكننا أن نعبر

بواسطتها، إما كتابة، وإما شفوياً، وإما بأية طريقة أخرى، عن سير عمل الفكر الحقيقي. وهي ما يمليه الفكر في غياب أية مراقبة يمارسها العقل وخارج أي اهتمام جمالي أو أخلاقي». و«السريالية تقوم على الايمان بواقع اعلى لبعض أشكال التوارد التي كانت مهملة قبلها، وعلى الايمان بسلطة الحلم المطلقة وباللعب المجرد للفكر».

صحيح أن السريالية لم تكترث ـ كما يتبيّن من هذا التحديد ـ بما يمكن انتاجه، فناً كان أو لا فن، إلاّ أن الفنانين الذين انتسبوا إلى هذه الحركة قد انتجوا أعمالاً فنية ذات طبيعة خاصة، ولعل اخضاع قيمها التشكيلية لأهداف شاعرية قد يلخص ما يوحد بينهم. فالتصوير والنحت هما، في نظر برتون، تحولات تشكيلية للشعر، ومجاله الايحائي الأشد خصوبة، شرط أن يتحرر الفن من هم استعادة الأشكال كما هي في العالم الخارجي. فهدف الفن ليس إرضاء العين بل «تقديم خطوة جديدة في مجال معرفتنا المجردة». ولهذه الغاية وجد برتون أن باستطاعة الصور الكامنة في الوعي الباطني Subconscient، إذا ما تحررت عن طريق الأحلام والتحليل النفساني لها، أن تستخدم في أغراض شعرية. ومن هنا، كان اهتمام جماعة أدب، في مراحلها الأولى، بالمناهج الجديدة للتحليل النفساني وعلم النفس الفرويدي الذي أثار انتباه برتون منذ أن خدم، أثناء الحرب، كممرّض في مستوصف نفساني. وأنها لمفارقة أن تلجأ هذه الجماعة الرافضة لكل فن ينطلق من مفاهيم عقلانية أومنطقية، إلى المناهج العلمية، العقلانية، لادراك اللاعقلاني وفهم القوى اللاواعية بحيث يقود ذلك، حسبما يعتقد برتون، إلى استكشاف طبيعتها منهجياً والتوصل إلى استنتاجات ملائمة.

لكن التعبير تشكيلياً عن هذه المفاهيم الجديدة ـ عن طريق الايمان بالسلطة المطلقة للفكر القادر على التحرر والانعتاق بوسائله الخاصة ـ يتطلب من الفنان اعتماد خطية Graphisme تلقائية آلية يمليها اللاوعي والاكتشاف الحلمي للصور. بيد أن هذه المحاولة للتخلص من هيمنة العقل بالتعبير العفوي واللاإرادي، كما يمليه اللاوعي، ليس ممكناً إلاّ في العمل الفني الشفوي أو في الرسم الخطي السريع، حيث يكون التعبير تلقائياً ومباشراً، كم في رسوم اندريه ماسون وهنري مشو أو في بعض رسوم بول كلي. أما الأعمال الفنية التشكيلية الأكثر ابداعاً فهي ليست ـ كما يشير هوفستاتر في كتابه *Peinture, gravure et dessins cotemporains*، تلك التي أنجزت وفقاً لهذا النهج المتطرف، بل الأعمال التي تمكنت من الجمع بين التعبير التلقائي الآلي والمراقبة الواعية، بحيث يكون للصلة بين مجال وآخر دور أساسي. ولا شك في أن اكتشاف السريالية لمثل هذه المصادر اللاواعية قادها إلى الانفتاح على مختلف أشكال التعبير الفني، حيث توزعت أعمال ممثليها التشكيليين ما بين الفن التخيلي الغرائبي L'Artfantastique، والفن الاستشباحي L'Artfantasmagorique، والواقعية السحرية، والفن اللاموضوعي (التجريدي). . وقد اعتمدت هذه المصادر نفسها سواء في الصورة الفوتوغرافية أم في الفيلم السينمائي (بخاصة مع بونييل، في فيلميه: **العصر الذهبي**، والكلب الأندلسي)، كما لجأت إلى مثل هذه الوسائل التعبيرية تيارات فنية لاحقة، كالفن اللاشكلي، أو ما عرف باسم التعبيرية التجريدية، والفن التحركي Action painting.

2 ـ من الدادائية إلى السريالية:

الأصول المباشرة لهذه الحركة أدبية بالدرجة الأولى. فعندما تبنى اندريه برتون وفيليب سوبو عبارة سريالية أراد بها طريقة تلقائية في الكتابة، وتبين لهما أن الأهداف الاختبارية لمجلة أدب، التي شاركا في تأسيسها، قريبة من تظاهرات الحركة الدادائية التي وصلت إلى باريس مع وصول تزارا إليها 1919 واستقباله استقبالاً حافلاً من قبل جماعة أدب. غير أن الطابع الفوضوي العبثي للدادا، وكونها، أساساً، رد فعل ضد ظروف آنية، الظروف التي ولدتها الحرب، ورؤيتها المشوشة. . . كانت كلها من عوامل توقف هذه الحركة. وباستثناء بعض المحاولات الفردية التي بقيت قائمة هنا وهناك، يشير بيكابيا، أحد ممثليها، إلى أن كل نشاط دادائي فعلي قد توقف سنة 1919. فالدادا التي كانت تطالب بالهدم والتخلي الكلي عن النظام السائد، وتسعى إلى بناء عالم أفضل على انقاض الفراغ الذي تمهد له، لم تطرح حلولاً واضحة لعملية البناء وبقيت آراؤها غامضة حول هذه المسألة. لذلك لم يكن بوسع أندريه برتون وجماعته القبول بمثل هذه الأفكار العبثية، والتنكر لكل القيم الثقافية السابقة للدادا. فكان لا بد، في نظرهم، من التمسك ببعض هذه التقاليد وبخاصة تلك المتمثلة بالرومنسية والرمزية لايمانهم بدورها الممهد للسريالية.

ولعل غيّوم آبّولينير، الذي اتهمه جاك فاشيه ـ وهو الذي قادته الدادائية إلى الانتحار عام 1919 ـ بأنه «يرقع الرومنسية بسلك الهاتف»، من أبرز من أعيد إليه الاعتبار، إذ لم تكن مصادفة أن تصبح الكلمة التي استنبطها (سريالية) عنواناً

للحركة الجديدة. وبـاعادة الاعتبـار الى آبولينـير والتقاليـد التي يمثلها توضحت عـوامل الخـلاف، وباتت حتميـة القطيعـة مع عبثيـة الدادا التي قـوبلت بالـتركيز عـلى عملية البنـاء المسـألـة المحورية في الحركة الجـديدة. وهـذا التحول الجـدلي على حـد تعبير هونيـه، من الدادائيـة إلى السرياليـة، كان قـد توضحت منطلقاته الأساسية قبل صـدور **بيان السريـالية الأول، 1924**، أي في المرحلة الانتقاليـة (السنوات الأولى من العشرينـات)، التي كـانت من الغمـوض بحيث انها عـرفت بـاسم المـرحلة المشوشة.

ومـع توقف الـدادا، من حيث هي حـركـة متـماسكـة، في أواخـر عام 1924، عمـد برتـون في مبادرتـه لنقل الحـركة من مـرحلتهـا الـدادائيـة إلى المرحلة السريـاليـة، إلى جمع بقـايـا الدادائيين، وأصدر أول بيان للسريالية، 1924، بعد أن تأكـد من مساهمة عدد من الفنانين امثال: **آرب وارنست**، والشعراء امثال **ايلويار وبيريه**. لكن رغم السمات المشتركـة التي جمعت بين الحركتين السريالية والدادائيـة في بادىء الأمـر، فإن تـطور السريالية قاد برتون، ومعه **بيكـابيا**، لـلابتعاد عن الخط الـذي اتبعه تزارا وجماعته. ولم تعد الدادائيـة في نظر بـرتون وسـوبو، شيئاً آخر غير صورة فجة لحالة ذهنية لم تسهم أبـداً في خلقها. وقد وعى برتون، كما يقول **هربـرت ريد** في كتـابه: *A Concise History of Modern Painting* «انه توجد حالة تاريخية تتطلب شيئاً ما أكثر فعـالية من الهـزليات الـدادائية التي بـاتت بـاطلة». ولتصحيح هـذا الاتجـاه كـان لا بـد من البحث عن اهتمامات جديدة ومصادر الهام جديدة وجدها اندريه بـرتون في اللاوعي والتحليل النفساني للأحلام والتخيلات.

والاهتمامات الجديدة للحركة حدّدها المنـاخ السياسي العـام في اواخـر العشرينات، حيث كـان لابـد من مـوقف واضـح، متماسك سياسياً واجتماعياً. فلم يعـد من الممكن الاكتفاء بعـالم الأفكـار والبقـاء في معـزل عن العمـل السيـاسي. كـما أدرك السريـاليـون أن الثـورة الاجتـماعيـة أسـاسيـة، وأن ثـورتهم الخـاصة، ثـورة العقـل والفكـر، لا تكفي لمـواجهـة المسـائـل الاجتماعية، وأن عمل الفكر لا قيمة له الا بقـدر ما يسهم في تغيير العـالم كله. وكـانت حـرب المغـرب، التي بلغت أشـد مراحلها عنفاً سنة 1925، قـد أسهمت في تفجير الخـلاف بين السرياليين، وحسمت موقف برتون ووضعته مـع جماعتـه فجأة امام ضرورة المعارضـة العامـة. ولقد حـاول برتـون أن يشرح هـذا التباين بـين اهتمامـات السرياليـة في مجالي الأدب والفن، وبـين مواقفهـا السياسيـة الجديـدة في إحدى كتـاباتـه (*Qu'est-ce que le surréalisme,* Brunelles. 1934)، حيث يصرح بأن الحـركة بـاتت تواجـه مسألـتين رئيسيتين: «الأولى هي مسـألة المعرفة التي نظمت فعلاً، في بداية القرن العشرين، العلاقـات القائمة بين الوعي والـلاوعي (. . .)، وكان لا بـد من العمل عـلى حلها بـاعتماد منهج خاص مـا زال، في نـظرنـا، الأشـدّ ملاءمة، ونعتبره على درجة عالية من التكامل (. . .)؛ المسألـة الأخـرى التي تواجهنـا هي مسألـة العمل الاجتـماعي المطلوب القيام به، عمل يملك منهجه الخاص في المادية الديـاليكتيكية، عمل لا يمكننا تجاهله طالما أننا نعتبر تحرر الإنسـان حالـة لا بد منها لتحرر العقل، وأن تحرر الإنسان هذا لا يمكننـا أن ننتظره إلّا من الثورة البروليتارية». وتأكيداً على هذا الاتجـاه الجديـد، كـان برتـون، قد أعلن في **بيـان السرياليـة الثـاني، 1929**، في العدد الأخير من مجلة **الثورة السريالية**، انضمام الحركة رسمياً إلى الشيوعية؛ وحاول، ما بين عامي 1925-1930 حيث أصدر نشرة جديدة: **السريالية في خدمة الثورة**، أن يجمع بين الفنون التشكيلية وأدب الحركة وسياستها. وإذا كانت مـواقف برتـون هذه قد ولدت خلافات شخصية، وأدت إلى فصل بعض ممثلي الحـركة (سـوبو، وارتـو. . .)، فقد تضـامن معه العـديـد من الشعراء والفنانين أمثال: أراغون، الكساندر، بيريه، بونييل، إيلوار، دالي، ارنست، تـانغي، تزارا. . . وكـان بونييـل قـد أخـرج فيلمـين: **الكلب الأنـدلسي والعصر الـذهبي** يعتـبران ظـاهرة سريـالية حقيقيـة. ثم دخل الحـركة بعـد ذلك مـا بين 1930-1933، عنـاصر جـديـدة: رينيـه مـاغـريت، وانـدريـه مـاسون، وجيـاكوميتي، وفـالنتينو هـوغو؛ وتكـونت في الوقت نفسه، نظراً لطابع السريالية العـالمي، مجموعـات من الفنانـين السريـاليـين في بلجيكـا، وتشيكـوسلوفـاكيـا، ويـوغسـلافيـا والدانمارك، وانكلترا، كما في الولايات المتحدة واليابان وأنحـاء أخرى من العالم. فبرز عدد من الفنانين الذين لم ينتسبوا رسمياً إلى مجمـوعـة بـاريس، ولكنهم تـأثـروا بهـا، امثـال: رينيـه ماغريت، وبول دلفو، وولفغانغ بالي، وويفريدو لام، وكورت سيليغمان، ومتّى. . .

3 ـ مبادىء السريالية الأساسية:

قـد تبدو عبـارة الفن السريالي متنـاقضة، لأن نشـاط هـذه الحركة الجديدة كما حدده **البيـان الأول**، هو «خـارج نطاق أي اهتـمام جمالي أو أخـلاقي»، مقدمـاً التعبير التلقـائي الآلي عـلى الصـورة الفنيـة بحـد ذاتهـا. بيـد أن التـطور الفني للحـركـة التشكيلية السريالية يظهر أن ممثليها لم يتقيـدوا بحرفيـة النص،

وإن هم لجأوا إلى الرسم والتصوير والنحت فلأنهم لا يعتبرون العمل الفني هدفاً بذاته تستمتع به العين، بل وسيلة من وسائل التعبير، ووسيلة استشكاف للذات، إذا ما اخضع المشهد الممثل، اللوحة، منهجياً وصورياً، لمفهوم الآلية Automatisme والصورة الحلمية. غير أن تجاهلهم لقيمه الفنية، وعدم التوقف عندها، لأنها لا تساوي شيئاً، لا ينفيان الطابع الفني حتى للأعمال التشكيلية الأكثر آلية، كرسوم اندريه ماسون، وبعض أعمال ميرو التخيلية، وأعمال ارنست ذات الصور الحلمية المقلقة...

إن السريالية التي اقتصرت اهتماماتها في البداية، أي قبل العام 1924، على المسائل الأدبية والفلسفية والنفسانية، لم تكن ترى في التصوير ما يعبر عن أغراضها، ولم يكن هنالك فن سريالي. غير أن وقوف الحركة الجديدة في وجه الرفض الدادائي القاطع لتقاليد الفن الحديث، والعودة عن هذا الرفض، قاداها إلى البحث عن وسائل تعبير جديدة في مجال الفن التشكيلي: الرسم والتصوير والنحت، حتى تكونت، ما بين عامي 1924و1940، حركة فنية على صلة مباشرة باهتمامات السريالية، إذ تبنت مبادئها العامة وجعلت من نفسها التجسيد المادي لها. تشكيلياً، ليس من السهل رسم الأطر العامة لهذه الحركة أو تقديم صورة عنها توازي، بوضوحها، الصورة التي تكونت لدينا عن التيارات الفنية الحديثة، كالانطباعية و التكعيبية أو الوحشية... فالسريالية بقيت، في المجال الفني، حركة تلفيقية، انتقائية، تباينت أساليب ممثليها ووسائلهم التقنية لدرجة أن مسافة كبيرة باتت تفصل بين أعمال البعض من ممثليها كأعمال ميرو ذات الملامح التجريدية، وأعمال ماغريت أو سلفادور دالي، التي احتفظت بفضاء تشكيلي ايهامي. ولكن رغم هذا التباين، اسلوبياً وتقنياً، تجمع بين الفنانين السرياليين قواسم مشتركة تمثلت في أهدافهم العامة، وفي اختيار مفرداتهم الصورية وطريقة جمعها المعبرة عن الطابع العام المميز لأعمالهم الفنية.

صحيح أن الحرب العالمية الثانية قد أسهمت في تفكيك حركة السرياليين وتشتتهم، إلّا أن مثل هذه الحالة الذهنية الهادفة إلى تحرير المخيلة من روابط العقل والاصطلاح، قد وجدت قبل السريالية وبقيت قائمة مدة طويلة بعدها. وهي الحالة التي عبَّر عنها ويليم روبين في بداية كتابه L'Art dada et surréaliste بقوله: «الدادائية ولدت، من دون أن تعمّد، عشية الحرب العالمية الأولى، والسريالية ماتت، من دون أن تدفن، غداة الحرب العالمية الثانية». والحق، أن مثل هذه الظاهرة قد وجدت لدى بعض الفنانين المعاصرين امثال: شاغال، وبول كلي، وخوان ميرو، وهنري مور، وبيكاسو... الذين تؤكد أعمالهم أن الحركة السريالية لم تكن كما يشير هربرت ريد، سوى حشد محلي للقوى التي ظهرت في العالم كله وتركت آثاراً بعيدة، وحافظت على استمراريتها ليس فقط في أعمال بعض ممثليها، امثال: أرنست، وميرو، ومتّى، وماغريت وويفريدو لام بل في أعمال العديد من الفنانين المعاصرين الذين لم ينتموا يوماً إلى السريالية كالفنان الانكليزي فرنسيس بيكون.

ومع ظهور الحركة الفنية الجديدة، كان لا بد من طرح مسألة علاقة السريالية بالتيارات الفنية السابقة لها، ومن إعادة الاعتبار إلى ما تمثله من قيم جديرة بالتقدير. فاعتبر من الممهدين لهذه الحركة عدد كبير من الفنانين ينتمون إلى تيارات فنية متباينة كالرمزية، والتكعيبية والوحشية... أمثال مورو، غوغان، سوراه، رودون، بيكاسو، شيريكو... ثم ماتيس، دران، براك، دوشان، بيكابيا، كلي، مان ري، ماسون، وكذلك الفنان الايطالي اوتشللو من القرن الخامس عشر. غير أن اختيار هذه الأسماء، كما ذكرها اندريه برتون في البيان الأول، لا يوضح طبيعة هذه العلاقة بين السريالية والتيارات الفنية السابقة، كما لا يوضح آراء برتون حول الفن، رغم صلته المباشرة بحركة التطور الفني المعاصرة في أوروبا. فآراؤه بقيت حتى نهاية العشرينات ـ عندما صاغها ونشرها في كتاب بعنوان **السريالية وفن التصوير** *Le Surréalisme et la peinture* ـ غامضة ولم تقدم تحديداً أو رؤية واضحة للسريالية الفنية. وقد لوحظ أن برتون يركز، في كتاباته حول الفن، لا على اللوحة نفسها، من حيث هي عمل تشكيلي، بل على الناحية الأدبية فيها، ولا يهتم سوى بالموضوع.

والسريالية ارتبطت، كما أسلفنا، بالدادائية، وشكلت، من بعض الوجوه امتداداً لها. فأعمال بعض ممثلي الدادا امثال دوشان، وبيكابيا، المجسدة لتيار فكري عبثي معارض للمفاهيم والتقاليد الفنية، قد عبرت عن موقف «لافني» وعن رغبة ملحة للتحرر من نظام القيم السائد، كما أسهمت في اتساع نطاق الالصاق بخاصة مع ماكس ارنست وكورت شويترز من حيث هو وسيلة للتعبير الفني (راجع الدادائية). غير أن مثل هذه الأعمال التي حددت سماتها الأساسية المصادفة والإرادة اللاواعية لا تنفي، في حالات كثيرة، الظاهرة الجمالية. ولا شك في أن محاولة الابتعاد عن القيم الجمالية في مفهومها التقليدي قد ولّد أحياناً نوعاً من التناسق اللاواعي؛ وهو ما يسميه برتون وحدة الايقاع الناتجة عن وجود صلة بين

المصادفة والآلية التي طالبت بها السريالية. ومثل هذا التناغم، أو الإيقاع اللاارادي، تعكسه بعض الأعمال الأولى لأرنست وآرب، حيث حملت ملصقات هذ الأخير وأعماله التركيبية عناوين مثل: **مربعات نظمت حسب قانون المصادفة**. وهنا، يفترض أن للمصادفة مدلولها الخاص، إذ تلتقي مع حس بالتناغم، وتخضع لنوع من المراقبة، وإن تكن لا واعية. بيد أن آرب الذي لم يتوقف عن انتاج أعمال ذات بنى ثنائية الأبعاد، صيغت وفاقاً لما تمليه المصادفة، قد اتجه نحو النحت، وأنجز أعمالاً تبدو تجريدية في الظاهرة، إلّا أنها ترتبط بالأشكال الأساسية للأشياء المرئية التي يحاول الفنان تفسيرها وإعادة بنائها تبعاً لإحساسه الداخلي وتخيله.

ومن قبل، كانت الحركة الرمزية قد عبرت، منذ نهاية القرن الثامن عشر، سواء في الأدب أو الفن، عن اتجاهات فكرية مماثلة. فالرمزية، التي سبقت الانطباعية وعاصرتها، وامتدت بعدها حتى أوائل القرن العشرين، تنطلق بدورها، من المخيلة والاحساسات اللاواعية، ولا تهتم بالأسلوب الذي جاء انتقائياً على غرار ما هو عليه في السريالية. ولكن، في حين اعتمدت السريالية، للتحرر من قيود العقلانية، على الاستنباط والكتابة الخطية الآلية كما يمليها اللاوعي والصور الحلمية، وقفت الرمزية، كما يقول هانس هوفستاتر، «موقفاً دفاعياً جدالياً ضد الجمالية البرجوازية وأخلاقها، ضد الادانة التاريخية لبعض الأشكال الفنية، ضد الفكر الوضعي المنطقي الذي كانت غايته النجاح والتقدم عقلانياً. فهي تثبت رفضها للمثاليات والصور الموجّهة للبرجوازية بواسطة مفهوم محدد، مليّ التفكير، يقوم على مسخ أو تشويه هذه المثاليات البرجوازية أو التراث المصور البرجوازي بوجه عام»، من دون أن تسعى إلى تغيير جذري في مفهوم الفن واللوحة.

وثمة اتجاهات فنية أخرى كانت قد ظهرت في العالم الغربي منذ القرون الوسطى، وتمثلت بالفن الغرائبي Fantastique، أو ما عرف باسم الفن التخيلي الذي كان يسعى، هو أيضاً، إلى تخطي الواقع باللجوء إلى الماضي والتخيل والرؤى الغريبة غير المألوفة. ولكن، لا يمكننا النظر إلى الأعمال التشكيلية الممثلة لهذه الاتجاهات الفنية إلّا من ضمن المعطيات الاجتماعية الثقافية والاقتصادية والتقنية والاصلاحات التشكيلية الخاصة بالعصر الذي تنتمي إليه. ولا شك في أن ما سمي بالفن التخيلي قد ارتبط بالحركات الفنية الأخرى المعاصرة له، وقدم لنا مشاهد غير مألوفة، لكنها مبنية على تقاليد الثقافة السائدة، حيث أخذت الصورة، المستمدة من الأدب أو التاريخ أو الدين، الصفة المعطاة لها مباشرة، واختلفت، من هذه الزاوية، عن وسائل التعبير التخيلية الحديثة. فالفنان السريالي يلجأ، كما لاحظ ويليم روبين، إلى الاستنباط، فيصور ما يشعر به من دون الاستعانة المباشرة لا بصور العالم المرئي ولا بالصور التي تقدمها له وسائل الثقافة السائدة، كالتاريخ أو الأسطورة أو الدين، مستخدماً الوسائل التقنية الملائمة للتعبير عن عوالمه الخاصة. بيد أن هذه الظاهرة لا تقتصر على السريالية وحدها، بل تشكل إحدى سمات الفن المعاصر البارزة، الفن الذي كان همه الأساسي الاستنباط، تشكيلياً وتقنياً. لذلك، فالسريالية ترتبط، من حيث هي ظاهرة فنية تشكيلية، بحركة تطور الفكر المعاصر، ولا يمكننا النظر إليها إلا من ضمن الأطر العامة للفنون التشكيلية الحديثة.

والحقيقة أن معظم من اعتبرهم **البيان** «ممهدين» من فناني القرن التاسع عشر، لم يكن لهم سوى تأثير هامشي على الحركة السريالية، بينما تبدو اعمق أثراً أعمال فنانين آخرين لم يشدد **البيان** على أهميتهم، امثال: اوديلون رودون، أو لم يأت على ذكرهم إطلاقاً، امثال: هنري روسو. فكان رودون، أحد أبرز ممثلي الرمزية، الأول تاريخياً الذي أكد أهمية اللاوعي مصدراً للعمل الفني. أما روسو، الذي كان موضع اهتمام بعض الأوساط السريالية، فيرتبط عمله، ذو الرؤى الخيالية الغريبة والصور الحلمية، بما يسمى «الواقعية السحرية» و «التصوير الشعبي». ويبدو أكثر التباساً، إزاء العلاقة بالسريالية، عمل بيكاسو رغم مكانته الكبيرة لدى برتون وممثلي هذه الحركة. صحيح أنه مارس نوعاً من الآلية وتضامن مع أهداف الحركة الاجتماعية، إلّا أن عمله ينطلق من الواقع؛ لكنه الواقع الذي أعاد بناءه بتغريب الأشياء وتشويهها وإضفاء صفة اللامألوف عليها. ولعل محاولته هذه لتفكيك عناصر العالم الموضوعي، وإعادة توزيعها اصطلاحاً، والبحث عن جوهرالأشياء، هي التي اختصرت المسافة بينه وبين السريالية، وجعلت منه أحد الممهدين لها.

غير أن أقرب الفنانين لما كانت تبحث عنه الحركة السريالية هو، بلا شك، جيوجيودي شيريكو، الفنان الايطالي الذي اسس، مع كارلوكارا، ما عرف باسم المدرسة الميتافيزيقية Scuola metafisica، وأنجز ما بين عامي 1910 و1917 أي: قبل ما لا يقل عن خمس سنوات من ظهور السريالية أعماله الرئيسة، ذات الطابع الخيالي اللاواقعي، التي كان لها الأثر الأكبر في تطور الفن السريالي. وفي هذه الأعمال الأولى، المرتبطة بالتصوير الغيبي، السابق للسريالية والممهّد لها، اتبع

شيريكو مبادىء التصوير الايهامي كما عرفته النهضة الايطالية التي أخذ عنها مسرحها الفضائي وبعض عناصرها الصورية لينقلها إلى السرياليين. وكان لهذا المسرح الحلمي، القائم على التقابل اللغزي للأشياء، بما فيها من أضواء وظلال هلوسية، أهمية خاصة في نظر بعض السرياليين من الذين مارسوا التصوير الايهامي، أمثال: ماغريت، ودالي، وتانغي، ودلفو.

وبفضل هذا التقابل اللاعقلاني بين عناصر التمثيل، ينتقل شيريكو من نموذج العالم الخارجي المرئي، إلى النموذج المنبثق عن العالم الداخلي، حيث يعيد الفنان تقويم الأشياء المألوفة وتوزيعها على ضوء علاقاتها الضمنية والغيبية، بعد أن يعزلها عن محيطها الطبيعي، كما تعودنا أن نراها، ويضعها داخل أطر جديدة اكثر تخيلاً وشاعرية. فالأشياء التي تصورها أعمال شيريكو تبدو طبيعية، مألوفة، في الظاهر، وتختلف، أحياناً، عما تمثله اللوحة السريالية. ولكن رغم ظواهرها الطبيعية، فهي لم تصوّر لذاتها، بل جمعت بحيث يوحي تقابلها بعالم خيالي يخيم عليه طابع العزلة والفراغ، فيثير الخوف والقلق؛ عالم غريب لا حياة فيه، أشبه بعوالم المدن القديمة المتهدمة. وقد يزيد في حجم هذا المناخ الحلمي الرهيب التركيز على التصوير الايهامي والمنظور الهابط Perspective plongeante، بحيث تبدو الأشياء على مقربة مدهشة من الناظر. وهو ما يلاحظ بوضوح في لوحته **نشيد الحب**، حيث يجمع الفنان بين رأس تمثال يوناني، وكف جراح، وطابة، وقاطرة... وضعت كلها وسط ابنية ذات قناطر توحي بالفراغ، وتعبر عن تداعيات قد تكون على علاقة بحياة الفنان وهواجسه الغيبية. وثمة عناصر أخرى قطارات، أبراج، خراشف، تماثيل قديمة، مدافع، بيض، لوحات تشريحية، جدران، أعمدة...، تتكرر دائماً في أعمال شيريكو، فيمثل بعضها سجلاً حياتياً، كما يعبر بعضها الآخر كالبرج والخرشوف عن قيم رمزية جنسية، جعلت منها السريالية، بعد ذلك، موضوعاً أساسياً في برنامجها من أجل التحرر الكلي.

ومع أنه تبنى بعض عناصر التمثيل المستمدة من تقاليد الفن اليوناني والنهضة الايطالية واعتمد وسائل التجسيم الايهامية، كالابعاد المنظورية وتقابل الأضواء والظلال، إلاّ أنه لجأ إلى تحوير هذه الوسائل وقلب مفاهيمها التقليدية بحيث لم تعد الغاية منها محاكاة الطبيعة وتمثيلها بدقة، بل التعبير عن عوالم الفنان الخاصة. وقد نجد مثل هذا المناخ التخيلي الشاعري، المنبثق عن اللاوعي، في الأعمال التي انتجها الايطاليان، كارلو كارا وجيورجيو مورندي، ما بين عامي 1915 و1920. لكنهما تخليا، بعد ذلك عن هذه الطريقة المعبرة عن حنينهما إلى هذه العوالم الغيبية، كما أن شيريكو نفسه قد ابتعد بدوره عن هذه الرؤى الخيالية، ورجع، بعد سنة 1930 إلى نوع من التصوير أقرب إلى المفاهيم التقليدية النهضوية.

4 ـ السُريالية ما بين الحربين:

منذ صدور البيان الأول 1924، تحددت المنطلقات الأساسية للحركة الفنية السريالية التي كان هاجسها استكشاف الحقائق اللاواعية والتعبير عنها تشكيلياً. وخلافاً للتكعيبية التي كانت تختار عناصرها التصويرية من العالم الموضوعي، كي تعيد صياغتها وفقاً لهيكلية جديدة ذات طبيعة هندسية تجريدية، كان فنانو السريالية يرفضون الانطلاق المباشر من الصورة المرئية أو من الادراك الواعي للأشياء، ويعملون، انسجاماً مع مبادئهم العامة، باتجاه الصورة الداخلية، فيستحضرونها ارتجالاً آلياً، أو يلجأون إلى تسجيلها، حسب تقنية التصوير الايهامي، استناداً إلى ما تقدمه لهم الصورة الحلمية. وكان من شأن هذا التباين في مصادر السريالية وطرق التعبير عنها تشكيلياً ان قاد ممثليها إلى نوع من الثنائية الأسلوبية التي بقيت قائمة طيلة تاريخها. فكان ميرو وماسون اللذان تأثرا بالتكعيبية قد احتفظا، في أعمالهما السريالية ببعض مظاهرها العامة، كالفضاء التشكيلي القليل العمق، المسطح أحياناً، وطريقة تقسيم الشاشة التصويرية إلى سطوح أو مساحات متقابلة. غير أن الجمع بين التلقائية الآلية والأشكال ذات الملامح التجريدية قاد ميرو وماسون إلى نوع من السريالية التجريدية التي تضمنت صورية جديدة، شاعرية، لا علاقة لها بالتكعيبية رغم تأثرها بها شكلاً. ولكن هذا الاتجاه ذا الطابع التجريدي لم تكن غايته التجريد كما لم تكن غاية اللوحة السريالية ـ في أعمال ميرو وماسون وأرنست وآرب ـ الوصول إلى الفن اللاصوري (التجريدي)، إذ احتفظت، حتى في الحالات الأكثر تجريداً، بالموضوع، أو ببعض ملامحه، كما احتفظت بالتقابل اللاعقلاني للصور كما ترد سواء عن طريق التداعي الحر أو عن طريق الأحلام.

والقطب الآخر لهذه الثنائية الأسلوبية يتمثل، أساساً، في أعمال ماغريت وتانغي ودالي الذين عمدوا إلى تثبيت الصورة الحلمية باللجوء إلى التصوير الايهامي ذي الطابع الأكاديمي، أي التصوير الثلاثي الأبعاد، المعبر عن المدى الفضائي كما عرف في الفن الغربي منذ عصر النهضة. وثمة اتجاه ثالث يجمع بين هذين الأسلوبين تمثله أعمال ارنست الذي تحوّل عن

التصوير الايهامي وتوجه نحو فن أكثر تجريداً، يخضع لنوع من الآلية شبه الواعية. وهكذا تكون السريالية قد مارست تقنيات وأنماطاً فنية تبقى، في جزء كبير منها، ضمن الأطر العامة للفن التشكيلي الغربي. غير أن ما يميز اللوحة السريالية لم يكن طريقة خاصة في التصوير بقدر ما كان طريقة خاصة في اختيار عناصر الموضوع وتوزيعها داخل المشهد المصور، بحيث ان تقابلها اللاعقلاني يوحي بعالم غريب لم نألفه عادة في الأعمال الفنية المعاصرة غير السريالية. ولعل ما يجمع أيضاً بين مختلف الأعمال التصويرية السريالية ليس فقط تقديم الموضوع على الاهتمامات التقنية والتشكيلية (بخاصة في الأعمال التصويرية الايهامية)، بل اختيار المواضيع المتخيلة، الشاعرية، المجازية، انسجاماً مع مفهوم «التصوير الشاعري»، أو «التصوير ـ الشعر».

كان خوان ميرو قد بدأ نشاطه الفني مصوراً ذا طبيعة ساذجة، وتناول مظاهر الطبيعة في الريف الإسباني الذي أضفى على جزئياته طابعاً خيالياً، لكنه انتقل بعد ذلك من عملية تسجيل الواقع إلى تأويله، ووضع فهرساً لا يخلو من الاشارات انطلاقاً من هذا الواقع. ومع صدور **البيان الأول** 1924، التحق ميرو بالحركة السريالية، وتخلص، بفضل تحرير اللاعقلاني، من آثار الاصطلاحات التشكيلية للتصوير التمثيلي، وتخطى، في الوقت نفسه، البنى التشكيلية التكعيبية ليصل إلى الشعر، حسب تعبير وليام روبين، حيث تأكد اتجاهه الجديد، الأكثر زخرفة وتحرراً، في مجموعة من أعماله التي تعود إلى المرحلة الأولى من تاريخ السريالية 1924-1929. وفي هذه الأعمال **الأرض المحروقة، منظر من كاتالان، كرنفال ارلكان**. . .، يتخلى الفنان عن الأشكال البنائية ذات الخطوط المستقيمة، ليستعيض عنها بخطوط أكثر تحرراً وتموجاً، ويحول فضاء اللوحة، بعد ذلك، إلى مساحة مسطحة حشرت فوقها العناصر الخطية والرموز الهندسية التجريدية في تناغمات متواصلة. وخلال اقامته في باريس، 1925-1926، أصبح اسلوبه الجديد اكثر عفوية وتجريداً، لاعتماده بشكل متزايد على الآلية والمصادفة؛ وراحت تأخذ البقع اللونية الصافية، التي تجمع بينها أحياناً خطوط متموجة، وتصبح منطلقاً للعديد من لوحاته الآلية اهمية كبرى. ويبدو أن العمل السريع، الآلي، قاده بعد ذلك، 1928-1929، إلى الالصاق الذي جاء ليعبر عن ميوله الفنية الأكثر تجريداً.

طريقة أخرى في التعبير تظهر مع اندريه ماسون الذي تخلص بسرعة من آثار التكعيبية التحليلية وانتقل إلى ما يتناقض معها، إلى الشعر. وكي يتخطى التكامل التشكيلي لدى التكعيبية، اختار ماسون أسلوب العفوية والتعبير الآلي والموضوعات ذات الطابع الشمولي الكوني، (**الجهات الأربع، الشهب، النجوم**). . . وبفضل هذه الآلية يأخذ الخط لديه طابعاً خاصاً، أكثر عنفاً وحركة من غنائية ميرو الهادئة. وفي سنة 1926، حاول ماسون ان يدخل الى التصوير الزيتي ما توصل اليه في مجال الرسم من حركة سريعة تمثلت بالخطوط المتوجة أو المتكسرة. وهذه المحاولة قادته إلى مزج الألوان بالرمل، لأن مادة الألوان الزيتية لا تسمح بهذه الآلية الخطية السريعة وتتابعها وما تحمله من شحنات نفسانية. غير أن هذه التقنية لم تكن جديدة، فالتكعيبيون لجأوا أيضاً إلى مزج اللون بالرمل، لكن بهدف الحصول على مادية الأشياء، بينما توصل ماسون، باستخدامه التقنية نفسها إلى نتائج مختلفة في مجال التعبير الآلي بواسطة التصوير الزيتي. فكان اندريه ماسون يضع بقعاً من الصمغ على قماشته، ثم يغطيها بعد ذلك، بطبقة من الرمل الذي لا يبقى منه عندما يرفع اللوحة، سوى ما علق بها. وهنا يضيف إلى ما تكوَّن على لوحته من أشكال حددتها المصادفة، بقعاً لونية ورسوماً بالفحم أو القلم تثبت عفوية الخطوط وتتابعها. وحفاظاً على هذه العفوية الآلية لجأ ماسون أحياناً إلى رسم خطوطه بواسطة أنبوب اللون مباشرة من دون استعانة بالريشة، كما يلاحظ في لوحته **تصوير**، التي يعبِّر عنوانها عن موقفه الساخر من المصطلحات الفنية والتحديدات المتداولة حتى ذلك الوقت في مجال التصوير.

هذا التحرر من الاصطلاحات الفنية يقابله تحرر مماثل على صعيد الصورية المتولدة عن هذه الطريقة الجديدة الممهدة للأسلوب الذي اتبعه بعد ذلك الأميركي جاكسون بولّوك Pollock. وبسبب هذا الغموض الذي يحيط بما تمثله، تبدو أعمال ماسون لا صورية، أقرب إلى التجريد. بيد أن ذلك لم يكن إلاّ في الظاهر، إذ إن ماسون لم يسع أبداً إلى التجريد الكلي، وما برحت أعماله الفنية تصور، داخل هذه الخطوط وهذه المساحات اللونية، أشكالاً موضوعية. ولكن بانتقاله إلى اميركا عام 1942، تبدل أسلوب ماسون تبدلاً مهماً، واكتسب رؤية جديدة، بعد أن توصل إلى لغة تشكيلية أكثر وضوحاً في مجموعة من الأعمال تمثل قمة التصوير السريالي في المهجر. وهنا توجه الفنان نحو التبسيط والاختزال، بعد أن تحرر من الجوانب الأدبية والمبالغات، وتخلى في الوقت نفسه عن التجسيم النحتي، النتوءات البارزة بسبب استخدام الرمل. أعماله الأخيرة ترتبط بمفهوم خيالي للطبيعة، بعيداً عن المناخ المثقل لنتاجه من نهاية الثلاثينات. ففي لوحته **تأمل حول**

ورقة سنديانة، يتتقل الناظر بسهولة، بفضل الفواصل الواضحة بين المساحات، من قطاع إلى آخر، ليكتشف أشكالاً اشبه بالعيون، ورؤوس الحيوانات، والحشرات. وكأنها رموز للخلق والتكاثر.

والانتقال من الدادائية إلى السريالية يجسده بوضوح تام العمل الفني لماكس ارنست الذي كان قد انتسب إلى حركة الدادا، واسهم مع بارغلد، في تأسيس جماعة دادائية في كولونيا بالمانيا. ومع تحوله إلى السريالية نقل إليها الوسائل والتقنيات الجديدة التي استخدمها في عمله التصويري تبعاً للآلية التي طالب بها برتون. وهو إذ يسعى إلى مجاورة العناصر الأكثر تبايناً، ولأقصى درجة الهلوسة، فلأنه يعتبر عملية التمثيل فعلاً سلبياً أو رد فعل متحفظ، كما يعتبر العمل الفني نتيجة للجمع بين حقيقة خارجية وبواعث منبثقة عن اللاوعي في مواجهتها لهذه الحقيقة. وبهذه الطريقة كما يقول ارنست نفسه: «ينتقل الفنان السُريالي دائماً، حراً، جريئاً ومسؤولاً، في القطاع الحدودي غير الثابت الذي يفصل بين العالم الداخلي والعالم الخارجي. فيسجل ما يدركه فيهما، ويعيش ويتدخل حيثما تدفعه غرائزه الثورية».

ولعل أبرز الوسائل التقنية التي اعتمدها ارنست هي الالصاق الذي لم تكن الغاية منه التوصل إلى صنع عمل فني انطلاقاً من اشياء لا قيمة لها. فهذه الأشياء التي تتكون منها اللوحة هي بمثابة مسوّغ خارجي كان الفنان بحاجة إليه كي يثير لديه ردود فعل قادرة على تحويل ملامح العالم المرئي. وهو إذ يلجأ إلى تركيب اشياء متباينة إنما يحاول أن يضفي عليها، من خلال تجاورها وبالمصادفة المنهجة، دلالة ساخرة عبثية. فقصاصات الورق، ذات المصادر المتنوعة المجتزأة من الصحف القديمة، وكتب العلوم الطبيعية المصورة، والروايات الشعبية، تأخذ دلالات جديدة لا علاقة لها بدلالاتها السابقة التي فقدتها بعد أن اقتطعت وفصلت عن محيطها الأساسي وادخلت من ثمّ في علاقات جديدة. وإن لم تكن هذه الدلالة واضحة دائماً، إلّا أنها توقظ من خلال التواردات التي تولدها ردود فعل اللاوعي، وتبعث على التخيل. وهو ما عبر عنه الفنان عندما قال: «إن تقنية الالصاق هي الاستثمار المنهجي للعلاقة المولودة من المصادفة، أو التي يثيرها اصطناعياً تجاور واقعين أو اكثر من واقعين غريبين عن بعضهما البعض في وجودهما».

وقد لجأ ارنست إلى اختبار تقنيات اخرى، مستفيداً مما تقدمه له المصادفة وطبيعة المواد نفسها، فتوصل إلى استنباط ما سمي بـ الحكاكة Frottage، وهي تقنية تقوم على الحك بواسط الرصاص أو الفحم أو الالوان، على ورقة موضوعة على سطح جسم خشن الملمس ذي تعاريق، من الخشب أو الحجر أو المعدن وما شابه، حيث تظهر عليها رسوم تشبه التعاريق التي حددتها طبيعة المادة المستعملة. وهذه الرسوم التي هي بمثابة الأثر الذي تقدمه المادة، تقوم بدور المسوغ الخارجي، لأنها تسهم في تحريك مخيلة الفنان الذي يتدخل بدوره لتعديل هذا الأثر، فيضيف إليه أو يحور فيه بشكل يتفق مع معطياته الأولية. وبهذه الطريقة، القائمة على آلية الايحاء انجز ارنست مئات الأعمال الحكاكية التي نشر منها عام 1926؛ 34 عملاً في كتاب بعنوان: **تاريخ طبيعي**، يشكل فضل تنوع رسومه وطبيعتها العفوية وما توحي به من عالم خيالي واحدة من أجمل مجموعات الرسم الحديث وأهمها.

وثمة طريقة أخرى مشابهة في نتائجها هي الاستشفاف **Décalcomanie**، الذي يتلخص بوضع قماشة مبللة بالألوان وضغطها على سطح اللوحة ثم نزعها عنها بعد أن تكون قد تركت أثراً يحاول الفنان، وبالطريقة نفسها، أن يعدّل أو يحوّر فيه. وهذه التجارب قادته إلى التقطير **Dripping** أي صب اللون السائل قطرة قطرة على اللوحة، وباتجاهات مختلفة، كما في لوحاته: **الكوكب المجنون، شارب الكوكتيل، رجل مذعور بطيران ذبابة غير اقليدية**. وهذه التقنية التي اختبرها ارنست كان لها دور مهم في تطور الفن المعاصر، بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أصبحت الوسيلة الأساسية التي لجأ إليها ممثلو الفن التحركي، وبخاصة جاكسون بولوك.

5 ـ عودة إلى الايهامية:

لا شك في أن ماكس ارنست قدم للسريالية ـ مع اندريه ماسون الذي شارك باستنباط الآلية، وقام باختبارات مماثلة ـ دفعاً جديداً وأسهم في تحديد مسارها العام. غير أن فنانين آخرين أتوا بعد ذلك، وأضافوا إلى الحركة معالم جديدة تنوعت بتنويع ميولهم وأساليبهم الفنية، أمثال: ايف تانغي ـ وهو فنان أميركي من أصل فرنسي ـ والبلجيكي رينيه ماغريت، والاسباني سلفادور دالي الذي «تسلل إلى الحركة السريالية عام 1929»، حسب تعبير برتون. ولقد اختار هؤلاء، على غرار شيريكو، وسائل تعبيرية كان همها الأول بعث الصورة الحلمية في إطار الايهامية البصرية المناقضة للتيار ذي الطابع التجريدي الذي تمثله أعمال ميرو وماسون وبعض أعمال ارنست.

وفي هذا الاتجاه، يمثل ايف تانغي ظاهرة خاصة في الحركة السريالية، شكلاً ومضموناً. فاختياره الأسلوب الايهامي

الفضائي وضعه خارج تقاليد عصره وجعل منه ظاهرة فريدة في الفن الحديث. فهو يدرك إدراكاً عميقاً مخاطر هذا الأسلوب - المخاطر التي استطاع أن يتجنبها بفضل مقدرته الفائقة على تجسيم الأشياء في مساحات ناعمة، مبلورة، معدنية المظهر، لا أثر فيها لاستعمال الفرشاة - ويعرف كيف يفيد منه في تصويره لعالم غريب يقع على الحدود الفاصلة بين الوعي واللاوعي. وقد حافظ تانغي على هذا الأسلوب حتى وفاته 1956، كما حافظ على الملامح الأساسية لصوريته وترابطها حتى عندما تنوعت أشكال هذه الصورية وازدادت كثافة عناصرها التي باتت، في النهاية، تغطي في **وردة الرياح، وتكاثر القناطر، وخوف**، مساحة اللوحة كلها.

ولكن رغم استخدامه المدى الفضائي والوسائل الايهامية كالمنظور، والأفق، والسطوح المتتالية باتجاه العمق. . .، فهو يصور عالماً لا واقعياً، بل لا صورياً، بني بعناصر لا صورية. والحقيقة أن هذا العالم الخيالي الذي لا يتفق سوى في الظاهر مع الواقع أو مع بعض عناصره كالسماء والماء والصخور، يتعارض مع أي مقابلة عقلانية مع هذا الواقع. فهو أشبه بعالم جيولوجي في طور التكون والانتقال من المادة الهيولية عديمة الشكل إلى الشكل المتبلور حيث يضاعف من هذا الانطباع ما توحي به من صمت وسكون وفراغ المسافات اللانهائية والأشكال الغريبة.

اما رينيه ماغريت، ابرز السرياليين البلجيكيين، فقد اتبع ايضاً أسلوباً يجمع بين مختلف وسائل الايهام البصري، منطلقاً من الوصفية والبنية الفضائية لدى شيريكو. وباستخدامه لكل هذه الوسائل التقنية، توصل ماغريت إلى خلق مناخ سريالي من دون اللجوء إلى غرابة صور ارنست، وأشكال تانغي العضوية، وهذيانية سلفادور دالي، مكتفياً بتقابل المساحات المصورة والفراغات، وتباين عناصرها، وشفافية ألوانها، وطابعها التجريدي العام. وبفضل هذه الوسائل التقنية، التي حذف منها كل ما من شأنه أن يخفف من صفاء المشهد الممثل الشاعري، والتي لم يضف إليها استنباطات جديدة، يربط ماغريت أعماله بمفهوم التصوير - الشعر من خلال محاكاته للواقع الذي يعيد بناءه، ويصل إلى عمق الفكر عن طريق التشابه الأكثر كشفاً، الأكثر حقيقة. . . لكن التشابه الذي يريد بلوغه هو «بالضبط تشابه ما هو مرئي، وما هو مادة فكر، لأنه لا يكتفي بأن يصور ما يرى، فهو يصور ما يفكر به»، كما يقول كولينه (في مقالة له عن ماغريت نشرت في Opus International، العدد 20/19, 1970). وما يفكر به هو أن تحويل الأشياء إلى صور يفقدها دلالتها الأساسية، لأن «الشيء ليس له ابداً، كما يقول، وظيفة الصورة نفسها، أو اسمها، كما ان العلاقة **«بين الشيء وصورته محدودة جداً». أي أن هذا** التحول في الدلالة هو نتيجة تمثيل الشيء على مساحة مسطحة محدودة».

ثم يوضح ماغريت هذا اللغز في لوحته التي لا تمثل سوى صورة غليون كتب تحته: «هذا ليس غليوناً»، لأننا لا نرى الغليون نفسه، بل صورته. ذلك يعني أن التصوير الذي يمثل عناصر من الواقع ليس «أدباً» أو رواية بل شكلاً من أشكال «الشعر في التصوير» كما يفهمه ماغريت: أي ادراك الصورة المستلهمة وتحويلها إلى فكرة «قابلة لأن تصبح مرئية فقط بالتصوير» من دون أن تنفصل عن الصورة الحقيقية. وهنا يتحول فن التصوير إلى «فن وصف الفكرة المهيأة لأن تصبح مرئية وتشير بالتالي إلى سر التجربة» كما يقول روبين.

وبدوره، يجسد سلفادور دالي ظاهرة جديدة في السريالية. بيد أن هذه الظاهرة لا تتمثل سوى في المرحلة الأولى من نتاجه الفني، أي المرحلة التي تمتد حتى أواسط الثلاثينات. فقد رجع، بعد ذلك إلى أسلوب قريب من الكلاسيكية، ولم يعد بعد سنة 1936 يهم السريالية كما يصرح برتون، لأن سلوكه ذا الطابع المسرحي، الذي طالما تميّز به قد أدى به لأن يسخّر نفسه لخدمة الرجعية في اسبانيا وإلى استثمار صريح لنوع من التدين العاطفي. بيد أن هذا التحول سواء في انتاج الفنان أو في سلوكه لا ينفي القيمة الفنية لاعماله الأولى التي اغنت السريالية بمجموعة جديدة من ظواهر التحليل النفساني. فقد أعطى المصادفة معنى جديداً باستخدامه بعض حالات النشوء والأحلام المحمومة والتمثيلات الخادعة، ومجاورة العناصر المتنافرة غير المألوفة. وهنا لجأ دالي إلى ما أسماه «النشاط الهذياني - النقدي» Activité paranoiaque-critique الذي اعتبره منهجاً تلقائياً للمعرفة اللاعقلانية القائمة على التوضيع ومنهجية الظواهر. والهذيانية حالة اضطراب عقلي تتجلى في ايهامات وهلوسة مزمنة، كهذيان العظمة والاضطهاد أو الخصاء. لكن دالي الذي يعتبر نفسه «موهوباً لأقصى درجة بالقوة الهذيانية» ويمكنه، إذن، ان يدخل مثل هذه الحالات الهذيانية، ليس هذيانياً. ويوضح ذلك بقوله: «الفرق بيني وبين رجل مجنون هو أنني لست مجنوناً». وهو إذ يلجأ إلى الهذيانية فذلك لاعتقاده «ببديهية الذهن ونفاذه الخارق» في مثل هذه الحالات، ومقدرة البصر على أن يرى في الشيء شيئاً آخر. ففي إحدى لوحاته يحول رأس إمرأة إلى ابريق، وبقرة، ورأس أسد، وصدر إمرأة، وذراع رجل. أي في حين كانت صورية شيريكو وماكس ارنست وماغريت قد تركزت على

الظواهر الشائعة في مجال علم النفس، يعالج دالي حالات مرضية أكثر شذوذاً، كوساوس الخصاء، والتفسخ، والعجز الجنسي. . . وقد استخدم دالي التشويه ومظاهر الانحطاط انعكاساً للاضطرابات المرضية التي تعكس بدورها الحالة الثقافية والاجتماعية في فترة ما بين الحربين، محاولاً من خلال ذلك، أن ينقل نتائج التحليل النفسي لدى فرويد إلى مجمل الوضع الاجتماعي والثقافي والسياسي لعصره.

وقد اتبع دالي تقنية ايهامية واقعية، دقيقة التفاصيل: «تقنية رجعية»، حسب تعبيره. وكي يصور التفاصيل الدقيقة يستعين دالي بالمجهر، ويصل بفضل ذلك إلى واقعية تبدو، كما يقول «وكأنها صور فوتوغرافية لأحلام صورت باليد». لذلك لا يستغرب أن تكون أعماله الأكثر نجاحاً هي تلك اللوحات الصغيرة الحجم الأقرب إلى المنمنمات: **اللذات الملهمة، ملاءمات الرغبة، شبح الإغراء الجنسي، الساعات الرخوة، الزرافات الملتهبة**. وبفضل هذه الأعمال الأولى يحدد دالي عالمه الخاص وميتولوجيته الخاصة.

6 ـ السريالية بعد الحرب:

كان من النتائج المباشرة لاندلاع الحرب العالمية الثانية أن هاجر العديد من السرياليين والفنانين الذين يمثلون مختلف التيارات الأخرى إلى أميركا، حيث أصبحت نيويورك مقراً جديداً للنشاطات الفنية الطليعية. بيد أن ما قدمته السريالية في هذه المرحلة لم يتخط، إلاّ في حالات نادرة، ما توصلت إليه قبل الأربعينات. فلم يطرأ أي جديد مهم على تطور صورية السرياليين وأساليبهم الفنية التي لم تتبدل فيها كثيراً العناصر الجديدة المحدودة التي أدخلت إليها. غير أن اندريه ماسون قد يشكل، نظراً للتطور المهم في أسلوبه بعد سنة 1942، حالة استثنائية بين هؤلاء الرواد الذين ذهبوا إلى اميركا. وبنهاية الحرب، رجع معظم السرياليين إلى أوروبا وأقاموا معرضهم الكبير سنة 1947 في باريس، حيث لم تجد السريالية مكاناً لها وسط التيارات الجديدة. فرغم عنوان هذا المعرض، **السريالية عام 1947**، كان معظم اللوحات القيمة التي يتضمنها قد أنجز عام 1945. ولكن، رغم الشعور بأن هذه الحركة الفنية قد انتهت، بقيت السريالية، بشكل أو بآخر حالة ذهنية. وقد يكون فيكتور براونر الفنان السريالي الوحيد الذي تبين أنه أكثر اهمية بعد سنة 1947 مما كان قبل الحرب، وذلك للتطور المهم في لغته التشكيلية التي باتت بعد هذا التاريخ أكثر عمقاً في مضمونها وفي صياغتها.

قبل ذلك دخل الحركة السريالية في الثلاثينات وبداية الأربعينات، عدد آخر من الفنانين الشباب. بيد ان الاسهام الكبير والأخير في تطور فن السريالية وصوريتها يكاد يقتصر على الفنان التشيلي متّى Matta وكانت على شيء من الأهمية أيضاً أعمال الكوبي ويفريدو لام، والأميركي ارشيل غوركي، الذي لم يرتبط بالحركة السريالية الا بنهاية هذه المرحلة.

اتبع سبستيانو انطونيو متّى ايضاً تقنية ايهامية بنيت وفقاً للمنظور الفضائي Perspective aérienne القائم على تباين العمق اللوني وتدرجه. وهو إذ يتخلى ايضاً، بعد سنة 1943 عن خط الأفق الذي يقسم اللوحة إلى قسمين ويتخطى المساحات المسطحة لدى شيريكو، إنما يحول مساحة اللوحة كلها إلى فضاء تصويري واحد، لا متناه، قليل الإضاءة، في **دوار الحب** أو أكثر اضاءة احياناً، في **اونكس الكترا**. وكي يتوصل إلى هذا الفضاء الكوني يستخدم الفنان السوائل اللونية التي يغطي بها مساحة اللوحة كلها، ثم ينزع بعد ذلك قسماً منها بواسطة قطعة قماش يمر بها فوقها بحيث انها تمتص جزءاً من هذه الطبقة اللونية وتترك آثارها عليها وتتكون من ثم قطاعات متفاوتة العمق نتيجة لتباين كثافة اللون في أماكن عديدة من اللوحة.

في هذا المناخ الغريب، حيث يستعيض الفنان عن التوازن الذي يقدمه خط الأفق بتوازن التأليف وتوزيع النقاط المركزية (بدلاً من النقطة المركزية الواحدة) في أنحاء عديدة من اللوحة، تبقى عين الناظر مشدودة إلى هذا الفضاء الكوني اللامحدود وعناصره الخطية أو الشكلية المضاءة. وهذه العناصر الصورية التي يصعب قراءتها، عبارة عن رموز أشبه بالسوائل أو الجذور أو الأعضاء التناسلية، أو ألسنة النار وتختلف كلياً عن الصورية التي ترتبط بالملامح الواقعية للأشياء المرئية في الأحلام لدى ماغريت ودالي وشيريكو. ومتّى يستنبط أشكالاً جديدة رمزية «تتخطى، كما يقول روبين، النشاط الحلمي، وتبقى على صلة بمصادرها الأكثر تخفياً في الحياة النفسانية».

لكن صورية متّى المعبرة عن احساسات داخلية، اكتسبت، بعد سنة 1944، ملامح اكثر وضوحاً وتمثلت في كائنات غريبة (نصف حشرة، نصف آلة)، صيغت في أشكال آلية، تشبه في تحركاتها الإشارات الضوئية، كأنما اراد الفنان أن يشير بواسطتها إلى الإنسان الذي بات اشبه بالآلة في هذا العالم الممكنن اللاإنساني. وهو إذ يتوصل بعد ذلك إلى وعي اجتماعي ـ نفساني أكثر وضوحاً، يقدّم متّى، ابتداء من سنة 1946، صورة هجائية ساخرة عن الانسان في اشكال أقل تعقيداً مما في السابق، إذ بات همه الرئيسي تحرير الانسان من

أي طغيان، مؤمناً بأن الثورة الشاعرية موازية للثورة الاقتصادية، لأنها تكشف «للإنسان واقعية تشحذ وعيه وتبشر بالإنسان الجديد والعالم الجديد» وتدفعه لأن يعي ذاته والعالم، في «مجتمع رأسمالي يقاد فيه الإنسان بالتقاليدية والعجز» حسب تعبير هاغلوند (في مقالة له عن متّى، في: *Opus International, 19/20, 1970*). ففي أعماله الأخيرة يصور متّى الإنسان من حيث هو واقع اجتماعي ـ نفساني ويقدم عنه صورة نفسانية، في ظل حرب مدمرة ومخاوف تتهدده؛ وهو يقف، بخاصة في لوحاته: فيتنام و الأباما و سانتو دو منغو. . . ضد الولايات المتحدة التي قتلت تشي غيفارا وسياستها الاستعمارية، كما يقف ضد فرنسا في حرب الجزائر، وضد الصهيونية في فلسطين.

وفي هذ المرحلة الأخيرة من تاريخ السريالية، 1942-1947، كان ارشيل غوركي آخر كبار الفنانين الذين انتسبوا إلى هذه الحركة، 1945. لكن عدداً من مؤرخي الفن الحديث يرى فيه، مع ذلك واحداً من رواد الفن الأميركي المعاصر وبطلاً نموذجياً للتعبيرية التجريدية، حسب تعبير روزنبرغ. والحقيقة أن فن غوركي، الذي برز في مرحلة انتقالية شهدت نهاية السريالية من جهة وبداية الفن الأميركي الحديث من جهة ثانية، قد نشأ في وسط سريالي، وضمن اطار السريالية، لكنه اكتسب صفات شخصية خاصة جعلته على صلة بالحركة الفنية الجديدة التي انطلقت في بداياتها، من معطيات سريالية. ففي مجموعة من اللوحات التي بدأها ما بين عامي 1940 و1942، يسجل غوركي عناصر صورية ذاتية، مستوحاة من المخيلة وذكريات الطفولة، صيغت بأسلوب فني يجعله على صلة بالسريالية وعوالمها الخاصة بقدر ما يبعده عن تكعيبية بيكاسو وطريقته في التأليف، لكنه يتجه بعد ذلك، في أعمال أخرى، نحو الطبيعة لا لينقلها، بل ليجعل منها حوافز منشطة للمخيلة بحيث تمكنه من اعادة صياغتها، وفقاً لما تمليه هذه المخيلة، وتحويلها إلى شاشة تشكيلية ينقل إليها مأساته النفسية وما لديه من تواردات مختلفة لتجربته الذاتية. وإذ هو يلتقي مع كاندانسكي، وماسو ومتّى، إلاّ أنه يصل، بالنهاية، إلى أشكال هجينية، غنية بتفاصيلها المعقدة والمبهمة، وهي أشكال ذات ملامح انسانية وحيوانية ونباتية تؤلف صورية خاصة.

مصادر ومراجع

— Behar, H. & Hugnet, G., *Fantastice Art, Dada and Surrealism*, New York, 1946.
— Breton, A., *Premier manifeste du surréalisme*, nouv. éd. N.R.F. paris 1964, *manifestes*, nouv. éd. N.R.F. 1963; *Surréalisme et la peinture*, Gallimard, paris 1928 (nouv. éd. Paris, 1979).
— Brion, M., *Art fantastique*, *Albin Michel*, Paris, 1961.
— *Cahiers d'Art*, no 5-6 Paris, 1935. Numéro spécial consacré *au surréalisme*.
— *Cahiers dada-surréalisme*, no 1-2 Faisant suite à *Revue de L'Association pour l'étude du mouvement dada, no 1, Paris, 1965*.
— Cardinal, R., *Surrealism Permanent Revolution*, London, 1970.
— *Cinquante ans de surréalisme*, catal. expos. musée des arts décoratifs, Paris, 1972.
— Descharnes, R., *The World of Salvador Dali*, Harper & Row. New York, 1962.
— Durozoi, G. *Le Surréalisme: Théories, thèmes, techniques*, Paris, 1972.
— Hofstatter, H., *Peinture gravure et dessins contemporains*, Albin Michel, Paris, 1972, éd, originale en allemand, 1969.
— Jean, M., *Histoire de la peinture surréaliste*, éd. du Seuil, Paris, 1959.
— Laski, P.M., *Magritte*, London, 1961.
— Ernst, Max:*Ecrits et œuvre gravé*, Stuttgart, 1980.
— Picon, G., *Journal du Surréalisme*, 1919-1939, Skira, Genève, 1976.
— Pierre, J. *Le Surréalisme*, Rencontre, éd. lausanne, nouv. éd. Paris, 1978.
— Read, H. *A Concise History of Modern Painting*, new ed. Thames & Hudson, London, 1974.
— Rosenberg, H. *Archile Gorky: The Man, the Time, the Idea*, Horizon Press, New York, 1962.
— Rubin, W. S., *L'Art dada et surréaliste*, éd. Séghers, s. d. trad. de L'américain, Paris.
— *Opus International, Numéro spécial consacré au surréalisme international*, No. 19-20, Paris, 1970.

محمود أمهز

السفسطائيّة

Sophism
Sophisme
Sophisma

1ـ من الأسطورة إلى الفكرة:

إنّ التساؤل عن أصل الفلسفة وبدايتها يتطلّب منا قبل كل شيء تعين الحيز الذي تعمل الفلسفة داخله. ويعني ذلك أن نقوم بتسطير حدوده وضبط موضوعه وتمييز شكله عن أشكال

الأقوال الأخرى. فجان بيار فارنون Jean Pierre vernant يرى أن بروز الممارسات الفلسفيّة وحصولها على أرضيتها الخاصة التي تميّزها عن النشاطات الأخرى على الصعيد الثقافي والاجتماعي، خاضع في آخر الأمر، إلى تكوين شكل جديد من أشكال العقلانية المختلفة ونوع من الخطأ والبيان لم يكونا معهودين من قبل.

إنّ الشرط الأساسي للتّفلسف يكمن في التحوّل من السّرد الأسطوري إلى الفكر التأملي الذي يستند إلى التعليل المُنظّم والمتماسك وإلى قوّة الإدراك والتفكير المنطقي. فإذا اعتبرنا أنّ الأيونيّين هم أوّل من تفلسفوا (طاليس وانكسيمندروس وانكسيمانس) فذلك لا يفيد أنّهم قد ابتكروا فكراً عقلياً منظماً ومتماسكاً، بل يدل على أنهم قد حوّلوا مشكلات الإنسان في الطبيعة من صعيد الإيمان والحدس الشعري (الأسطورة) إلى المجال الذهني (الفكرة). إذ أصبح في إمكان المرء أن يبحث في الطبيعة والإنسان بحثاً عقليّاً وأن يحلّل ويعدّل ويصحّح وأن ينقد وأن يجعل من الأشياء عرضة لتحكيم العقل. ومع ذلك فقد كانت أفكارهم ملفوفة بالخيال ومشوبة بالأسطورة إذ انهم لم يعترفوا بإمكانيّة تمييز الفكرة الفلسفيّة البحتة عن أشكال الخيال الأسطوري.

ولا بدّ أن نذكّر بأن كلمة فلسفة لم تظهر إلّا في بداية القرن الخامس قبل المسيح، في نصّ لهيرقليطس. وفي الواقع، لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة منسّقة ومنظّمة إلا مع أفلاطون وأرسطو. أمّا الفلاسفة القدماء فقد كانت لهم أفكار متعددة ونظريات في السياسة والأخلاق والآلهة والطبيعة ولكنّها كانت مشتّتة وبدون تنسيق، إذ انها كثيراً ما تتخذ اتجاهات متضاربة ومختلفة. وقد أكّد أفلاطون على أنّ الفلسفة الحقيقيّة «لا تكمن في الفيزيقا» أي في دراسة الطبيعة (هيستوريا بيري فوزيوس) تلك التي نجدها عند انكسيمندروس أو انكسيمانس أو هيرقليطس أو غيرهم (أفلاطون، تيماوس). كذلك ليست الفلسفة في نظر أفلاطون تلك الأقوال المأثورة أو الحكمة (الأبو فتيغمه) التي نجدها عند الحكماء اليونانيّين السبعة (كطاليس وبتياكوس وبياس وصولون الخ) فما تمتاز به هذه الأقوال وهذه الحقائق الحكيمة من وضوح وصفاء لا يكفي بعد لكي نضفي عليها صفة النّسق الفلسفي المحكم. وحسب أفلاطون (**أفلاطون، بروتاغوراس والسفسطائي**) وأرسطو أيضاً لا يمكن أن تكون السفسطائية فلسفة بحق لأن اتقان المعرفة والإقناع واللوغوس لا يكفي ليسيطر النّظام الحقيقي للفلسفة.

هل يعني ذلك أن أفلاطون هو الذي ابتكر الفلسفة؟ حاول فرنسوا شاتلي Fr.Chatelet الدفاع عن هذه الفكرة قائلاً: «إنّ نعت فلسفة أفلاطون بالمثاليّة أو بواقعيّة الجواهر يعني حصرها في مذهب أو عقيدة وإنكار المعنى العميق لإنتاجه، لأنّ الطريقة الجدليّة والتّصور السّياسي ونظريّة المثل، أو تلك الاكتشافات الثقافيّة الهامّة، تبعث إلى ابتكار أعمق نعني ابتكار الفلسفة» (Chatelet, *Platon*, Gallimard, P.22).

جليّ إذن أنّ الفيزيائيين والحكماء والسّفسطائيين لا يمثلون الفلسفة في نظر أفلاطون (**السفسطائي**، 242) لأن الفلسفة تبحث في الحقيقة، والحقيقة تقطن في حقل الجواهر والماهيّات. على أنّ ذلك لا يعني أنّ القطيعة مع «الفيزيقا» و«السفسطائية» هي التي أنتجت الفكر الفلسفي المنظّم. إذ أنّ المتعمّق في أصل الفكر الفلسفي يلاحظ أنّ هناك ثورتين أساسيتين قد مهّدتا الطريق لتكوين النّسق الفلسفي بمفهومه الأفلاطوني والارسطي:

1- ثورة الفيزيائيين الأوائل، أو تحويل الفكر من الخيال الأسطوري إلى النظر العلمي.

2 - ثورة السفسطائيين أو تحويل الفكر من الاهتمام بالفيزيقا إلى الاهتمام بالإنسان.

فقد وجّه الفيزيائيون اليونانيون الأوائل همّهم نحو مشكلة الأصل وتكوين العالم. وقد فعل ذلك من قبلهم هسيود في ملحمته المشهورة، ولكن الأصل الذي بحث فيه هذا الأخير أسطوري في جوهره تتدخل فيه المعتقدات الدينية والخيال وغير ذلك من المصطلحات الأسطورية المختلفة. لكن الفيزيائيين حاولوا أن يستطلعوا الوجود بمنظار جدلي وعقلي لا تعوقه العقائد. وقد أكّد فرانكفورت على هذه الظاهرة قائلاً: «لقد جدّ اليونانيّون في طلب أساس للوجود حلوليّ وأبدي. فاللفظة الإغريقية التي تعني «الأصل» ليس مدلولها «البداية» بل «السبب الأول» (فرانكفورت، ... **ما قبل الفلسفة**، ... ص. 278).

وهنا تكمن ثورة الفيزيائيين إذ انهم حوّلوا دراسة الطبيعة من مستوى الاعتقاد والتقديس إلى مستوى التفكير والتحليل. لقد أصبح في الإمكان تحليل الواقع وإحداث نظريّات ومحاولات تفسيريّة نشيطة لا تعوقها العقائد التي ترفض الجدل، وهنا تكمن البداية الحقيقيّة للتفسير والتفكير والنقد والتفلسف.

ولكن هذا التفسير، لم يكن كافياً لصياغة فكر موضوعيّ منظم، بل كانت أقوالهم تشبه الأقوال المأثورة للحكماء السبعة

إذ هي أشبه بالإلهام والوحي. ولكنّها أقرّت التمييز بين الذات والموضوع وحاولت اكتشاف نظام خلف الفوضى التي تتصف بها أفكارنا فيما يخصّ الكون والوجود. فالبحث عن المبدأ الأوّل المنظم للكون والوجود يعتبر في حدّ ذاته ثورة فكريّة جريئة أكان هذا المبدأ في المادة (طاليس) أم في الهواء (انكسيمنس) أم في النّار (هرقليطس) أم في اللا محدود (انكسيمندروس). هذه الثورة هي التي جعلت الفكر العلمي والمبني على التعليل ممكناً. يقول ابن باجة: «كان الأقدمون ممن تفلسف في الطبيعة قد اختلفت بهم مسالكهم، حتى قالوا بآراء مخالفة لما يُشاهد. وذلك لقلّة خبرهم بالطرق المنطقيّة. إلاّ أنّ جميعهم كانوا يردّون القول في الطبيعة إلى المادّة. وأجمع كلّ منهم أنّه لا يمكن أن يحدث موجود من غير موجود إطلاقاً، فإن ذلك رأوه محالاً غير أنهم، لما كانوا لم تنفصل عندهم أصناف الوجود، أخذوه كأنه شيء واحد. (ابن باجة، **السماع الطبيعي**، ص 17).

ولا بد أن نلاحظ هنا أنّ النظريّة التي تدّعي أنّ هؤلاء الفيزيائيين الأوائل علماء مادّيون خاطئة، لأنها لم تعر ازدواجيّة المعاني الموجودة في هذه العناصر اهتماماً، فقد اختلط عندهم المادي بالروحي والعقلي بالأسطوري. يقول فرانكفورت: «كان اليونانيون في الواقع يحومون على الحافة بين رقعتين. لقد شعروا قبل غيرهم بإمكان إيجاد تماسك مفهوم في عالم الظواهر، ولكنهم كانوا لا يزالون تحت سحر علاقة لم تنفصم بين الإنسان والطبيعة. ولذا سنظل في شيء من الشك بصدد الدلائل الدقيقة التي تبرز في أقوال اليونانيين المتبقّية لدينا، فطاليس مثلاً يقول إن الماء هو المبدأ أو السبب الأوّل في كل شيء ولكنه يقول أيضاً «كل الأشياء ملأى بالآلهة: والمغناطيس حيّ لأنه يقوى على تحريك الحديد». فرانكفورت، **ما قبل الفلسفة**، ص 279).

وما من شك في أنّ المزيج من الحيويّة الخياليّة والإدراك العقلي الذي اتصف به الفكر اليوناني في القرنين السادس والخامس ق. م. هو الذي أضفى على الأشياء الواقعية نوعاً من النّظام. إذ انّ الفكر اليوناني أصبح يعتبر أنّ هذا النظام كامن في الطبيعة فترى الفلاسفة الميليزيين يبحثون في المبادىء الثابتة خلف الحركة والسيلان والتي عليها يقوم توازن مختلف العناصر المكوّنة للعالم. فبالرّغم من اعتقاداتهم الأسطوريّة وبالرغم من أن «كل الأشياء ملأى بالآلهة» يحاول هؤلاء الفلاسفة أن يفهموا التماسك والترابط بين الأشياء فهماً عقلياً. «فإذا ما أوجد أحدهم نظريّة ما، سار بها إلى منتهاها الحتمي رغم مناقضة الاحتمالات والحقائق المرئية لها» (J., Burnet, *Early, Greek Philosophy., p. 281)*. يرى جان بيار فارنون أن الطبيعة أصبحت عندهم أساس الواقع، أي أن كل ما يوجد أو ينتج يكون حتماً موجوداً في الفيزيقا كما تراه كل يوم، حيث يكمن أساسه وسبب وجوده. أي أنّ عظمة الفيزيقا تأخذ مكان الآلهة القديمة وتكون بذلك أصل الوجود والكون.

ولكن هذه الثورة الفكرية الهائلة قد اصطدمت بصعوبة جوهرية وجّهت الفلسفة نحو طريق جديد: فقد أجبرت المفاهيم والأفكار التي استعملها الفيزيائيون على أن تمثل أمام محكمة اللوغوس والعقل البرهاني. ففي بداية القرن الخامس ق. م. ظهرت تيارات مختلفة واصلت فلسفة الأيونيين في بعض الأحيان وعارضتها أحياناً أخرى. ولكنّها وجّهت التفكير نحو العقل واللوغوس ومسألة الجوهر. إذ أصبح التفكير في ايطاليا وصقلّية أكثر اهتماماً بالتجريد والثبات (المدرسة الفيثاغورنية) و(المدرسة الإيليّة).

ولعلّ بارمنيدس هو أوّل من صاغ مشكلة الوجود صياغة جوهريّة إذ أنّ قصيدته عن الطبيعة ترفض وضع الحقيقة في حركيّة العناصر المادّية، فالحقيقة موجودة واقعاً في الواحد لا في الكثرة والتغير. فأساس الوجود إذن يختلف عن عناصر الواقع: «بَرْهِنْ، برهاناً نهائياً على أنّك إذا آمنت بالواحد الأوحد وجب عليك أن تنكر كل ما عداه (**المرجع نفسه**، شذرة 41-42).

ثم إنّ بارمنيدس، عندما حدد نظريّة الواحد، أراد أن يوضّح أنّ الوجود يظلّ ثابتاً ولا يفتقر إلى شيء وهو مطابق للفكر. فالتفكير بما هو تفكير وبما أنه موجود يشهد بحضوره على سابقيه: الكون والوجود. «فالشيء الذي يفكّر به والشيء الذي من أجله يوجد الفكر، كلاهما واحد. لأنّك لست بواجد فكراً دون شيء كائن، بصدده يستنطق الفكر».

وقد عارض هرقليطس 535 - 475 ق. م. المدرسة الإيليّة مؤكداً على أنّ الكون ليس دائماً على صورة واحدة لأنّه متغيّر دائماً «لن تستطيع أن تخطو مرّتين في النّهر نفسه لأنّ الماء الجديد في جريان أبدي من حولك» (**المرجع نفسه**، شذرة عدد 41-42). وفي الحقيقة يمكن القول إنّ هرقليطس حقّق أعمق تعبير عن الفرضية اليونانيّة الأولى لكل تشكيلة قوليّة فلسفيّة إذ اعتبر أنّ الكون كلٌّ قابل للفهم. يقول هيرقليطس «إن استمعتم إلى اللوغوس، ولم تستمعوا إليّ فإنّ من الحكمة أن تتفقوا على القول بأنّ الواحد هو الكل». (**المرجع نفسه**، شذرة عدد 50).

فالفكر واللوغوس (والإنسان) يسيّران الأشياء كلّها.

والفكر كلّ لأنّه حركة لا تنفصم، أي تغيّر وتحوّل دائمان. يعلّق عبد الغفّار مكاوي على هذه الفكرة قائلاً: «الواحد هو الكل» هو التعبير عن طبيعة اللوغوس. واللوغوس يقول لنا كيف يكون الواحد هو الكلّ. ذلك أنّه يجمع الأضداد المتفرّقة في ذاته كما يجتمع الليل والنّهار والخريف والصيف والحرب والسّلام واليقظة والمنام. واللوغوس هو وحده الذي يُقَدَّرُ لهذه الأضداد المتباعدة أن تجتمع فيه، وهو وحده الذي يحملها على التجلي والظهور. فإذا نحن استمعنا إلى ما يقوله «اللوغوس» استمعنا إلى حقيقة «الكل» التي اجتمعت في «اللوغوس» (مكاوي، مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص25).

ونستطيع القول إذن إن ثورة الفيزيائيين والفلاسفة الأوائل تتمثل قبل كلّ شيء، في تحويل الفكر من مستوى الأسطورة إلى مستوى العقل واللوغوس. فكل التيارات الفلسفيّة الإغريقيّة الأولى تعتمد العقل البشري والفهم والإدراك. فالعقل أصبح يبحث عن قوّته فيعرف مداه وحدوده كما يعرف قدرته على البرهنة إذ انّ القاسم المشترك للفلاسفة الميليسيين الذين لم يتحرّروا كلّياً من النظرة الأسطورية للأشياء والطبيعة والفلاسفة الإيليين والفيثاغوريين وحتى مدرسة هيرقليطس يكمن في آخر الأمر في إرساء حقل جديد للعمل الفكري يتمثل في البرهنة واستعمال العقل لا الاعتقاد والخيال.

عندما ظهرت السفسطائية، وجدت هذا الحقل الجديد للعمل الفكري جاهزاً فحوّلت الفكر من الاهتمام بالطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان. وقلبت أسسه وغيّرت معاييره إذ تركت الظواهر الخارجيّة جانباً وجعلت من الإنسان موضوعاً أساسياً للتفلسف والتفكير قبل الموضوعات الأخرى. لهذا اعتبرنا أنّ الثورة الثانية الهامّة في حركة تكوين الفلسفة وإنشائها على أسس صحيحة (كنسق متماسك) هي ثورة السفسطائيين.

وتحت تأثير أفلاطون وأرسطو اعتبرت حركة السفسطائيين حركة هدم وتمويه بل هي ضرب من الجدل والتلاعب اللفظي فهي بعيدة عن الحقيقة والفلسفة وغايتها الوصول إلى الإقناع طبقاً للطلب وحسب الحاجة تُباع فيه المعرفة وتُشترى. يقول أفلاطون في **السفسطائي** «هكذا يا صديقي، نجد حال أولئك الذين يجوبون المدن فيبيعون سلعهم جملة وتفصيلاً لأي كان في حاجة إليها. فإن كنت تستطيع أن تفرّق بين الشرّ والخير، ففي قدرتك أن تشتري المعرفة منهم» يعني ذلك أنّ السفسطائي ـ حسب أفلاطون ـ صورة زائفة للفيلسوف، همّه الوحيد تعليم فنّ الخطابة وأخلاق النّجاح والمتعة والمنفعة وتأكيد الذّات وذلك للارتزاق و«اقتناص النّاس من ذوي الحب والمال».

وقد عرفت الفلسفة الإسلاميّة القديمة هذه الحركة من خلال أفلاطون وأرسطو. فقد تمّت ترجمة كتاب أرسطو **تبكيت السفسطائية** (عبدالرحمن بدوي، **أفلاطون**، مكتبة النهضة المصرية، 1964، ص 3) عن السريانية وذلك من قبل كلّ من يحيى بن عدي وأبي علي اسحاق بن زرعة وابراهيم بن بكوش العشاري. كما قام بعض الفلاسفة ا لإسلاميين بتحقيق هذا الكتاب وشرحه وتفسيره كالكندي الذي كتب رسالة يفنّد فيها السّفسطائية في **الاحتراس من خدع السفسطائية** وهي مفقودة. كذلك وضع الفارابي كتابين ينقد فيهما الفكر السفسطائي. وهما كتاب **شرح المغالطة** وكتاب **المغالطين**. ووضع ابن سينا رسالة بعنوان **السفسطة** حدّد فيها السفسطائية بأنها نوع من الأغاليط والخداع والاستدلال الباطل.

يُستخلص من هذه النظرة السّريعة لعناوين بعض الرسّائل التي كتبت عن السّفسطائية في الفلسفة العربيّة أنّ الفلاسفة العرب لم ينظروا إلى السّفسطائية إلاّ من ناحية أنّها تمويه الحقائق ونوع من الاستدلال الباطل ولعلّنا نستطيع الملاحظة هنا أنّ الفلسفة عامّة قد تجاهلت تجاهلاً كلّياً ما قدّمته السّفسطائية من فكر ومعارف تحت تأثير أفلاطون وأرسطو حتى جاء هيغل وأعاد الاعتبار إلى هذه الحركة ونظر إليها نظرة أكثر جدّية. وقد أصبح مؤرّخو الفلسفة الآن يعتبرونها حركة فلسفيّة لها أهميتها الخاصّة في تكوين الفكر الفلسفي الخلاّق والإيجابي. يقول مثلاً عبد الرّحمن بدوي: «ولم تكن حركة السفسطائية (. . . .) حركة هدم بقصد الهدم المجرّد، وإنّما كانت حركة هدم لبناء من جديد: لأنّها كانت تعبّر عن روح العصر. وروح العصر لم تكن تمثل ارتخاء ونفاذاً في قوّة الروح اليونانية، بل كانت تمثل العكس قوة جديدة شاعت في هذه الرّوح، فشعرت برغبة ملحّة في إيجاد نظرة جديدة في الوجود». (بدوي، **أ فلاطون**، ص 3).

2ـ طبيعة الفلسفة السّفسطائية:

ولا بدّ أن نلاحظ أنّه من الصعب جداً أن ندرج كلّ السفسطائيين في حقل فلسفي واحد حتى إذا ما قمنا بإبراز وجه الشبه في أقوالهم ومواقفهم السياسيّة والفكرية. فالسفسطائي هو أصلاً الحكيم الذي يتقن فنّاً ما كالمغني، أو الموسيقار أو الشاعر أو الفيلسوف أو العرّاف والكاهن. نجد مثلاً أنّ هيرودوت يعتبر أنّ صولون وفيثاغورس ومؤسسي المعتقدات الديونيسيّة (أي المعتقدات المتعلقة بديونيزوس أو

باخوس إلَه الخمر) سفسطائيون. وهناك أيضاً من يعتبر أنّ هوميروس وهوزيود وسوفوكل والشعراء والموسيقيين والفيزيائيين والأوّلين والرّياضيين سفسطائيون.

هل يعني ذلك أنّ هذا الفنّ عريق إذ انه يضمّ كل أوجه الثقافة يقرّ ذلك بروتاغوراس قائلاً: «... وإني أنادي بأنّ السّفسطائيّة فنّ عريق ولكن المشتغلين به في الأزمنة القديمة كانوا - بسبب بغض الناس له - يختفون تستّراً تحت أسماء مختلفة فيتّخذ بعضهم اسم الشعراء مثل هوميروس وهوزيود وسيمونيدس ويتّخذ البعض اسم رجال الدين والأنبياء مثل أورفيوس وموزايوس. كما ألاحظ أسماء مدرّبي الرّياضة مثل أكوس التّارنتي أو هيروديكس أحدث المشهورين وهو الآن في سيلمبريا وكان سابقاً من ميجارا، وهو سفسطائي من الطّراز الأوّل، وهذا هو مواطنكم أجاثوكليس زعم أنّه موسيقي ولكنّه كان في الحقيقة سفسطائياً ضليعاً». (أفلاطون محاورة بروتاغوراس، فقرة 316، ص 51).

يفرّق فيلوسطراط في كتابه حياة السفسطائيين بين السّفسطائيّة الأولى التي تمزج الخطابة بالفلسفة يعدغورغياس وبروتاغوراس والسّفسطائيّة الثانية التي تصف الأغنياء والملوك والامراء وحياتهم والتي قام بتأسيسها إيشين في رودس نراه يضع في القسم الأول وبدون ترتيب هؤلاء السّفسطائيين: أودوكس الكنيدي وليون البيزنطي تلميذ أفلاطون ودياس الإيفازي وكانيود، فيلو سطراط المصري ثيومناستس النقراطي ديون البريزي وكذلك غورغياس وبروتاغوراس وهيبياس ويروديكس ويولوس وتراسيماخوس وانتفونس وكريسياس وايزقراطس. أمّا في المدرسة الثانية من السّفسطائيّة فهو يضع جنباً لجنب، أوشين ونيساتوس وإيزاق وسكو بليانوس ودينيس الميلي ولوليانوس الإيفيزي الذي تولّى لأول مرّة تدريس السّفسطائيّة في أثينا ومركوز البيزنطي وهيرود أتيكوس وتيولوت بطيموس النقراطي وغيرهم كثيرون ولا بد أن نلاحظ هنا أنّ هذه المدرسة الثانية تهتم قبل كلّ شيء بالبلاغة والخطابة. وهي لا تريد وضع فلسفة جديدة بل نراها تتصل فلسفيّاً بمدارس متعددة كالرّيبيّة والكلبية والأبيقورية والروائية والأفلاطونية. لهذا فسوف لن تكون موضوع دراستنا هذه. أما المدرسة الأولى فهي التي وضعت الأسس الصحيحة للقول الفلسفي ولكننا لا بد أن نترك جانباً كل من لم يهتم بالفلسفة كليزقراطس وغيره وكذلك الذين يتمون إلى مدرسة فلسفيّة سابقة كأودكس وليون البيزنطي (الأفلاطونية) وغيرهما. سنهتم إذن بالسفسطائيين الذين عاصروا سقراط لأن عطاءهم الفلسفي واضح ومكانتهم في تاريخ الفلسفة عظيمة.

وفي الحقيقة، تطورت الحركة السّفسطائيّة في عصر كثرت فيه التحولات الثقافية والاجتماعية والسياسيّة، ففي القرن الخامس قبل الميلاد أخذت المعتقدات الدّينيّة تفقد نفوذها في الطبقات المثقّفة واتّسعت حقول المعرفة وكثرت التيّارات الفكريّة، وتشعّبت الحاجيات الاجتماعية والعلاقات المختلفة على الصعيد الدّاخلي والخارجي حتّى أصبحت الأقوال المأثورة لحكماء الإغريق الأوّلين غير كافية لتنظيم الحياة والمجتمع، فكان لا بد من قيام فكر سياسي وأخلاقي ومعرفي يتّصل بالإنسان الفرد وبمشاكله وحاجياته المختلفة وطموحاته المتنوّعة وتعليمه الحكمة وشؤون تدبير حياته.

وكانت أثينا حيث ترعرعت حركة السّفسطائيين وتطوّرت قد تحوّلت في هذه الفترة بالذّات إلى مدينة لها كلّ مقوّمات الدّولة الدّيمقراطية. إذ بعد أن هزم الأتيكيّون جحافل الفرس في موقعة ماراثون المشهورة (499ق. م.) وموقعة سلاميس (480ق. م.) قويت الحياة السياسيّة والاجتماعية في مدين أثينا وسادتها الرّوح الديمقراطية رغم أنّها احتفظت ببعض المؤسسات الأرستقراطية بالمجلس القديم «الذّي يضم مجمع الحكماء L'Aeropage، ولكن مهمّته أصبحت تنحصر في الأمور القضائيّة الخطيرة كقضايا القتل بسابق أضمار».

وكان على مدينة أثينا الدّيمقراطية أن تصمد أمام الصراعات الدّاخلية والخارجيّة التي ميّزت فترة بروز السّفسطائية. ففي الدّاخل كان الخطر يحدّق بها من قبل حزب الأرستقراطيين الذي نادى بقيام نظام أولغرشي وفي الخارج كانت مدينة اسبرطة ذات السّلطة الارستقراطية تترقب الفرصة السانحة للقضاء عليها.

ولا بدّ أن نلاحظ هنا أن الديمقراطية الأثينية تعتمد أساساً حرية التعبير والتفكير والمساواة في الحقوق، وهي ديمقراطية مباشرة لكل مواطن الحق فيها بأن يعبّر عن آرائه وآماله وطموحاته. على أنّنا مجبرون على ملاحظة حركيّة الاستبعاد التي تتسم بها هذه الديمقراطية إذ انّها تستبعد عن الممارسات السياسية المرأة التي تنحصر مهمتها في ضمان استمرار العائلة وخلودها فلا تتعاطى الحياة الفنية والأدبية والعلمية، كما تستبعد الأطفال والأجانب الذين لا يستطيعون الحصول على لقب مواطن. على أن ازدهار التجارة في أثينا جعل المدينة تنفتح نحو التجار الأجانب وخاصة نحو الذين استقروا بها وينحصر عملهم في التجارة والصناعة والمصارف المالية والفنون والفلسفة.

كما استبعدت الديمقراطية عن الحكم والسياسة والاهتمام بشؤون المدينة كل العبيد الذين كانوا يمثّلون ربع سكان أثينا. وفي الحقيقة هذه الحركية الاستبعادية هي التي جعلت الديمقراطية المباشرة ممكنة وسهلة، ليمكن للبقية الباقية، بعد استبعاد النساء والأطفال والعبيد والأجانب أن تجتمع في الساحات العمومية لتقوم بواجباتها الوطنية وتبتّ في شؤون الدولة ومصيرها (فتحي التريكي، **أفلاطون والديالكتيكية**).

وعلى كلٍ فقد أفسحت الديمقراطية أمام هذه البقية من الشعب وهم المواطنون الحقيقيون المجال لتشترك في حكمها اشتراكاً فعالاً وَتُبْدي رأيها في قوانينها وأعمالها ومؤسساتها. فلا غرابة إذن أن تتغير القيم الاجتماعية وتتبدل مقاييس المجد والفخر إذ أصبح الأثيني يفتخر بقدرته على التفكير والتعبير وعلى العمل والمشاركة في المناقشات «الأغوار» أكثر من افتخاره بالحسب والنسب أو بانتمائه إلى الطبقة الأرستقراطية.

فكان لا بد إذن، تبعاً لذلك من أن تزدهر الثقافة ويتبوّأ المثقفون مكانة مرموقة في المجتمع، وكان لا بد للشّاب أن يتعلم فنون الإقناع والجدال والنقاش كما كان يتعلم الشّاب الأرستقراطي فنون المصارعة والرياضة البدنيّة. فكان من الطبيعي إذن في هذا الجو الدّيمقراطي أن يتكاثر المعلمون السفسطائيون وأن يهتموا بالإنسان والأخلاق والسياسة وأن يتركوا جانباً تلك الظواهر الطبيعية التي كانت محور الفلسفة من قبل وأن يحذقوا فنون اللوغوس والخطابة وأنْ يعلّموا الشّباب الاعتماد على النقد والشك والعقل الفاحص.

ومن أجل هذا كلّه، كانت الخاصيّة الأولى من خصائص السفسطائية أنها بدأت بالبحث في الإنسان والقول والأخلاق والسّياسة وإمكان المعرفة والعلم والمنهج المعرفي الصحيح. ومن أجل هذا كانت السفسطائية ثورة معرفية هامة، بما أنها ولأول مرة حوّلت الفلسفة من اهتمامها بالظواهر الخارجية إلى الاهتمام بالمعرفة كمعرفة أي بشروط إمكانات المعرفة.

هذا كلّه يساعدنا على فهم نزعة السفسطائية والنظر إليها كفترة هامّة في تاريخ نشأة الفكر الفلسفي. فمن النقّاد من جعلها فترة حاسمة تقترب كثيراً من مطامحنا ومشاغلنا واهتماماتنا نحن أبناء القرن العشرين. فالسفسطائية هي فلسفة التّحرّر والنّقد (نقد دغمائية الطبيعيين الأولين).. وفلسفة نسبية المعارف والأخلاق وفلسفة البحث المتواصل عن دعائم جديدة للحقيقة والأخلاق قد تكون في بعض الأحيان خطيرة ولكنّها، تجعل من الذات المفكرة محل اهتمام الفيلسوف ومن العقل والقول والمعرفة مواضيع هامة للتفكير والنقد. فهي فلسفة التنوير والتحرير وفلسفة البحث والنقد والجدل. ولكنّها لم تؤسّس نسقاً مغلقاً (كالأفلاطونية والأرسطية) بل كانت فلسفة الانفتاح والتّشرد.

3 ـ نقد الفكر الديني:

قامت السفسطائية على النقد الجذري للمعتقدات الدينية والميثولوجية وبذلك ابتعدت عن هذا المزيج بين الحيوية الخيالية الميثولوجية وبين الإدراك العقلي الذي نجده عند الفيزيائيين الأولين. لم تعد كل الأشياء ملأى بالآلهة بل أصبحت الفلسفة السّفسطائية ترفض المخاتلة والخداع. فبروديكوس سفسطائي مشهور عاصر بروتاغوراس. ولد في جزيرة كيوس من بحر ايجي ولا نعرف شيئاً عن تاريخ ولادته أو وفاته وله تأثير واضح على سقراط الذي أخذ عنه طريقة التوليد والجدل وكان يُعلّم النحو والصرف والبلاغة والخطابة (انظر محمد صقر خفاجة، **النقد الأدبي عند اليونان**، ص 26). وهو يرى أنّ في الاعتقادات الشعبية الخاصة بالآلهة هناك عملية إسقاط تحويرية واضحة لرغبات الإنسان المتعددة وحاجياته الإنسانية المختلفة. هل يعني أننا أمام نقد جذري لفكرة الإله من ناحية وتشهير واضح بالتيمية Fétichisme من ناحية أخرى، جلي أن عبادة الأشياء المسحورة أو الإيمان بالآلهة وتقديسها تقديساً أعمى قد أصبحت الآن محل نقاش ونقد بعدما كانت من قبل لا تخضع لإعمال العقل والرأي. يؤكد جيجر على «أنّ التمييز العصري بين الثقافة والدين لم يكن موجوداً في التربية الإغريقية قبل السفسطائيين إذ كانت لهذه التربية جذورى عميقة في الإيمان الديني...».

فلا غرابة أن يشكّ بروتاغوراس وهو أشهر السفسطائيين بشهادة أفلاطون في **محاورة بروتاغوراس**: يقول سقراط لرفيقه: «لقد لقيت أعلم العلماء، نعم هو حقاً أحكم معاصرينا، إذا أردت أن تطلق هذه الأوصاف على بروتاغوراس». في وجود الآلهة فهو يقول انه «عن الآلهة لا أستطيع أن أقول شيئاً، لا عن أنّها موجودة ولا عن كونها غير موجودة. هناك أشياء كثيرة تحول دون أن أعرف ذلك كصعوبة المسألة أولاً وكقصر العمر الإنساني ثانياً». هل يعني ذلك تهرباً من الموضوع أم انشغالاً مبدئياً بالمنهج الوضعي والعلمي الذي يرفض الاعتقادات؟ لا نعتقد ذلك، بل لا يعدو الأمر أن يكون عملية رفع لوهم وخداع ومغالطة كانت تسيطر على العقول وتجعلها قاصرة عن العمل الفكري الناقد والراشد.

ولا بد أن نوضح هنا خاصيات النقد السفسطائي ومزاياه حتى يتسنى لنا فهم مواقف هذه الفلسفة من القضايا الاجتماعية الكبرى. فقد كان النقد قبل ظهورها شذرات متفرقة وآراء خاطفة دون الاقتران بالبراهين والحجج ودون المعالجة الناضجة للقضايا واستتباعاتها المنطقية. إذ جاءت الأفكار الفلسفية المتفرقة عند الفيزيائيين الأولين والرياضيين في قالب إقراري ودغمائي دون أن تفسح المجال للتضاد المنهجي. ولما كان منهج السفسطائيين هو الجدل البناء الذي يطرح الموضوع على الدرس لاستخراج العيوب والحسنات والنتائج، اصبح النقد عندهم عملية منطقية هامة. يلاحظ محمد كمال الدين علي يوسف في مقدمته لمحاورة بروتاغوراس (**بروتاغوراس**، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، ص 17) قائلاً: «فكان النقد عندهم وضع مقدمات وما يعارضها ثم الوصول إلى النتيجة التي يراد الوصول إليها، وبذلك وضعوا للنقد أصولاً ومبادىء..» على أنّ سقراط كان يرى أن نقدهم وشكهم في الأشياء والقضايا لم يأتيا تعبيراً عن قلق علمي ومعرفي، بل جاء تملقاً وخداعاً يهدف قبل كل شيء إلى إظهار قدرتهم على تناول كل المواضيع بالدرس والتحدث عنها بأيّة طريقة. وقد أراد سقراط بذلك أن يبيّن وجه الاختلاف بين نقدهم وطريقته التوليديّة التي تعتمد الشك البناء والبحث للوصول إلى إقرار الحقيقة الجوهرية والكامنة تحت طيات الظواهر الحسّية. فقد نعت سقراط نفسه بأنّه«رعّادة»هذه السّمكة العريضة المكهربة التي إذا مسّها أحد ارتعدت يده: «اشبه الرّعادة إذا كانت تخدر نفسها قبل تخدير غيرها وإلا فلا» (أفلاطون، **محاورة المينون**، ص 80). ويعني سقراط بذلك أن منهجه يدخل الحيرة في ذهن المخاطِب والمخاطَب لا للتباهي والتملّق والخداع بل للوصول إلى الحقيقة وإخراجها لتكون جليّة والدليل على ذلك أنه قد وقع في نفس الحيرة وأنه أدرك إدراكاً كاملاً أنّ المعرفة بحث متواصل.

يأخذ سقراط على شك السفسطائيين أنه تملّق بما أنهم يدعون معرفة كل شيء فيتحدثون عن ذلك بكل الأساليب والطرق (**محاورة المينون**، ص 80). كما يرى أن شكّهم الخدّاع يقودهم حتماً إلى الارتيابية أي عدم الوصول إلى الحقيقة (**محاورة المينون**، ص 80) ولعلّ ذلك بالنسبة إليه خير دليل على أنّ الدّغمائية تصب حتماً في الارتيابية وأن الدغمائي هو ارتيابي بالقوة (Michel Alexandre, *lecture dePlaton*, P. 96).

نستطيع أن نؤكد إذن على أنّ مواقف السفسطائيين من الآلهة خاضعة في آخر الأمر، إلى المنهج النقدي المسلّط على الاعتقادات الاجتماعية والمعارف الإنسانية. ولكنها لا تنفي مكتسبات التراث الإغريقي الأوّل إذ ان صورة الآلهة منغمسة في حياة الأثينيين اليومية وفي تصرفاتهم وثقافتهم وعلاقاتهم الاجتماعية والروحية. زد على ذلك أن السفسطائيين خلفاء هوميروس وهيزيود وصولون وغيرهم، أي أن فلسفتهم تَوَاصُل مع التراث الأوّل.

إلا أنهم قد نظروا إلى البنتيون نظرة جديدة ومختلفة فسطروا خطّاً فاصلاً بين الدين والعلم وبين الإيمان والعقل، وتركوا جانباً مأساوية المصير التي نجدها مثلاً في ملحمة هيزيود وأبدلوها بنظريّة واقعية يغزو فيها الإنسان مصيره بنفسه (نجد في الأسطورة التي سردها بروتاغوراس على مسامع سقراط (**بروتاغوراس** 320، **المرجع نفسه**، ص 55) ما يبرّر ذلك. إذ أنّه لم يجعل من بروميثوس (هذا الإله الذي كان يساعد زيوس كبير الآلهة ويدافع عن البشر) جبّاراً عنيداً وسيّئاً يستحق العقوبة التي سلّطها عليه زوس (كما فعل هيزيود) أو مسؤولاً عن صراع الإنسان وبطولاته ضدّ النظام الكوني (كما فعل إيشيل) بل إنه لم يعلّق على سرقة بروميثوس النّار وعلى عقابه وأعطى أهمية أكثر إلى هرمس الذي صحح أخطاء بروميثوس فنزل ينشر العدالة والوقار بين الرجال توزيعاً عادلاً يخص به جميع الناس وجميع المدن). فيصبح الإنسان عندهم مَرْكَز الوجود بما أنه بدأ يعي أهمّيته في النظام الإيديولوجي ومركزه في عالم أخذ يفقد شيئاً فشيئاً انتماءه إلى الوجود السحري والإلهي.

4ـ اللوغوس والخطابة:

يقوم أفلاطون في **الرّسالة السابعة** بالتمييز بين التفكير القولي الذي يرتكز على الحوار وتسلسل الأسئلة والأجوبة أي على «منطق الدّحض» (فتحي التريكي، **أفلاطون والديالكتيكية**) وبين العلم الكامل الذي يرفع النّقاب عن المثال والجوهر. ويعتبر أفلاطون أنّ التفكير القولي ضروري للوصول إلى الدّيالكتيكية لأنّ المعرفة العلميّة لا تظهر إلاّ في التحاور والدّحض وبعد تجاوز الأنماط الأربعة الأولى للمعرفة (المعرفة بالاسم، والمعرفة بالتعريف والمعرفة بالرسم والمعرفة بالظن الصادق) (**الرسالة السابعة لأفلاطون**).

تكمن مهمّة منطق الدّحض إذن في نقد المعرفة التي تعتمد على الخطابة واللوغوس وبذلك يكون أفلاطون قد نفى أن تكون السفسطائية فلسفة إذ انّها تنحصر في التفكير القولي والظني وهي تعتمد اللغة والمحسوسات. يقول أبو يعرب

المرزوقي (أبو يعرب المرزوقي، **منزلة السفسطة في فلسفة أرسطو**) «السفسطة هي اذن النتائج» الموجبة لفلسفة سالبة متقدمة عليها ومؤسسة لها. فإذا زال البعد الأنطولوجي (الماهيات الثابتة) الذي تدركه المعرفة لم يبق للمعرفة إلا بعدها الوظيفي أي أنّها تتحوّل إلى النتائج التالية:

1ـ تكنولوجيا للفعل المباشر في الأشخاص بواسطة فنّيات الخطابة والتبليغ وهدفها النفوذ والسيطرة على المخاطبين. وتكنولوجيا الفعل غير المباشر في الأشياء وذلك بواسطة الفعل في الأشخاص (الخطاب السّياسي).

2 ـ النتيجة الثانية وهي علّة النتيجة الأولى: هذا التواصل بين الأشخاص سيقتصر على الظواهر أو المظاهر، أي أنّ الحقيقة ليست مطابقة لماهيات ثابتة، بل هي ما أقنع به وما اقْتُنِع به.

3 ـ النتيجة الثالثة متأتية من انفصال الحس واللغة: المعرفة الوحيدة الممكنة هي إمّا معرفة اللّغة (المنطق) أو معرفة المحسوس أو محاولة تنظيم الثانية بالأولى من دون إعطاء هذا التنظيم بعداً أنطولوجياً وبالتالي:

4 ـ النتيجة الرابعة: نفي الميتافيزيقا.

وهكذا يتضح لنا أن الفلسفة النظامية تتهم السفسطائيين بأنهم سلبيّون وخطباء ولا يهتمون بالتفكير العلمي الصحيح. يرى أفلاطون «أنّ الفكر والقول يمثلان نفس الشيء. إلاّ أننا أعطينا اسم الفكر إلى محاورة النفس مع ذاتها والتي تقع داخلها بدون مساعدة الصوت» (أفلاطون، **السفسطائي**. 3، 2) يعني التفكير إذن عند أفلاطون ذلك التّحاور الدّاخلي والصّامت الذي تقوم به النّفس محاولة رفع النّسيان عن جواهر الأشياء وناقدة ظواهر الإحساس والاعتقادات وفاحصة ممارسات السياسة والأخلاق. والتفكير إذن هو البحث عمّا يوجد داخل أنفسنا أي عن تلك الحقائق المختفية والتي يتعذر علينا معرفتها عن طريق الحواس (لايبنيتز)، والتفكير هو تعرُّف جواهر الأشياء والأفعال أي تعرُّف الوجود كوجود عن طريق التذكر. والتذكر هنا يعني الجهد الذي يقوم به الفرد لاكتشاف خبايا النفس.

ينتج عن ذلك أنّ جوهر الخطابة ينفي التفكير الصامت الذي يوجّه الفلسفة إلى مستواها الأنطولوجي. فلا غرابة أن يتّهم أفلاطون غورغياس بأنه مموّه ومنافق ومتملّق. «أرى يا غورغياس أنّ الكل الذي تكون الخطابة جزءاً منه لا يكون فنّاً مطلقاً بل النّباهة الجريئة التي تعرف كيف تؤثر في الناس وأستطيع أن ألخصها بكلمة تملّق...» (أفلاطون، **غورغياس**، 465). ألم يدَّع غورغياس أنّه يعلّم الطالب كيف يصبح فصيح اللسان ولا يبالي بتكوينه الأخلاقي؟ وفي الحقيقة أنّ نظريّته في الخطابة والفصاحة تستند إلى نظريّة معرفيّة عدميّة في جوهرها وقد عرضها في كتابه **الطبيعة أو اللاوجود**. وهي تقوم على المبادىء التالية:

1ـ لا وجود للأشياء. فإذا وجد شيء ما فلا بدّ أن تكون له بداية أي أنه إما أن يكون قد تكوّن من العدم وهذا مستحيل لأن الوجود لا يصدر عن اللاوجود أو من وجود سابق وهذا مستحيل أيضاً لأنه يقرّ اللانهاية وينفي البداية فلا شيء إذن موجود.

2 ـ إذا فرضنا أنّ الشيء موجود فمعرفته مستحيلة لأنّ المعرفة تستند إلى الحواس والحواس متغيّرة ونسبيّة بتغيّر الظروف والأشخاص.

3 ـ إذا فرضنا أنّ الشيء يمكن إدراكه فإنّ نقله إلى الغير مستحيل لأنّ المحسوسات لا تنتقل من شخص إلى آخر.

فكان لا بدّ إذن من أن يجعل غورغياس اللوغوس محور التفلسف بما أنّ نظريته المعرفية هي نظريّة العدم والنّسبية الكاملة والتنوعية النافية للجوهر وللحقيقة الواحدة. فلا غرابة في أن يكون التفكير عنده هو القول بمساعدة الصوت والفصاحة والخطابة بما أنّ المعرفة مستحيلة وجوداً.

لقد تعرضت السفسطائية لكثير من النقد الموسوم بالهجوم والشتم (قام اريستوغون 445 - 385ق. م. بالتهجم عليهم في مسرحيته السحب ونعتهم بأنهم أفسدوا الشباب وفوّروا التقاليد القديمة). ويعود ذلك إلى الانقلاب الذي أحدثه السفسطائيون في بنية اللوغوس والقول. فقد كان القول قبلهم متصلاً اتّصالاً وثيقاً بالأسطورة. كان يحوم حول تناسق الكون ويتغنّى بمناقب الآلهة وقوّتها. وقد كانت قصائد الرّابسود (رابسود Rapsode هو راوٍ محترف للقصائد الملحميّة في المجتمعات اليونانيّة) الملحميّة كالوحي تأخذك بسحرها إلى عوالم أخرى كما كانت للشاعر وظيفة طقوسيّة. فالمعرفة عرافة والكلمة إيحاء وهما باتصال وثيق مع الغيب.

ولا بدّ أن نلاحظ هنا أنّ الحضارة الإغريقية كانت أساساً حضارة شفويّة إذ انّ التعليم لم يكن يستند إلى قراءة النصوص المكتوبة بل إلى سماع القصائد الشعرية الملحّنة. ففي هذه القصائد تم اختزان ما يجب أن يعرفه الإغريقي عن «الإنسان وما فيه» وعن الآلهة والأسرة وعن كل ما يهم أصل الكون. ذلك يعني أنّ وظيفة اللوغوس مقدّسة ومتصلة بالعالم السّحري والأسطوري.

ولكن السفسطائية أعطت اللوغوس مفهوماً آخر فقد أصبح الكلام متموّجاً ومتذبذباً ومختلفاً بعدما كان موحّداً للحقيقة وسقدّساً للمعرفة، بل أصبح فتّاناً ومضلاً وخادعاً، فهو يغري الشباب أيضاً ويضلّهم. ولم يعد ينطَوي الكلام على الحقيقة فقط بل أصبح أيضاً أداة إقناع واقتناع تحملك على الاعتقاد والظنّ بشتى الوسائل دون أن تعير اهتماماً للحق أو للباطل. لهذا لم يعد المرء يقتصر على الاستماع لكي يتعلّم ويتكون ويتصل بالحقيقة، أصبح يفسر الكلام ويؤوّله وينسّقه ويميّز فيه الحقيقة عن الباطل. فحتى إذا اعتبر الشر ضرورة تربويّة فلا بدّ من عمليّة التمييز والتأويل. يقول بروتاغوراس: «إنني أرى يا سقراط أنّ المهارة في الشعر هي الجانب الأساسي من التربية، وذلك يكمن في قدرة المرء على تعرُّف ما هو صحيح وما هو غير صحيح من موضوعات الشعراء وكيف يميّز ويوضح حينما يعترضه سؤال عن سبب تباين هذه الموضوعات». (**أفلاطون، بروتاغوراس**، 339).

يصبح الكلام إذن موضوع تحليل وتمييز كما أصبحت الأسطورة التي كانت تسلّط على الإنسان فتجبره على الاعتقاد، موضوع معرفة. وفي الحقيقة، لا بدّ أن نلاحظ أن رفض الاعتقاد السحري للشعر الأسطوري وتجديد الثقافة الإغريقية عامّة يعودان أصلاً إلى أعمال الفلاسفة الميليزيين الفيزيائيين قبل السفسطائيّة. إذ انهم تركوا جانباً كل ما هو سرد أسطوري أو غناء أو شعر واستعملوا النّثر في نصوص مكتوبة لتحليل نظرتهم للكون والوجود وتفسيرها وإفهامها للناس. فقد كان التحول إذن واضحاً وجليّاً. وانتقلت الثقافة من سحر الكلام إلى التحليل العلمي والتفسير المنهجي والبحث الطبيعي (فيزيس) (لا بد أن نذكر هنا أن كلام هؤلاء الفلاسفة ما زال إيحائياً وممزوجاً بالعقيدة الأسطورية والأسلوب الشعري كما بيّنا أعلاه. يقول عنهم جان بيار فرنان في كتابه (*Mythe et Pensee chez les grecs*, p. 303) «إن الفيلسوف يستعمل مفردات الجمعيّات الدينية والطائفية. فيظهر نفسه كمختار يتجلّى بنعمة الله وفضله ويقوم برحلة صوفيّة إلى العالم الآخر عن طريق البحث الذي يذكرنا بالطرق الغامضة والخفيّة...») ولكن السفسطائين حولوا مرة ثانية اتجاه الفكر اليوناني معتمدين في ذلك على أعمال الفيزيائيين فأصبح التحليل والبحث موضوع الكلام بل أصبح الكلام موضوع الكلام. ومن هنا نستخلص أن القول لا يشير إلى العالم الخارجي ولا إلى الموجود بل إلى نفسه فقط. ليس هناك إذن مكان لتمييز الدّال عن المدلول بل تضمحلّ كلّ دلالة عن اللغة بما أنّ المحسوسات لا تنقل من شخص إلى آخر.

هل يعني ذلك أنّ السفسطائين قد قتلوا الأنطولوجيا في المهد؟ لم يُخف ذلك على هيدغر (انظر هيدغر، **الوجود والزمان**، فقرة 6)، إذ انه أقرّ العودة إلى الفلاسفة الأوّلين قبل السّقراطيين لفهم مسألية الوجود. «فقد خطت الفلسفة خطواتها الأولى في فهم مشكلة الوجود عندما تخلّت عن سرد الخرافات» (أفلاطون **السفسطائي**، 242)، يعني عندما أقلعت عن تحديد أصل الوجود كموجود بالالتجاء الى موجود آخر كأنّ للوجود صفة موجود ممكن (هيدغر، **الوجود والزمان**، ص 2i).

وعندما أعلنت محاورة السّفسطائي أنّ السفسطائيين أعداء الفلسفة لأنّهم رفضوا إقحام تفكيرهم في مسأليّة الوجود وإعطاء صبغة أنطولوجيّة لفلسفتهم أصبح من البديهي أن تكون منطلقات كتاب أرسطو **الميتافيزيقا** ليست إلا سعياً (انظر المبدأ الثالث الذي وضعه غورغياس، في كتابه **الطبيعة واللاوجود**: «إذا فرضنا أنّ الشيء يمكن إدراكه فإنّ نقله للغير مستحيل لأنّ المحسوسات لا تنتقل من شخص الى آخر» «لتخليص الفلسفة من السفسطة».

يقول غورغياس إنّ معرفة الوجود مستحيلة ولا نعتقد أنّ ذلك يعني أنّ الفلسفة مستحيلة هي بدورها، اللهم إلا إذا مزجنا الفكر الفلسفي بالأنطولوجيا بل يدل ذلك على أنّ المعرفة هي قبل كلّ شيء ابتعاد عن الوجود وتكسير لكلّ وحدة مزعومة. فبالنسبة إلى السفسطائيين يكون المحصول مستحيلاً، وبذلك يستحيل كل تحديد وكل توحيد للوجود كوجود. وتصبح العلاقة إذن بين الوجود والفكر علاقة انفصال وبذلك تغادر الفلسفة مكان ولادتها (الأنطولوجيا) لتصبح هائمة متشردة تتصل بميادين اجتماعية أخرى كالشعر والموسيقى والأخلاق والسياسة والخطابة والنّحو وغير ذلك.

فلا غرابة أن «يقتل» أفلاطون «أباه» (برمنيدس) في محاورة **السفسطائي** بالذات (**أفلاطون، السفسطائي**، 241).

«الأجنبي: والآن عندي مطلب آخر
تيناتوس: وما هو
الأجنبي: هو أن تسلم بأني لن أصبح قاتل أبي
تيناتوس: في أي شيء إذن

الأجنبي: لأننا لكي ندافع عن أنفسنا سنجبر على وضع نظريّة أبينا برمنيدس موضع النقد... لنبيّن أنّ اللاموجود موجود». إذ انّ قتل الأب هنا قد مكن أفلاطون من تجاوز

الرفض السفسطائي للأنطولوجيا في نفس الفترة التي تجاوز فيها الثبات البرمنيدي، وبذلك أعاد للفلسفة محورها الأصلي. ولا يخفى الآن على أحد (جان بيار ديمون، **الفلسفة القديمة**) أنّ السفسطائيين خلفاء الإيليين إذ انهم يطرحون نفس المسألة وهي مسألية الكلام عن الوجود. فقد قال برمنيدس بالمطابقة بين ما هو موجود وما هو مقول. ولكن خطأ الإيليين في نظر السفسطائية «ينحصر في كونهم ظنوا أن الوجود هو الذي يضفي الحقيقة على القول في حين أنّ الكلمة تسبق الوجود وأنّ فضائل القول هي التي تعطي الوجود قانون كيانه. وبذلك يبدو أن السفسطائيّة انطلقت من فكرة برمنيدس التي تعالج المشكلة ذاتها لعلاقة الوجود بالقول مع منح المزيّة لا للوجود بل للقول الخلاق» (**المرجع السابق**، ص 36).

5 - الذات محور التفكير:

يورد أفلاطون في محاورة **بروتاغوراس** كافة آراء هذا السفسطائي في المعرفة والأخلاق والسياسة وغيرها وكلّها تتخذ من الإنسان مبدأً عاماً. فهو يقول ما معناه «إنّ الإنسان هو مقياس كلّ شيء فهو مقياس وجود الموجود منها ومقياس لاوجود غير الموجود منها». (أفلاطون، **تيتاوس**، ص 46)، فقد حولت السفسطائية إذن محور التفكير من الظواهر الطبيعيّة الخارجية إلى المعرفة الحسّية الذاتية التي تتخذ من الإنسان الفرد أساساً لها، وبذلك تكون الحقائق والقيم جزئية ونسبيّة ومتغيّرة ولا يمكننا الكلام عن المطلق الثابت ولا عن قيم القيم وجوهرها فهل يدل ذلك على أن فلسفة السفسطائيين إنسانويّة؟

لقد ذهب كثير من النقاد إلى إقرار إنسانويّة بروتاغوراس معتمدين في ذلك على الثورة الفكرية السفسطائية التي أنزلت الفلسفة من السماء إلى الأرض واعتبرت الإنسان مبدأ المعرفة.

وفي الحقيقة تبدو لنا نظريّة بروتاغوراس في الإنسان موازية لنظريّة غورغياس في اللاوجود، إذ انها تفتت المعرفة وتشتتها في تنوُّع الناس وتعددهم وهي بالتالي إقرار لا لبس فيه لاضمحلال الأشياء في العدم. فكيف يكون الإنسان «مقياس لا وجود غير الموجود فيها»؟ وما معنى مقياس؟ وما معنى الأشياء؟ لقد بيّنت ريجين بيترا (Regine Pietra, *Les sophistes, nos-contemporains..*, p. 265) أنّ ذلك يدلّ على عزم وثيق لوضع حدود للوجود. فالقياس يعني قبل كل شيء حصاراً وتطويقاً وتسويراً وتسييجاً فيصبح الحيز الذي يفكر داخله الإنسان ويعمل محدوداً ومغلقاً ويعني «الشيء» هنا (كرايماتون) في معناه الضّيق كل ما يحتاجه الإنسان ويستعمله. أما في معناه الواسع فهو يشير إلى كل تجاربه.

ويبدو أن كلمة مايترن التي تفيد القياس (مقياس) صادرة عن كلمة مايدو التي تعني «سيطر على» فهي تفيد في آخر الأمر السلطان والسيادة. ولعل هذه التوضيحات المختلفة في معاني الكلمات تجعلنا نخرج بالنتائج التالية:

1- إن الإنسان هو سيد الأشياء وسلطان المعرفة إذ أنّه يتحكم فيها حسب حاجياته ومتطلّباته.

2 - إلا أنه ليس خالقها بما أنها وجدت قبله وتوجد خارجه حتى يستطيع أن يكون مقياساً لها.

3 - إذن تكون معرفة الأشياء هي وجودها بالنسبة إلى الإنسان «فإذا كانت هناك أسبقيّة كرونولوجيّة للعالم هناك أيضاً أسبقيّة منطقيّة للمعرفة.

4- يكون الإنسان عندئذٍ الشاهد الوحيد لصيرورة الأشياء وهو الوحيد الذي يستطيع أن يحكم عليها بالوجود أو اللاوجود فيدافع عن ذلك بواسطة الخطابة حتى يقنع الناس بالانضواء تحت رأيه وفلسفته ويلاحظ رونوفيل أنّ المرء هو مقياس كل شيء وذلك لا يعني فقط أن يغيّر الشيء ويهضمه بل يعني في الحقيقة تأسسه وحمله على الوجود بأن يجعل نفسه منبعاً للوجود واللاوجود «فيدل ذلك في آخر الأمر على أنّ كل وجود يجد في الإنسان أكثر من شاهد عليه وأقل نوعاً ما من منبع له» (R. de Reneville, *l'un multiple et l'attribution... p. 56*).

وهكذا يتضح لنا أن معنى الإنسان هنا هو الذات المفكرة - وهي متنوعة ومتغيرة بتغير الإحساس وتحولاته. يكمن إذن الحدس العبقري للسفسطائيين في أنهم اكتشفوا الذات المفكرة ولكنهم كانوا مقصّرين على إضفاء صفة الشمول والجوهر - كما فعل ديكارت مثلاً - على هذه الذات، ويعود ذلك للصبغة العدميّة التي اصطبغت بها فلسفتهم، فالفكر الذاتي عندهم لا يعدو أن يكون إثباتاً للفرد واستقلاليّته في الحكم على الأشياء. وقد انتبه إلى ذلك أفلاطون إذ نسب إلى بروتاغوراس قوله «كما تظهر لي الأشياء تكون بالنسبة إلي وكما تظهر لك تكون بالنسبة إليك» (**تيتاتوس**، ترجمة حلمي مطر، ص، 46).

ولا غرابة في أن تؤدي هذه النسبوية إلى نظريّة سالبة للحقيقة والعلم. وهي نظريّة تقوم أساساً على توحيد العلم والإدراك الحسّي في المعرفة وعلى إقرار الكثرة والتنوع في الأحكام والحركة المطلقة في الأشياء. ومن الواضح أيضاً أنّ أفلاطون بدأ يشعر بأهمّية هذه النظريّة في محاورته تيتاتوس إذ

خصّصها كاملة لدحض هذه النظريّة ومستنداتها فعالج القضية من كل جوانبها كما أرجع نسبيّة بروتاغوراس إلى نظرية هرقليطس القائلة بالتغيّر وبالصيرورة الدائمة. وسنراه يخصّص فيها بعد (حسب ترتيب تيلور تأتي محاورة بارمنيدس والسفسطائي ورجل الدولة بعد محاورة تيتاتوس كذلك في ترتيب بريبه Brihier وروبان Robin)محاورة **بارمنيدس** للمنطق فيعالج مشكلة المثل وعلاقتها بالمحسوسات، ومحاورة **السفسطائي** للتعريفات فيبيّن استحالة القول السفسطائي منطقيّاً ومحاورة **السياسي** لإقرار الوظيفة السياسية وتعيينها. وذلك ما يدل على أنّ أفلاطون بدأ يشعر بأهمّية المحسوسات في بناء العلم، ولكنه يرفض الفرضية السفسطائية ويتمسّك في الأخير بنظرية المثل.

يؤدّي إذن مذهب بروتاغوراس إلى إنكار وجود عالم موضوعي مشترك للجميع وإلى تحطيم التمييز بين الواقع والظاهر وبين الظنّ (دوكسا) والعلم وتصبح الحقيقة ظاهرة في المحسوسات المتعددة كما تصبح القيم الأخلاقية متنوّعة بتنوّع الأشخاص. فالحقيقة الموضوعيّة والموجدة للقيم إذن خرافة لأنّ لكلّ منّا حقيقته الخاصّة بما أنّ الظن هو العلم بالأشياء والرّأي هو الحقيقة. فعن كلّ شيء أستطيع أن أكوّن قولين مختلفين ومتضادّين. فليس هناك ما يفنّد قولاً ويقرّ الآخر؛ أي أنّ السفسطائيين لا يعترفون بمقاييس منطقيّة خارجيّة للحقيقة ولا يعترفون بتوافق الفكر والعالم الخارجي ولا يقرون بشموليّة التفكير.

ذلك لا يعني طبعاً أنهم يقرّون اعتباطية الحكم والمعرفة. فالظن عمليّة عقليّة تفرضها الظروف والمناسبات والحقيقة مستحيلة إذا حاولت تجاوز تلك الظروف. وعلى السفسطائي أن يكيّف القول حسب حاجيات السامع ويتأقلم مع رغباته ويختار الحقيقة المناسبة.

والنتيجة أنّ الخطأ مستحيل لأنّ القول هو قول في الواقع وله معنى وهو اذن صائبه ولا بدّ أن يشير إلى حقيقة من الحقائق المتعدّدة بما أنّ القيم متنوعة. يلاحظ الكسندر كواريه في كتابه **مدخل لقراءة أفلاطون**، (ترجمة عبد المجيد أبو النّجا، ومراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامّة للتأليف والأنباء والنشر، ص 72) قائلاً: «هل تفسير أفلاطون لمذهب بروتاغوراس تفسير صحيح؟ إننا في الواقع لا نعرف ذلك. فلعل بروتاغوراس لم يعلّم مذهباً حسّياً فردياً وإنما مذهباً حسياً لعلم الإنسان ونوعاً من فلسفة العقل السليم (الواقعي هو ما يدرك بالحسّ، أو ما هو موضوع إدراك حسّي) وجّهها بروتاغوراس على الخصوص ضدّ التّصورات أو الخرافات أو مظاهر السّحر الدّينيّة لمعاصريه»).

6ـ نقد الأخلاق:

يعتبر بروتاغوراس أنّ نمط المعرفة كامن في الإحساس الذي يؤدي حتماً إلى إقرار النسبويّة المطلقة. والإحساس هو نتيجة لعلاقة تقوم بين العالم الخارجي والذات المفكرة في لحظة عابرة. والذات المفكرة في سَيْرورة مستمرة وهي تعمل داخل عالم خارجي دائم التحول. فتكويني الذاتي يتغيّر في كل لحظة ويختلف عن تكوين الآخرين (**تيتاتوس**، ص 152 - 155)

تصبح الحقيقة الموضوعية إذن حلماً لن يتحقّق. فلا وجود للقيمة المجرّدة ولا وجود لمعرفة انطولوجية توحّد الوجود بالجوهر. وبذلك ترفض السفسطائية الكلام عن قيمة القيم وجوهرها لأن القيم اجتماعيّة ولن نستطيع فهمها إذا لم نربطها بخاصيّات الفرد والمجتمع والعصر. ويبدو أنّ نيتشه على حق عندما اعتبر فلسفة بروتاغوراس والسفسطائية عامّة «أول نقد للأخلاق» (Nietzsche, *La volonté de puissance*, I 61) إذ انّها بإقرارها لتعددية المعرفية والأخلاقية، حطمت عقلنة الأخلاق وجعلت معادلة سقراط بين العقل والفضيلة مستحيلة.

ولا بدّ من أن نشير هنا أنّ نيتشه لم يعتبر نقد الأخلاق عند السفسطائيين جذرياً وكاملاً، إذ ان بروتاغوراس لم يقم بنقد منسّق ومتكامل لفكرة قيمة القيم، لقد رفض الثبات في المعرفة فقط وكذب أن تكون القيم ثابتة. والنتيجة الحتمية لاستحالة معرفة الوجود تجبرنا على الانغماس في الواقع المُعاش بتحوّلاته وتناقضاته حتى تحل مشاكله. بيّن ذلك نيتشه قائلاً: «لا يمكننا اعتبار السفسطائيين إلا واقعيّين إذ انهم رفعوا القيم والممارسات العاديّة والمشتركة بين الناس إلى درجة القيم الفلسفيّة (المرجع نفسه، ص 1، 63).

وبالنسبة لنيتشه، يصبح تمرّد سقراط على السفسطائية مداهنة وكذباً إذ انه المسؤول على الوجهة الأخلاقية التي أخذتها الفلسفة في تاريخها الطويل. «أجهد نفسي لأفهم منبع حماقة هذه المعادلة السقراطيّة بين العقل والفضيلة والسعادة، فأجد أنها أغرب معادلة ممكنة وقد جمعت ضدّها كل غرائز الإغريقيين القدماء» (Nietzsche, *Crépuscule des idoles* p. 71) فميزة الفكر السفسطائي تكمن في رفض عقلنة الأخلاق وإقرار المنهج النقدي والجذري للقيم بصفة عامة: يقول نيتشه: «عندما نشعر بالحاجة إلى أن يطغى العقل كما

فَعل سقراط فلن يكون خطر أن تلعب كل الأشياء الأخرى دور الطاغية خطراً هيّناً وضيفاً. ففي ذلك العصر كان المرء يشعر فطريّاً بأنّ العقلانية هي الأمل الأخير للنجاة فما أراد سقراط ولا «مرضاه» أن يختاروا اختياراً حرّاً هذه العقلانية. فقد كان ذلك بالضرورة وهو ملاذهم الأخير. كما كانت أخلاقوية الفلاسفة الإغريق ابتداءً من أفلاطون محدّدة بعلل مَرَضيّة Pathologique وكذلك الحالة التي عليها الديالكتيك. وتعني المعادلة بين العقل = والفضيلة = والسعادة أنّه علينا أن نقلّد سقراط. فيجب علينا بعث نور دائم ضدّ الشهوات الليلية وهو نور للعقل. يعني أن نكون واضحين ونيّرين مهما كان الثمن فكل تعامل مع اللاوعي ومع الغرائز يجرنا إلى الهاوية. (نيتشه، **المرجع نفسه**، ص 74,73).

نستنتج إذن أنّ الأخلاق في صيغتها السقراطيّة انحطاط وأكاذيب متأتية عن تدهور الحياة الأثينية في ذلك العصر، لأنّها ترفض حرّية الغرائز الطبيعيّة للإنسان، بل ترفض الحياة وهي تدل في الأخير على انتصار «المريض» و«الضعيف» أي انتصار القوّة الارتكاسيّة الخاضعة للحقيقة المزعومة. وجليّ أنّ هذه النظرة للأخلاق في فلسفة نيتشه استتباع لفلسفة كاليكلاس (انظر محاورة **الغورغياس**، القسم الثالث) التي تؤكد على أنّ القوانين الأخلاقية هي في البدء من وضع الضعفاء.

وفي الحقيقة، نادى السفسطائيون في مجال الأخلاق بتعددية القيم. فالأخلاق نسبيّة وظرفيّة، وهي اعتبارات شخصية.

في محاورة **السفسطائي**، يقدّم لنا أفلاطون التصور السفسطائي للفضيلة. إذ أنّ السفسطائيين - وعلى رأسهم بروتاغوراس - يقولون بتعدد الفضائل والرذائل فالعدل فضيلة والظلم رذيلة مثلاً. ولا بد أن نلاحظ أنّ المتناقضات يساوي بعضها بعضاً.

ومن هنا، يصبح الخير هو ما أريده والشر هو ما لا أريد أن أفعله ذلك يعني أن الأخلاق اجتماعية أصلاً بما أنّها تخضع لتعدد الأجيال والمجتمعات والأفراد. والهدف من وراء القوانين الأخلاقيّة هو تحديد النزعة الفرديّة التي ربّما أدّت إلى الفوضى الاجتماعيّة. يرى بروتاغوراس مثلاً أنّ القوانين الأخلاقية هي اجتماعية أصلاً، إذ انّها وُضِعت عندما انتقلت الإنسانية من حالة الطبيعة أي حالة البربرية والوحشية إلى الحالة المدنية أي إلى المجتمع المتمدّن على أن مصدر هذه القوانين لا يكمن في قوّة خارجة عن المجتمع والأفراد بل في الحسّ العام ولهذا تتمثل في القانون الاجتماعي (والأخلاقي إذن) في آن واحد تلك الفرديّة الكاملة وذلك الخضوع الذي يجعل الاجتماع ممكناً. وقد لاحظ الكسندر كويري أن دعوى بروتاغوراس بحث في مذهب اجتماعي منطقي ومعقول. إنّه لا يزعم تجديد المجتمع ولا إصلاحه أو تصوّره للفضيلة. إن ما يعد به - ويدلّ نجاحه على أنه صدق فيما وعد - هو أن يحلّل في تركيبه قانون Nomos (ناموس) مجتمع من المجتمعات، وأن يعلّمنا كيف نتلاءم معه وكيف ننال رضا أفراد هذه الجماعة وكيف نحصل على الثروة والنفوذ والسلطة. ولكنّه لا يستطيع أن يعلمنا الغاية التي ينبغي لنا أن نستهدفها، أو على الأقل أن يقول لنا انّه يجب علينا هنا أيضاً أن نعمل وفق رغبات الجماعة، وأن نترك إذن كل ادعاء بالمعرفة العلمية التي هي - في رأي سقراط وفي رأي بروتاغوراس «تميز رجل الدولة». (الكسندر كويري، **نفس المصدر**، ص 49 و50). يشير كويري في معرض كلامه إلى «أن القارىء الحديث يميل إلى الإحساس بالاتفاق مع بروتاغوراس فهو في أغلب الظن متأثر بمذهب النسبيّة الاجتماعي بقدر تأثر بروتاغوراس نفسه وهو لا يميّز أكثر منه بين العادات والأخلاق. إنّه يقول إن مما لا ريب فيه أنّ مذهب بروتاغوراس في النسبية الاجتماعية، مثله، مثل «فلسفة النّور» التي قورنت حيناً بالسفسطائيّة، قد لعب دوراً هامّاً جدّاً في هدم «متحيّزات» و«محرّمات» و«أوهام» الفكر اليوناني (والفكر الحديث) إنّ مذهب النسبيّة الاجتماعية مذهب معقول للغاية ولا يصبح باطلاً إلا إذا أطلق على إطلاقه». (**نفس المصدر**، ص 40 و50).

وترجع النتيجة العامة التي يمكن أن نستمدّها من هذا البحث في فلسفة السفسطائيين إلى العناصر التالية:

1- يمكننا اعتبار الفلسفة السفسطائيّة ثورة فكريّة هامة قلبت أوضاع الفكر اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد. فبعد أن قام الفلاسفة الفيزيائيون بتحويل مشكلات الإنسان في الطبيعة من صعيد الإيمان والحدس الشعري إلى المجال التفكيري و«العقلي» أي بعدما نبذوا المنطق الميثولوجي وأسّسوا المنطق التأملي قام السفسطائيّون بنقد منطق الفلاسفة ووضعوا المعرفة تحت المجهر، فدرسوا إمكانية وجودها وانتقالها من شخص إلى آخر. لهذا، يبدو لنا جليّاً أنّ دور السفسطائيّة هام في تاريخ الفلسفة، ولا نعتقد أنّها تملق وتمويه وتعتمد فقط على المغالطة كما ذهب إلى ذلك أفلاطون وأرسطو وفلاسفة الإسلام، يقول مثلاً ابن سينا في **الشفاء** «ولولا ضعف المجيب لما كان للسفسطائيّة صناعة، التي هي صناعة لا تنتهي إلى غرض محصل واجب، فإنها وإن حاولت المناقضة وتكلّفتها فإنها غير محقّقة لا تنال ما تتكفله، وأقلّ عيبها أنّها لا تنال ذلك فلا

تفيد، وكيف لا تكون كذلك وهي مع أنّها لا تفيد ليست بسبب لفائدة فلا تعسر على المستفيد الاستفادة وتشوش على العالم العلم بما تورد من الشك، فهذه صناعة معدّة نحو الظن والتخييل والمحاكاة ومبتدئة منها، وبذلك يروج على السامع وعلى المجيب (كتاب **الشفاء، المنطق - السفسطة**، المقالة الأولى، الفصل الرّابع، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1958). فالسفسطائية فلسفة تقوم على التعدّدية والنسبيّة في دراسة القيم والإنسان وغايتها «حسن التدبير للفرد في حياته الخاصة والعامّة (**بروتوغوراس**، ص، 318) أي خدمة الفرد في مجتمعه وحياته وذلك بأن يتعلّم تكييف طموحاته مع الظروف الاجتماعيّة والسياسية. فلا نعتقد إذن أنّ السفسطائيّة لم تكن إلا طريقة في الجدل تتوصل إلى نتائج متضاربة باستخدام غير مشروع منطقياً للألفاظ والتراكيب اللغويّة.

2-تكون الخطابة فنّاً أساسياً تعتمد عليه السفسطائية في نمط تفكيرها وحوارها ونقاشها للمعرفة: يقول سقراط في محاورة **غورغياس (فقرة 465) في «رأيي ياغورغياس، أنّ الكلّ الذي** تؤلف الخطابة جزءاً منه ليس فنّاً على الإطلاق هو عادة النباهة **الجريئة الحاضرة التي تعرف كيف تتناول الناس: هذه العادة** تتلخص في كلمة تملق» إلا أنّ ذلك لا ينفي أن تكون الخطابة شبه فن (**الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا، 7 - 536) تتحد مع اللوغوس، أي أنّ المداهنة جزء من ممارسة اللوغوس: ولعلّ ذلك هو السبب الذي دعا أفلاطون إلى أن يركز فلسفته على «منطق الدحض» نعني على ممارسة النقد الذي يخص ميول اللوغوس إلى التملّق والكذب والمداهنة. ولا شك إذن في أنّ نقد السفسطائية عند أفلاطون يدخل في باب تقويم اللوغوس وتوجيهه نحو الحقيقة، والتفكير الجدلي هو استتباع لذلك. **فيعني منطق الدحض الذي يكون أساساً لديالكتيك أفلاطون** التدخل في اللوغوس للكشف عن أخطائه وميوله إلى المداهنة كما يعني أيضاً إبراز شروط إمكانيّة الخطأ. فالخطأ كامن في طبيعة القول وخطأ السفسطائي لا يرجع إلى إرادته بل أساساً إلى اللوغوس. يرفض إذن أفلاطون الخطابة برمّتها ويستعمل طريقة الحوار المتواصل (**المحاورات**) التي تتماشى ومنطق الدحض.

ويبدو أنّ الخطابة ظهرت لأوّل مرّة في صقليّة وقد ألّف هناك كوراكس وتلميذه تيزياس كتاباً منهجيّاً عن فنّ الخطابة، كان له تأثير كبير على السفسطائيين إذ انهم قاموا بتطوير تعاليم هذين المعلّمين في الكلام. فماذا تعني الخطابة عند هؤلاء السفسطائيين؟

1- قاموا بترويض الفكر على خلق أفكار مناسبة حول كل الموضوعات وفي كل المناسبات: فالخطابة هنا تعني أساساً فنّ المجادلة.

2- وهي تعني أيضاً تنميق القول حتى يكون هذا القول فعّالاً، فقد كان السفسطائيّون نحويين ومهتمين بفنّ البلاغة. وكتب مثلاً بولوس رسالة في البلاغة، واهتم بروديكوس بتمييز المرادفات وإعطاء الكلمات معانيها الدقيقة. أمّا غورغياس فقد اشتهر بعلم الأسلوب ولاسيّما فنّ المضادات والطباق في اللغة.

وهكذا تكون الحصيلة أنّ القول السفسطائي خطابيّ في جوهره بما أنّ همهم الأساسي كامن في الإقناع ببراهين خاصة ولا يهدف إلى رفع النقاب عن الحقيقة الجوهريّة للقيم والأشياء. وهو يستعمل أساساً كتقنية للإقناع الخطاب والكلام المتواصل وسرد الأساطير وتفسير القصائد الشعرية، بينما يستعمل سقراط الطريقة الجدليّة والتوليدية أي الحوار الفلسفي الذي يؤدي إلى إقرار الحقيقة الجوهريّة.

3 - تصبح المعرفة قولاً ويصبح الفكر الأنطولوجي مستحيلاً. فقد أدّت فلسفة الظواهر الطبيعيّة الخارجيّة إلى التساؤل عن الوجود وربطه بالفكر والقول. فاعتبر برمنيدس أنّ الوجود ثبات وهو بذلك يطابق الفكر. وعارضه هيرقليطس ولكنّه لم يخرج الفلسفة عن حدود الأنطولوجيا «لا وجود إلا لحكمة واحدة: وهي معرفة الفكر الذي يقود الأشياء من خلال كل شيء» ويقول هرقليطس أيضاً «الكل واحد مجزأ وغير مجزأ، مخلوق وغير مخلوق، فانٍ وخالد، والد ومولود، إله وبشر». «ليست هذه بكلماتي، بل إنكم تسمعون الفكر. إذن من الحكمة الاعتراف بأنّ الكلّ واحد». (هرقليطس، **كتاب الكون**، ترجمة عزالدين المدني، مجلة **الحياة الثقافية**، عدد 8، تونس).

ولكنّ السفسطائيين اعتبروا قضيّة الوجود زائفة. فالعالم خادع بطبيعته (غورغياس) وكلّ قول جوهري يريد تجميد الحركة وإثبات حقيقة العالم المتحوّل هو قول خادع وزائف. فتصبح المعرفة الأنطولوجية عديمة الفائدة بما أنّ موضوعها زائف. يجب إذن على الإنسان أن ينسجم مع عالمنا المتغيّر وأن يستخدم قوّة الكلمة ليستفيد منها ويفيد. فالمعرفة الفعّالة هي معرفة الفرصة التي يجب على الإنسان انتهازها لصالحه الخاص. فلا يخرج تعليم الشباب عن هذه القاعدة إذ انه ينحصر في تكوين القدرة على الكلام والقول والإقناع وانتهاز الفرص والتلاؤم مع تغيّرات المجتمع والحياة (غورغياس). يبقى القول إذن مقياس الحقيقة وبما أن قولنا يختلف باختلاف

الناس والمجتمع فستكون الحقيقة نسبيّة والقيم متعدّدة.

وهكذا تكون الحصيلة أنّ السفسطائية هي فلسفة التعدد والانفتاح رغم دوغمائية بروتاغوراس، حيث يصبح للإنسان شأن في المعرفة باعتبار أنّه مقياس الأشياء إذ انّه مكان الآلهة في الكون، كما تتفتت القيم الأخلاقية وتصبح اجتماعية أساساً بما أنّها تخضع لتعدد الأجيال والمجتمع. وما القانون الساهر على الأخلاق سوى اختراع الضعفاء ليخضعوا به الأقوياء ويختلسوا منهم ثمار قوتهم (هذه النظرية الأخلاقيّة صدمت سقراط لأنّها تقرّ العدميّة في القيم والوجود ولأنّها تتنافى والأخلاق الأرستقراطية والنبيلة. وقد ذهب بعض النقاد إلى اعتبار هذه النظرية بداية فلسفة القوّة (نيتشه) والانحطاط الأخلاقي (صاد Sade). ولكننا نعتقد أنّها فلسفة واقعيّة تعكس الواقع الأثيني المتغيّر الذي يرتكز على التّحولات الديمقراطية والأوليغرشية).

4ـ نستطيع إذن أن نحدّد منزلة السفسطائيّة في تاريخ الفلسفة عامّة إلا أننا قبل ذلك يجب أن نميّز بين شكلين أساسيين للفلسفة في مستوى الممارسة أي الممارسة الداخلة في القول الفلسفي (ما سمّيناه بالقول الداخلي للفلسفة أو الفلسفة النظاميّة) والممارسة الخارجة عن القول الفلسفي (القول الخارجي للفلسفة أو الفلسفة اللانظامية). فأمّا القول الخارجي فهو القول الذي يجد حقل انطباقيّته خارج الفلسفة فيكون موضوعه غير فلسفي ومنهج تفكيره صادراً عن ممارسات فكريّة أخرى. يكون ذلك عندما تفكر فلسفيّاً في الاقتصاد أو في العلوم، أو في الدين أو في المجتمع والسّياسة. ولا تقوم هذه الفلسفة اللانظامية باستعمال العقل كأداة عمل فقط كعادتها بل ربّما استعملت أدوات أخرى كالخطابة والنقد والنضال والتنظيم الاستراتيجي وغيرها. وأمّا القول الداخلي فهو ذلك القول الفلسفي الذي بعد أن استوعب ميادين خارجة عنه واستنبطها (كالعلم) (Desanti, *La Philosophie silencieuse*,seuil, Paris, 1976, p. 8). يحصر ميدان تفكيره في الفكر والجوهر أي أن الفلسفة تصبح موضوع الفلسفة فتقرر ما يجب أن تفكر فيه وأن تستبعده عن القول.

وتاريخ الفلسفة تاريخ صراع مستمر بين هذين القولين. والخصومة بين سقراط والسفسطائيين هي نقطة بداية الصراع العنيف بين القول الخارجي الذي وضع حدّاً للتفكير الأنطولوجي (السفسطائية) والقول الفلسفي الداخلي الذي أقر جوهريّة القيم والأفكار (الأفلاطونيّة). وقد أدّى هذا الصراع إلى سيطرة القول الأفلاطوني الداخلي (الفلسفة النظاميّة) سيطرة قويّة على تاريخ الفلسفة والنسق الأرسطي ما هو في الحقيقة إلا استتباع لذلك فهو يقول في الميتافيزيقا (نحن الأفلاطنيون)، ولا غرابة في ذلك إذا علمنا أنّ أرسطو أعطى اتجاهاً جديداً للفلسفة إذ انّه طوّر الأفلاطونيّة وصحّحها وبيّن مواطن فشلها. وقد لاحظ أبو يعرب المرزوقي أنّ «صراع الفلسفة الأرسطية مع السفسطائيّة صراع غير مباشر لأنّه صراع مع فشل أفلاطون في معركته مع السفسطائية ويعني ذلك أنّ الصراع الأرسطي سيكون مزدوجاً: مصارعة السفسطائيين ومصارعة فشل أفلاطون المتمثّل في هروبه إلى الرياضيات»

ولكننا نعتقد أن نقد أفلاطون للسفسطائيّة بمواطن نجاحه ومواطن فشله قد أسّس القول الداخلي الفلسفي ونسقه ونظّمه فكان عليه أن يدحض القول الخارجي ويبيّن أنّه غير فلسفي. والنّاظر المتعمّق في **محاورات أفلاطون** (ولا سيّما محاوراته السقراطيّة) لا بدّ أن يلاحظ أن هذا الصراع ناتج عن أنّ السفسطائيّة قول يترعرع خارج الممارسة الأنطولوجية والفلسفية أي في الحقل الاجتماعي والسياسي. فقد عرفنا الآن أن السفسطائي لا يبحث عن حقيقة الوجود والأفكار ولا عن وحدة القيم فلا يهمّه القول الفلسفي المحض بقدر ما يهمه إقناع الناس بما يريد أو بما يعتقد، وبذلك يستطيع أن يجعل من القول الضعيف الواهي قولاً قويّاً وجباراً. فمواضيع قوله متعدّدة ومختلفة إذ انها تخوض في الشعر والنحو والسياسة والحقوق والاقتصاد. يعني ذلك أن للممارسة الفلسفية السفسطائية قابلية قصوى للتطبيق إذ انها تنتعش وتعيش بها فتكون بذلك قولاً خارجاً عن الجوهر والماهيات وعن كل تفكير انطولوجي.

وهكذا تكون الحصيلة أنّ السفسطائية هي بداية الفلسفة اللانظامية التي تقول بالكثرة والتعدد والنسبيّة. ستعيش هذه الفلسفة اللانظاميّة مقهورة تحت سيطرة الفلسفة النّظاميّة حتّى أواخر القرن التاسع عشر حين يقوم ماركس ونيتشه وفرويد بهدم كيان القول الداخلي. فتصبح الفلسفة شريدة تتدخل في ميادين خارجة عنها كالاقتصاد والسياسة والعلم والفنون وغير ذلك. وتكون العودة قويّة إلى الفلسفة السفسطائيّة (نيتشه) فتقرأ قراءة جديدة، وبذلك يصبح السفسطائيّون معاصرين لاهتماماتنا ومطامحنا.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، شروحات السماع الطبيعي، تحقيق معن زيادة، دار الفكر ودار الكندي، بيروت، 1978 .
- ابن سينا، الشفاء، المنطق ـ السفسطة، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1958.

- أفلاطون، تيماوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ــــــ، محاورة بروتاغوراس، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- بروتاغوراس، ترجمة كمال الدين علي يوسف، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة، 1967.
- التريكي، فتحي، أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر، تونس، 1958.
- ــــــ، «الفلسفة العربية وتاريخ الفلسفة»، آفاق عربية، عدد 2 تشرين الأول، بغداد، 1380هـ.
- خفاجة، محمد صقر، النقد الأدبي عند اليونان، دار النهضة، 1962.
- ديمون، جان بيار، الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة، سلسلة ماذا أعرف؟
- غورغياس، ترجمة أديب منصور، دار صادر، بيروت، 1966.
- فرانكفورت، وهافر فرانكفورت وجون ولسن وتوركيله جاكوبسون، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، مراجعة محمود الأمين، مكتبة الحياة، بغداد.
- كواريه الكسندر، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.
- مكاوي، عبد الغفار، مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- هيرقليطس «كتاب الكون»، ترجمة عز الدين المدني، الحياة الثقافية، السنة الثانية، جويلين ـ أوت، تونس، عدد 8، 1976.

- Alexandre Michel, *Lecture de Platon*.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London, 1930.
- Chatelet, François, *Platon*, Gallimard.
- De Reneville, R., *L'Un multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, vrin, 1962.
- Desenti, *la Philosophie silencieuse*, le Seuil, Paris, 1976.
- Heidegger, *L'Etre et le temps*, Gallimard, Paris, 1964.
- Jaager, *Paideia*, Gallimard, Paris, 1964.
- ———— *La Volonté de puissance*.
- Pietra, Regine, «Les Sophistes nos contemporains», *Revue de Métaphysique et de morale*, No 3, 1972.
- Nietzsche, *Crépuscule des Idole, œuvres complètes*, N.R.F., Gallimard.
- Vernant, Jean Pierre, *Les Origines de la pensée grecque*, P.U.F., Paris, 1962.
- ———— *Mythe et pensée chez les grecs*.

فتحي التريكي

السلفية

Islamic fundamentalism
Fondamentalisme islamique
Salafisme

سلف في لسان العرب: تقدم. والسلف والسليف والسلفة: الجماعة المتقدمون. وقوله عز وجل: ﴿فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين﴾. (الزخرف، 56). أما كلمة سلفية التي هي حديثة الوضع فمعناها العام يطلق على كل دعوة إلى الاقتداء بالسلف الصالح والتمثل به في العبادات والمعاملات. وقد تخصص ذلك المعنى خلال النصف الثاني للقرن التاسع عشر فعنى فكر مدرسة المنار ومواقفها، وعلى رأسها الشيخ محمد عبده 1849-1905، والسيد جمال الدين الأفغاني، 1838-1897.

السلفية بالمعنى الخاص هي هذه الايديولوجيا الأصولية الاسلامية التي تقوم بإعادة تقييم وتنشيط ماضي السلف، قصد الإجابة على حاجيات وطموحات الحاضر. ويمكن أن نصف قوامها الفكري حول قضيتين رئيسيتين متلازمتين: إبطال التقليد، فإعادة فتح باب الاجتهاد.

إذا كان يجدي تحليل الاجتهاد عند محمد عبده انطلاقاً من أهدافه المترسمة، قلنا بأن الصراع ضد التقليد يكوّن حجر الزاوية في أعماله. فصوته ارتفع، كما يتصور، لتحرير الفكر من ربقة التقليد وفهم الدين كما فهمه السلف... بل إن صاحب الصوت يذهب إلى حد تبني موقف يذكر بموقف أخذه الفيلسوف «الزنديق» أبو بكر الرازي ضد معاصره أبو حاتم الرازي الاسماعيلي: «صرف [الاسلام] القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، وما توارثه عن الأبناء، وسجل الحمق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين ونبه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا سيما لعقول على عقول ولا لأذهان على أذهان. وإنما السابق واللاّحق في التمييز والفطرة سيان، بل للاّحق من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه...» (محمد عبده، رسالة التوحيد، ص 147).

الإسلام الحق يتموقع إذاً خارج التقليد وضده، «ألم يأت» لمناهضة روح الاتباع والمحاكاة العمياء عند المشركين واليهود والنصارى ولإبطال تقديسهم للآباء والأجداد؟ ويحتج محمد عبده بالآية 170 من سورة البقرة: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما

أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾.

في كتابات الشيخ كما في إصدارات المنار عموماً تتردد بكثرة عبارة وجاء الإسلام، دالة على أن الدين الجديد، وقد نسخ الأديان السابقة وكشف عن الخلل في تقاليدها، أراد أن يحدث قطيعة أو فرقاناً في تاريخ الانسانية بحيث يدشن عهداً جديداً، هو عهد التجديد والاجتهاد والتدين المتفتح.

لكن هل عمل المسلمون على تحريك وإثراء هذه الطاقة البدئية في الاسلام؟

يسم مؤسسو السلفية عموماً لحظة انسداد الاجتهاد وتفشي التقليد عند نهاية تأسس المذاهب الأربعة. ويكتب رشيد رضا واصفاً: «ولما كثر القول بالرأي قام أهل الأثر يردون على أهل الرأي وينفرون الناس منهم، فكان علماء الأحكام قسمين: أهل الأثر والحديث، وأهل الرأي، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المخلصين، الناهين عن تقليد غير المعصوم في الدين، ثم حدثت المذاهب، وبدعة تعصب الجماعة الكثيرة للواحد، ونشأ بذلك التقليد بين الناس، فضاع العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال، فكان هذا أصل كل شقاء وبلاء لهذه الأمة في دينها ودنياها» (رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم**، ج 7، ص 143).

وهكذا يكون اغتراب اندفاعة الفكر والإبداع الأولى في المعاد المكرور والحواشي هو علة الركود الثقافي الذي عرفه العالم الاسلامي طيلة عهود انحطاطه.

كان الغزالي وابن تيمية هما أيضاً يناهضان التقليد، الأول لكي يمارس المؤمن وظيفته كمؤمن بالاختيار والتقدير في الظنيات، والثاني لكي يعود السلف إلى تحمل مهام المدينة. لكن رغم ذلك، ظل هذا الأخير حنبلياً، وكان الآخر شافعياً. أما الامام عبده، فإنه يزيد خطوة، مقترحاً تقليداً يعلو على كل تقليد بحيث يتوجه إلى النبي الأمين المعصوم الذي لا ينطق عن هوى. ودون هذا التقليد أو داخل المذاهب الفقهية والطرق الصوفية لا يكون التقليد إلا تعتيماً لروح الإسلام الصافية.

كل هذا النقد السلبي اللاذع للتقليد يتأتى عنه إعلان معاودة النشاطات الفكرية، وبالتالي تحرير الاجتهاد.

الاجتهاد عند السلفية هو روح الدين، بحيث ان انطفاء جذوته يؤثر سلباً في كيان الدين نفسه. لكن ماذا أصبح يعنيه الاجتهاد لدى منظري السلفية؟

يعطي **تفسير المنار** بدءاً تعريفاً بالسلب قابلاً للطعن والابطال، وهو الاجتهاد في المذهب الذي يعتبره نوعاً من الشرك. فهل لنا من حاجة إلى وسطاء لمعرفة الحلال والحرام وما تقره الأصول البينة؟ أما التعريف بالايجاب، وهو وظيفي، فيقول: «وإنما أباح لنا [الشارع] الاجتهاد لاستنباط ما تقوم به مصالحنا في الدنيا». (**المرجع نفسه**، ج 3، ص 328). وبهذا يكون التعبير عن بذل الجهد في تكيفنا مع العالم ونشر العلم ونصرة كلمة الله...

فقد يكون الآن من اللآزم ضبط استعمال ومآل التصور السلفي للاجتهاد، اعتباراً للمحيط السوسيو-سياسي القائم. وعلى هذا النحو يتيسر لنا تقييم أصالته في حدودها الحقة.

I - ليست الحركة السلفية لهذا العهد ظاهرة معزولة أو فريدة في تاريخ الإسلام، بل إنها تلتقي مع هذه المذاهب التي عرفها ذلك التاريخ في فكر الغزالي وابن تيمية وغيرهما. وقد يهمنا أن نعرض أس تلك المذاهب المشترك.

حيال نظام الإسلام التأسيسي الأصلي تعبر الحركات الأصولية عن نفس الموقف الداعي إلى استبطانه وفرضه لا كمجرد حالة تعبدية أو كقضية بين الفرد ومولاه، بل كأرضية حاسمة ومدخل رئيسي للعالم الدنيوي. ولإمداده بوجود أقوى في الزمن الراهن، تحمل أتباع تلك الحركات واجب تجديد وإنعاش أسسه. وهكذا تم إعلاء النصوص المؤسسة إلى مصاف نظم العلامات والآيات التي يتعمق معناها عند كل منعطف وكل وضع صراعي لتنتهي إلى تشكيل لغة فوق اللغة ومرجع مركزي متسيد.

هذا الاتجاه لتلك الحركات قد أخذ شكلاً حاداً ومتميزاً مع السلفية بسبب التقلبات والتغيرات الطارئة في العالم المعاصر. فلنحاول في عجالة وصف موقف السلفية وأشكال اختياراتها النظرية.

1 - رفض التاريخية:

نقد السلفية للهرطقات وللكلام له دلالة بينة. فهو يؤدي بالفعل وظيفة تطهيرية بخصوص نبت التاريخ السيء ومعاطبه. فمحمد عبده على رأس السلفية لا يقوم إلا باعادة طبع الحس اللآتاريخي مطعماً بمعطيات وظروف جديدة، ذلك الحس الذي يمكن معاينته عند منظريه كالغزالي وابن حزم وابن تيمية على وجه الخصوص.

شعار «الرجوع إلى السلف» المتبنى بقوة وحماس من طرف الاصلاحيين الاسلاميين لهذا العصر هو تعبير عن إرادتهم في إحداث اختزالات تاريخية ضخمة تنتهي بهم إلى الأخذ بما

يشكل لديهم الأصل والجوهر. فهم، وقد أطلقوا القرائح لعملهم التطهيري، يعزلون التأويلات المذهبية ويذمونها ويحكمون على تراكم التسربات الانسانية في المنزل لا كشهادات على مختلف الأزمنة التاريخية وعلى مأساة باطنة، بل كنبت طفيلي ومضل. وهكذا نرى محمد عبده يناهض هؤلاء الذين يفضلون «كتب الأموات على كتاب الله»، ويشهر بالذين يلحقون تعاليمهم بالتعاليم الإلهية...

إذا قيمنا الاختزال السلفي من الوجهة التاريخية، فإنه لن يتأخر في الظهور كتحكم ذهني حقيقي. وهذا التحكم هو عموماً شكل كل فكر يسعى إلى اقتطاع وإعلاء لحظة من مسلسل تاريخي بإنكار المسلسل جملة وتحويله إلى ظلمة وهباء منثور... ويقوم ذلك التحكم ضد التاريخ على منطق بسيط يمكن أن يكتسي شكلاً قياسياً، هو:

- نظام التأسيسية الأصيلة (أو إسلام السلف) هو المصدر المرجعي الذي لا بديل له، والنموذج القيم الأعلى لسلوكاتنا التكيفية في العالم الحديث. فلكي نحافظ على تلك التأسيسية طي نقاوتها البدئية، علينا بتذكرها أحسن تذكر.
- غير أن التاريخ بمحنه وملابساته ما فتىء يظهر لنا شتى أصناف الغريب والبدعة ويعكر صفو هويتنا ويدفعنا إلى صغائر الحياة اليومية والممارسات اللادينية.
- إذاً لنضعف كل إحساس تاريخي ولنستعد ذاكرتنا الأصلية، إن كنا نرغب في الحياة الصادقة المثلى.

ومن ثمة فالماضي لا يعود في ذاته، بل إن العلم به منبنٍ ومقام هنا والآن، حسب مطالب الحاضر وطموحاته.

نرى في آخر الأمر أن التحكم السلفي إن هو في الحقيقة إلا رد فعل ضد التاريخ الذي يجتهد في إبعاد الأصول وتلويث الذاكرة.

إن الخطاب السلفي الأصولي اللاّتاريخي الداعي إلى التمثل بالسلف مع خرق حواجز التاريخ وتراكماته، هذا الخطاب قد وجد نفسه على المسرح السياسي في مواجهة حادة مع الخطاب القومي القائل بالمنطق التاريخي والنضال المباشر. وفي تاريخ مصر المعاصر تجسدت تلك المواجهة بين سلفية عبده الاصلاحية وبين المشروع القومي الثوري، أو، حسب تسميات اللورد كرومر في كتاب **مصر الحديثة**، بين الجيرانديين، أصحاب **الوقائع المصرية** (عبده وزغلول ومناصرو رياض باشا رئيس الحكومة في عهد الخديوي توفيق) وبين اليعقوبيين، العرابيين ثم الكامليين. هذا مع العلم أن الشيخ عبده، بعد احتدام الثورة العرابية قد آثر اللحاق بها رغم قناعاته الاصلاحية العميقة.

2 ـ اختزال السوسيو ـ سياسي في الأخلاقي ـ الديني:

الفكر السلفي هو بلا حجاج فكر ديني في الجوهر. العنصر المحرك في كل مشروع إصلاح مجتمعي وعموماً في كل نهضة هو الدين: «لأن جرثومة الدين، [كما يكتب عبده والأفغاني] متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة، والقلوب مطمئنة إليه وفي زواياها نور خفي من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت، فإذا قاموا لشؤونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الانساني». (جمال الدين الافغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، ص 61).

غير أن الصعوبة الرئيسية أمام فكر السلفيين تكمن في معالجتهم لمسائل حاسمة من هذا النوع: كيف يتسنى عملياً وموضوعياً الرجوع إلى السلف؟ كيف يمكن أن تقوم في عصرنا حكومة على غرار صورة الخلافة الراشدية؟ وقد أجاب الشيخ المفتي على هذين السؤالين بطريقة تمزج بين مثالية دينية مجردة وحذر سياسي مفرط.

تظهر آثار تلك الصعوبة عن كثب في أقوال عبده حول المسألة القومية. فهو يعتقد بأن «استقراء حال الأفراد من كل أمة واستطلاع أهوائها يثبت لجلي النظر ودقيقه وجود تعصب للجنس ونعرة عليه...». ولكن عبده يعتقد أن القومية ليست طبيعية، «وإنما هي من الملكات العارضة على الأنفس ترسمها على ألواحها الضرورات. فلو زالت الضرورة لهذا النوع من العصبية تبع هو الضرورة في الزوال...». (**المرجع نفسه**، ص 49). وفي الإسلام «استغنت [الأنفس] عن عصبية الجنس لعدم الحاجة إليها فامّحى أثرها من النفوس». والاستغناء يتم للدولة «بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع إلى الأصول الأولى في الديانة الاسلامية القوية. ومن سيرة هذا تنبعث القوة وتتجدد لوازم المنعة». أما عملياً، فسيمكن تجاوز الجنسية، حسب هذا التصور، بأعمال الدعاة الضاربين في الأرض لنشر العصبية الاسلامية التي هي وحدها مصدر الوحدة والاستنهاض... وواضح من هذا أن عبده وهو تركماني من جهة أبيه لم يكن ليناصر القوميات، اللهم إلا إذا انصهرت وتوحدت في حركة إسلامية الروح والاتجاه.

قد ذهب بعض معارضي عبده، كالصحافي السوري أديب اسحاق وزعيم الحزب الوطني مصطفى كامل، إلى أن تصور وحدة المسلمين عند الشيخ ينم عن سوء إدراك للمشاكل الحقيقية، وبالتالي عن تهافت في طرحها بعبارات متقادمة لم

تعد هي عباراتها. وكيفما كانت صحة هذا الحكم فإن الوقائع قد أتت مرة أخرى لتعيق طموحات محمد عبده وتخيب آماله. ففي فترة عزلته عن السياسة لم يعد يأمل كثيراً في إمكانيات توحد الأمة عبر حكوماتها ولا في إعادة إقامة إسلام السلف ديناً للأمة، ولا حتى في إصلاح جامعة الأزهر. فبعض اعترافاته لا تخفي يأسه، وهو القائل في رسالة إلى الأفغاني: «فقد تغلب أعوان الشر وأنصار السوء، بقوة جاههم، وشدة بأسهم، فأرغموا العقول على الاعتقاد بالمحال، وألجأوها للتصديق بما لا يقال [. . .] غلبنا على الأمر قطاع طريق الخير، اللّابسين ثياب الأنبياء المالكين مذاهب الجبارين، انتحلوا طريقتنا في الدعوة إلى الحرية وتمكنوا بقوة السيف وضعف الحكومة من إقناع العامة بكونهم دعاة الحق وحماة القانون، وكانوا في بداية أمرهم أشد الناس تعصباً عليك وعلى تلامذتك، واشتد معهم في التعصب أولئك الأشرار الذين قدمنا ذكرهم. . .». (محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج 1، «الكتابات السياسية»، ص ص 575-576). ويقصد هنا بالكلام دعاة الحركة الوطنية الذين كان الشيخ يرميهم بالتهور، ويرمونه بالزيغ عن الوطنية لأنه يشايع الانكليز ويتخذ كرومر عوناً له. ولم يكن خصومه يتعبون كثيراً في إقامة اتهاماتهم. فعودة الشيخ من منفاه إلى مصر، كما هو معروف، قد تم بفضل شفاعة لدى الخديوي توفيق تقدم بها اللورد كرومر الذي يكتب في **مصر الحديثة**: «إن العفو صدر عن الشيخ محمد عبده بسبب الضغط البريطاني». ونفس الكاتب يقول عن محاولة الخديوي عباس عزل الشيخ من منصب الإفتاء: «إني لا أوافق على عزل الشيخ مهما كانت الأحوال، ما دمت موجوداً» الخ. ولعل هذه الملابسات هي التي خلقت بين عبده وأستاذه الافغاني نوعاً من الفتور في أواخر عهد صداقتهما.

هكذا، بعد أن انهزم محمد عبده سياسياً، وأصبح لا يثق بصدق نوايا المستفتين، عاد إلى مزاولة وظيفته الأصلية كداعية ومربّ. وهل كان في مقدوره أن يفعل غير ذلك، ما دام أنه لم يفتأ يرجع السوسيو ـ سياسي إلى الأخلاقي ـ الديني ويتغاضى عن الحقل الموضوعي الذي تنبني فيه علاقات الصراع والنزاع بين مختلف الفئات المجتمعة المتفاوتة طبقياً واقتصادياً؟ إذا كانت محاولات عبده قد آلت إلى ما يشبه الاخفاق، فلأنه ظل يفكر دينياً في أوضاع لا تمت إلا إلى المضاربة السياسية وعلاقات القوى المتواجدة. ولهذا كان ـ حسب تعبير أحمد أمين ـ يلعن السياسة ومشتقاتها.

II ـ مع السلفية، تعدى الاجتهاد معانيه التقليدية، الفقهية والكلامية. لقد صار مفهوماً إجرائياً متعدد الوظائف، يتدخل في مواضيع ومستويات شتى، فينسحب على طلب المجهود لاسترجاع الأصالة وتحقيق المعاصرة. لكن رغم كثرة هذه الوظائف، فإن غايتها يمكن أن تتحدد في عنصرين:

1 ـ إرجاع الانسان المسلم إلى هويته الأساسية:

يتعلق الأمر إجمالاً بإنارة بواطن المؤمنين وربطها بأوامر التجانس والوحدة. ولإيجاد الهوية المشتركة العميقة، لا بد للتناقضات أن تلين وتتبخر. فليست هناك بين الناس فروق طبقية بل في الفضيلة والتقوى. أما التفاوتات المادية في المداخيل والأرزاق، فهي عرضية وثانوية، إذ يمكن تقليصها بإحياء مبادىء الأخوة والرحمة في الإسلام وإعادة خلق الإنسان المسلم ذي الجسم أو البعد الواحد. . . هكذا إذاً يجري هذا التصور وكأن ما يربط بين أعضاء الأمة ليس علاقات إنتاج، بل روابط الدم والقرابة.

إن عمل دمج الجماهير الإسلامية وتوحيدها لا يتأتى إلا بإجراء عمل تربوي وبيداغوجي مكثف. هذا العمل، حسب تقدير عبده، قد لا يتطلب إلا خمس عشرة سنة، لا سيما إذا أجري تحت رعاية استبدادية متنورة: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل، مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجىء الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف. يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة. عادل لا يخطو إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإن عرض حظ لنفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه». (رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج 2، ص 390). وفكرة «المستبد العادل» هذه، عند عبده، تمثل الحلقة الضعيفة التي استغلها بيسر خصومه من عرابيين وكامليين كما استغلوا مهادنته للانكليز والتعويل عليهم لتنفيذ مشاريعه الاصلاحية في القضاء والتعليم. . . عند عبده إذاً، إنه نفس التصور عن العوام الذي شاع في الإسلام الوسيط وحشرهم في النزوع إلى الفرق الصوفية وأعمال الزيغ والفتن. . . فعلى عمليات التعليم والتقويم أن تتوجه نحو النخب حتى تتمكن هذه الأخيرة من الاضطلاع بمهمة تأطير العوام تربوياً وحكمهم سياسياً، قبل الإقدام على إرساء النظام النيابي وممارسته.

2 ـ استيعاب ايجابيات الآخر:

الدعوات إلى إحياء البنيات الدينية رافقتها بنوع من الاعتدال دعوات إلى استيعاب ايجابيات الآخر، الذي هو

الغرب. حقاً، الغرب فرض ذاته على العالم الاسلامي سلبياً، بالقمع وبحد السلاح. غير أنه يمثل أيضاً هذه القوة التي استمدت أسباب اشعاعها وانتشارها من نجاحاتها العلمية والتكنولوجية. أما نحن، فما يعرفنا سلباً هو تأخرنا الاقتصادي والعلمي وإيجاباً هي مثلنا وعظمة ديننا.

كيف نفسر في المرحلة الراهنة تخلف عالم الاسلام الاقتصادي والعلمي؟ وما الحيلة وما الوسيلة لرفعه، والوقت ـ حسب تعبير **العروة الوثقى** ـ ضيق والخطب شديد؟

تاريخياً، طرح هذا المشكل بحدة كبيرة في البلدان الاسلامية التي تأثرت فيها المؤسسات السوسيو ـ سياسية والاقتصادية التقليدية بالواقع الاستعماري، فأصبحت في حالة تصدع واندثار. في هذا الوضع التاريخي الملموس، اصطدم الوعي الديني الاسلامي بلا رجعية التاريخ، فأخذ يبرىء ساحة العقيدة بقدر ما يتهم العاملين في المجتمع والسياسة. . . ويرى هذا الوعي أن ضائقة المسلمين الاجتماعية والاقتصادية لا يمكن ردها إلا إلى تشردهم الديني، أما أن تعزى إلى البنية الدينية نفسها، فهذه تركيبة مستحيلة نظرياً واحتمال فاسد عابث.

إن رصد أسباب التأخر يفسح المجال أمام الاقدام على الاصلاحات الضرورية، التي تهدف إلى دمج المسلم في هويته المؤسسة وتنشيط النمو الاقتصادي والتقني بالبحث والاختراع والاقتباسات. لهذه الغاية عبّأ السلفيون كل الآيات والأحاديث التي تدعو الإنسان إلى الانفتاح على علوم الدنيا والسعي إلى طلبها ولو في الصين، الخ.

ختاماً، يلزم القول بأن السلفية لم تنته بوفاة مؤسسيها، بل إنها قد وجدت امتداداتها في المجتمعات الاسلامية، هنا في المغرب مع أبي شعيب الدكالي وبلعربي العلوي والزعيم علال الفاسي، وهناك في الجزائر مع بن باديس وفي تونس مع سالم بوحاجب وطاهر بن عاشور، وفي الأقطار الاسلامية التي عرفت الاستعمار وخاضت نضالات التحرر الوطني. أما حركة الاخوان المسلمين التي ظهرت بدءاً في مصر فيمكن القول بأنها قامت على أساس تبني المبادىء السلفية الكبرى وإعادة التفكير فيها قصد بلورتها وتجذيرها. وقد سارت تلك الحركة في اتجاهين متكاملين هما:

ـ التعميق النظري: إن مؤسسي حركة الاخوان المسلمين، سعياً منهم إلى إصلاح معاطب السلفية على مستوى التنظير، شرعوا في تعميق الحركة الاسلامية مع الاستخبار، في حدود الامكان، حول الحركات الفكرية في العالم المعاصر وحتى الماركسية التي يناصبونها العداء.

ـ النشاطية العنيفة: إن نوايا عبده التربوية قاصرة والموقف أصبح خطراً ويستدعي الجهاد لاسترجاع مفاخر الاسلام ومهابة الأمة وعزتها، لهذا يؤكد البند الخامس من عقيدة الاخوان المسلمين المجتمعين في مؤتمرهم الثالث: «منهاج الاخوان المسلمين: 1 ـ اعتبار عقيدة الاخوان رمزاً لهذا المنهاج. 2 ـ على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهاج كله من الاسلام وأن كل نقص منه نقص من الفكرة الاسلامية الصحيحة. 3 ـ على كل أخ مسلم أن يعمل على نشر هذه المبادىء في جميع البيئات، وأن يتحمس لها تحمساً تاماً. وأن يطبقها في منزله مهما احتمل في سبيل ذلك من المكاره. 4 ـ كل أخ لا يلتزم هذه المبادىء لنائب الدائرة أن يتخذ معه العقوبة التي تتناسب مع مخالفته وتعيده إلى التزام حدود المنهاج. وعلى حضرات النواب أن يهتموا بذلك فإن الغاية هي تربية الاخوان قبل كل شيء». (حسن البنا، **مذكرة الدعوة والداعي**، ص ص 222-223).

في نقد السلفية

كثيرة هي الانتقادات التي وجهت للسلفية. لكن يحسن التذكير هنا بأشدها وأقساها، أي تلك التي تصدر عن الاختيار اليساري الماركسي والحس العلماني معاً. ومفادها:

1 ـ إن موافقة الدين للتقدم العلمي لم تظهر أبداً للوعي الاسلامي السلفي بعبارات الأشكال أو الثالث المرفوع. فالحد الأوسط بينهما يدرك دوماً إيجابياً، بل وحتى بصيغ التلازم والتكامل. غير أن هذا الادراك لم يفتأ يطور تناقضات داخلية عويصة، حسب حكم معاصري عبده نفسه من معارضين، ومنها على وجه التحديد:

أ ـ إن تحليلاً بسيطاً لفتاوى محمد عبده ـ وبالأخص المتعلقة منها بالربا وبالتالي بالوضع الشرعي للبنوك وصناديق التوفير وشركات المقاولات ـ يظهر أن التفتح الذي تحلى به المفتي لمن شأنه أن ينتهي به، في آخر المطاف، إلى فسخ التحريم القرآني ورفعه. لذلك لم تحظ أبداً تلك الفتاوى بتأييد غالبية الأوساط الدينية التي كان بعضها يقابلها بالتحفظ أو بالاحتجاج الصريح.

ب ـ لم يدرك السلفيون قط التناقضات بين التصنيع الناشىء والبنية المجتمعية والدينية القائمة. هذا التناقض الذي يتأتى عنه إضعاف التركيبة الأسروية الأبوية وتهميش المؤسسات التقليدية التي يبغي السلفيون إمدادها بالحياة والاستمرارية.

2 ـ السلفية كإيديولوجيا الهوية الخالصة مدعوة إلى فقدان

امتيازها وهيمنتها في المجتمع الذي يصفي الاستعمار ويجرب الاشتراكية اللائكية. ذلك لأن سيطرة تلك الإيديولوجيا لهي، من جهة، علامة على تفسخ الوعي التاريخي، ومن جهة أخرى، دليل على أن التعارض شرق - غرب لم يحل إيجابياً بالاعتراف المتبادل والتبادل المتساوي. فما دام الآخر مفرط الحضور ويرجع بأشكال عدة ليهدد الهوية القومية ويملي عبارات التبادل والتعايش، فإن السلفية كايديولوجيا أصولية وإثبات للذات وثوقي رومانسي ستظل نظام رد الفعل اللائق وبالتالي عنصر تهدئة التناقضات الاجتماعية الداخلية، لفائدة الطبقات المسيطرة والنخب البورجوازية المحافظة...

ملحوظة: في مؤلفه **الايديولوجيا والنهضة الوطنية، مصر الحديثة**، يذهب أنور عبدالملك إلى القول: «مع محمد عبده تظهر إذاً ملامح تصور ثيوقراطي للمجتمع وللصيرورة المصرية. فأولوية الدين كإيديولوجيا وطنية وبرغماتية ورفض كل دياليكتيك والعود إلى الماضي بشيء من الحكمة: هذه هي الفلسفة التي انتهى الأمر بها من خلال مدرسة المنار والأخوان المسلمين إلى الانتصار مع نظام جمال عبدالناصر العسكري في 1952». إن حكم عبدالملك هذا يستدعي كثيراً من التحفظ والحذر. ذلك أن تلك الفلسفة لم تكن تمثل في الناصرية إيديولوجيا الدولة الصريحة المعلنة، وإلا كيف نفهم علاقات العداء والمناهضة بين الحركة الناصرية وحركة الاخوان مع الأخذ بفكرة التجانس الايديولوجي بين الحركتين التي يقول بها عبدالملك؟!

مصادر ومراجع

- الافغاني، جمال الدين ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1970.
- البنا، حسن، **مذكرة الدعوة والداعي**، بيروت، 1966.
- رضا، رشيد، **تاريخ الاستاذ الامام**، ج 2، دار المنار، مصر، 1367 هـ.
- ـــــ، **تفسير القرآن الكريم**، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، 1977.
- عبده، محمد، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج 1، «الكتابات السياسية»، جمعها وحققها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- ـــــ، **رسالة التوحيد**، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1966.

سالم حميش

السلفية الجديدة

Neo-Islamic Fundamentalism
Néo-Fondamentalisme Islamiquue
Neo-Salafism

السلفية الجديدة

الاصلاحية هي حركة سياسية ومذهب فكري معاصر، تهدف الى **اعادة احياء نهضة الحضارة الاسلامية والعالم** الاسلامي. وتهدف الاصلاحية، كحركة سياسية، الى تخليص العالم الاسلامي من المستعمرين والى توحيد العالم الاسلامي تحت راية الخلافة. أما مذهبها الفكري فيتمثل في الدعوة الى اعتبار القرآن الكريم والسنة والسلف الصالح اسس النهضة الجديدة وفي رفض السلطة الدينية لما انتج في العصر الوسيط. ومن أهم المبادىء الأخرى التي دعت اليها الاصلاحية هي رؤيتها انه لا تعارض بين الدين والعقل والدين والعلوم الحديثة. لذلك، تتقبل صحة العديد من الفلسفات الغربية والعلوم الحديثة في محاولتها لتجديد وتنشيط الحضارة الاسلامية والفكر الاسلامي. واهم رواد هذه الحركة هم جمال الدين الافغاني 1839-1897، محمد عبده، 1849-1905، محمد اقبال، 1875-1938، وعلي شريعتي، 1933-1977.

1) المبادىء الفلسفية:

يؤكد المصلحون على أن وجود القوانين الطبيعية والاخلاقية في الطبيعة حقيقية ويمكن البرهنة عليها بالعقل. يقول علي شريعتي، مثلاً، انه على غرار الماركسية التي تساوي ما بين القوانين الاخلاقية والعادات الاجتماعية وتنسبها الى المادية الجدلية (الاجتماعية والاقتصادية) فإن الاسلام يرجع القوانين الاخلاقية الى طبيعة الانسان الأولية (علي شريعتي، *Marxism and Other westren Fallacies*, p. 80).

هذا يعني انه يمكن التوصل اليها عن طريق العقل. فيصر جمال الدين الافغاني، مثلاً، على وجود قوة باعثة في الانسان تدفعه الى الارتفاع فوق مستوى الوحشية أو الغريزة من اجل تحسين حياته. وهذا لا يحدث عن طريق الفطرة ولكن أساساً عن طريق البحث المعرفي وعن طريق التوصل الى تلك الفنون والمهارات التي حصلت عليها الحضارات الأخرى. وبالاخص، يجب على المسلمين البحث عن التقدم الذي يظهر في دراسة العلم لأن الأسس الدينية والاخلاقية القوية تتطلب،

علاوة على الدين، معرفة وثيقة بالعلوم الاخرى (جمال الدين الأفغاني، **العروة الوثقى**، ص 60-61).

يوافق المصلحون على ان الدين فطري أكثر منه اختياري، لكنهم يفهمون العقل والدين على أنهما في تناغم. يرى عبده، مثلاً، ان المسلمين قد اجمعوا على ان مسائل الدين لا يمكن الاعتقاد بها الا عن طريق العقل كمعرفة وجود الله وقدرته على ارسال الرسل. كما اجمع المسلمون على ان الدين يقدم مبادىء عليا لا تفهم بسهولة، الا ان الدين لا يقدم مبادىء معارضة للعقل. فيمكن للانسان البرهنة، مثلاً، على وجود الله، الا ان الانسان، لا يمكنه التوصل الى جوهر الله. ويعود هذا الى عدم قدرة الانسان حتى على فهم نفسه.

فالاسلام هو دين التوحيد، والعقل هو احد مساعديه (عبده، **رسالة التوحيد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981ص 19-20، ص 31 ص 46-51). فالدين عند محمد عبده هو اقوى عوامل الاخلاق واعظم اركان القوةالانسانية. كما انه يؤثر في عامة الناس اكثر من تأثير العقل. والأكثر أهمية من هذا، فإن العقل هو مصدر معرفة الدين ومصدر استعماله. الا انه عند التوصل الى الاعتقاد عن طريق العقل، يجب اتباع الرسول ﷺ. ومثل هذا، يقول محمد اقبال انه مع ان الدين يبدأ في الشعور، فانه لا ينظر الى نفسه كموضوع للشعور فقط ويتخطاه الى علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا). فالدين ليس مسألة جزئية كمجرد شعور أو عمل، بل هو تعبير عن الانسان ككل. ففي الاسلام لا تنفصل او تتعارض المثل مع الحقائق ويعرف الاسلام على انه التفسير المنطقي المفهوم والمثالي والروحي للكون المتناغم مع الحقيقة ومع الألوهية.

ويرى المصلحون التوحيد بصورة ايجابية. فالتوحيد هو نقطة الانطلاق التي تبحث عن التحقيق الذاتي. فهم لا يرون التوحيد على انه وسيلة الرفض والتعارض ولكنه، كما يقول محمد اقبال، هو قوة عاملة لتحقيق المساواة والتضامن والحرية، فالدولة عنده ليست أكثر من تحقيق المبادىء الثلاثة من المساواة والتضامن والحرية في تنظيم معين (Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 145-155). أما عند شريعتي فيعني التوحيد رؤية الكون كله كعضو واحد حي ذي ذكاء وارادة وهدف وشعور (Ali shari'ati, *On the Sociology of Islam*, p. 83).

ولم يسمح اقبال وشريعتي فقط بالفلسفة، بل شجعا على دراستها والبحث فيها، يقول اقبال ان طريقة التوصل الى الحقيقة تكمن في ايجاد اسلوب بحث يؤدي الى اكتشاف الحقيقة. فيقول مثلاً، ان فلسفة افلاطون كانت اكثر تعقيداً من فلسفة ديكارت، الا ان فلسفة ديكارت كانت اكثر نفعاً. فيدعي اقبال، مثلاً، ان ولادة الاسلام كانت حركة ضد الفكر الكلاسيكي وان الفلاسفة المسلمين لم يتفهموا حقيقة الاسلام ودرسوه في ضوء الفكر الاغريقي. وهذا كذلك لأن الاسلام يتطلب في حقيقته استعمال الحواس والعقل لفهم العالم، الا ان الفلاسفة انكروا الحواس.

وعلاوة على هذا، يشجع الاسلام على استعمال الطرق التجريبية في التوصل الى المعرفة، الا ان العلوم هي جزئية وغير قادرة على التوصل الى المعرفة الكاملة. وعليه، فإن مفهوم الميكانيكية الحديثة، مثلاً، هو غير كاف لتحليل أو لدراسة الحياة، الا ان اقبال يصر على ان العلم والدين يهدفان الى الحقيقة بالرغم من ان أساليبها تختلف. فرفضه موجه الى المادية والفلسفة التأملية لا الى كل عمل روحي أو فكري.

وفي الحقيقة، فإن المفكرين المسلمين المصلحين فهموا الفلسفة أساساً من منظور العلم الحديث؛ فعندما يقول عبده انه لا يمكن للاسلام ان يناقض العقل، فإنه يعني انه لا يمكن ان يناقض العلم الحديث. فهو يؤمن ان ميدان العقل ليس التأمل الفلسفي ولكنه العمل في الحقل العلمي. فبالرغم من امكانية الجمع ما بين العقل والوحي فإن هؤلاء المفكرين الذين حاولوا التنسيق ما بين الدلائل الفلسفية والوحي في وجود الله وجوهره قد تمادوا في هذا العمل لأن تأملاتهم لا تخضع للبرهنة.

الا ان العلم، من ناحية اخرى، يمكن البرهنة عليه؛ ولهذا، يقول عبده انه يمكن الجمع ما بين العقل والوحي، فالعلم مساو للعقل. ويرفض عبده فكرة القدرة الانسانية على التوصل الى جوهر الله ويتبع الحجج التقليدية لعلم الكلام عن جوهر الله وصفاته. وهكذا، فان **رسالة التوحيد** ما هي الا رسالة مبسطة لمقالات علماء العصور الوسطى عن علم الكلام. فشرح عبده هو تقليدي ما عدا في نقطتين: أولاً، رفضه الخوض في خصومات كتابات القرون الوسطى (مثلاً، هل صفات الله جزءاً من جوهره أم لا؟). وثانياً، قوله ان الاسلام والعقل لا يتناقضان. اما النقطة الأولى فقد تكلم فيها الامام الغزالي الذي يقول في **تهافت الفلاسفة** ان هذا النوع من النقاش عقيم لأن الانسان لا يمكنه معرفة ما اذا كانت صفات الله جزءاً من جوهره. اما النقطة الثانية فهي مقولة الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والمتكلمين كالأشعري والباقلاني. وعليه، فما قام به الامام عبده وغيره من

المفكرين المعاصرين هو اعادة هذه الفكرة كموضوع مهم في الدوائر الفكرية على انه اجتهاد. الا انه ليس هناك خطأ في هذا العمل. كما يجعل الافغاني العلم المعيار النهائي ليس فقط عند غموض القرآن الكريم ولكن ايضاً عند معارضة القرآن للعلم. فبما ان القرآن الكريم يعطي مبادىء عامة فيجب عليها أن لا تعارض مبادىء العقل وانجازات العلوم. فالتفسير أو التأويل أو اعادة التفسير والتأويل هي الطريقة المثلى لحل التناقض ما بين العلوم والشريعة. (الافغاني، **الاعمال الكاملة**، ص440-441).

ويؤدي تأكيد العلماء المسلمين المعاصرين على أهمية العلم في صحة تفسير الوحي الى رفض المفاهيم التقليدية والفلسفية والفقهية وتفسيرات علماء الكلام والى تقبل فلسفات وتفسيرات جديدة قائمة أساساً على العلوم الحديثة. وبطريقة أخرى، تقوي اقوالهم اعمال القادة والمفكرين العلمانيين في محاولتهم لتشييد مجتمع قائم على العلوم الحديثة. فقد أدت نظرية المصلحين الى النظر في المفاهيم الدينية والفلسفية بحثاً عن شرعيتها في العلوم الحديثة. الا ان هذه العلوم، على افتراض صحتها المطلقة والدائمة هي غير قادرة على تزويدنا بعلم ما وراء الطبيعة والاخلاقيات. وعلاوة على هذا، ومن منطلق اسلامي، فاللّه تعالى ليس بجسد أو في جسد، ولهذا فلا فرق في تفسير آية الضوء على انها بمعنى كلية وجوده أو اطلاق وجوده. فإن المبادىء الاخلاقية التي تتطلب وجوب طاعة الله، مثلاً، لا تتغير؛ كما انها ليس لها أي تأثير على الفهم الميتافيزيقي لوجود الله. فإذا ما سافر الضوء في جزئيات او في خطوط مستقيمة، فليس لهذا علاقة بجوهر اللّه وصفاته او القوانين الاخلاقية. ففي الاسلام، اللّه ليس كمثله شيء ووجوده ليس مقيداً بحد زماني او مكاني.

وعليه، وبما ان العلوم الحديثة تلعب دوراً تأسيسياً في نظر المصلحين في علم الكلام، فإن فكرهم قائم جزئياً على أساس غير ثابت وغير أمين.

وبالرغم من اعتراضاتهم، يتقبل المفكرون المعاصرون الفكر الغربي الحديث القائم على العلوم عن طريق اخضاع تفسير القرآن الكريم والدين للعلوم وللاكتشافات العلمية. ومن هذا المنطلق، يجب رؤية اعتراضاتهم على فكر العصر الوسيط، فانهم يخضعون الفلسفة القديمة وفلسفة العصر الوسيط وعلم الكلام الى معايير العلوم التجريبية. فقد احلوا فلسفة العلوم مكان الفلسفة التأملية التي اعتمد عليها مفكرو العصر الوسيط لشرح افكارهم. الا انهم في الحقيقة قد أشادوا مقياساً غير ثابت لتفسير الوحي مما يعكس عدم قدرتهم على استيعاب مضمون العلوم، فهم لم يتمكنوا من معرفة ان العلم ذو طبيعة توفيقية (أو تقريبية)، فإن ما يمثل نظرية سليمة في ايامنا هذه يمكن ان يصبح نظرية خاطئة أو غير مفيدة. فاذا ما كانت نظرية العلم الحديث قائمة على نظرية الذرة Atom ربما تظهر في المستقبل نظرية أخرى؛ فهل من المعقول تغيير فهمنا للوحي كلما تغيرت العلوم؟ أي هل هناك فهم خاص للوحي؟ يقول اقبال، مثلاً، ان علينا اعادة كتابة علم الكلام الاسلامي على أساس معطيات العلوم الحديثة. فيعطي المثال الآتي: في القرآن الكريم آيات حيث ان اللّه يمثل بالضوء. وقد جرت العادة على تفسير هذه الآية على انها الحضور الدائم Omni presence، الا ان اقبال يعتقد انها تعني المطلق *Omnipotence* بسبب الاكتشافات الحديثة في الفيزياء. يقول ان الفيزياء اثبتت ان سرعة الضوء لا يمكن تجاوزها وهي مشاهدة بنفس الطريقة من كل الناظرين. وبما ان الضوء هو المنهج الأقرب الى المطلق، فان استعارة الضوء في القرآن الكريم يجب فهمها على انها افتراض اطلاق وجود اللّه وليس كلية وجوده. ويصب نقد الاصولية للاصلاحية في هذا الموضوع بالتحديد. فبينما تعتبر الأصولية ان الفكر في العصر الوسيط كان غير نافع للاسلام يمتدح، قطب مثلاً، جهود بعض المفكرين المعاصرين وعلى رأسهم محمد عبده ومحمد اقبال. وبالرغم من اعتراف سيد قطب، مثلاً، بعظمة اعمال عبده واقبال، الا انه يجعلهما هدفه في انتقاد الفكر الاسلامي الاصلاحي المعاصر. فيرى ان اقبال وعبده كانا ضحية دفاعهما عن الاسلام. والموضوع الاساسي الذي يتخذه قطب لمهاجمة المفكرين هو اتخاذ العقل كمقياس للحقيقة عند محمد عبده واستعارة المبادىء والمفاهيم الغربية عند اقبال.

فيؤكد لنا محمد عبده، مثلما فعل الفلاسفة المسلمون في العصر الوسيط، على تناسق العقل والوحي، وأساس فكره يقوم على المقولة التالية: ان العقل قائم على الوحي ومدعوم به. كما انه يعتبر ان رسالة الرسل مكملة للعقل، وعليه فالانسان قادر على اكتشاف، مثلاً، القوانين الاخلاقية بدون مساعدة الوحي. وعلاوة على هذا، فبينما يعزل قطب العلوم عن الوحي، يعيد عبده تفسير الكثير من الآيات القرآنية على ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة. فمشكلة عبده، يقول قطب، انه نظر الى الوحي والعقل كمتساويين، لا ان الواحد منهما تابع للآخر. فدور الوحي عند عبده ليس هو تصحيح وتوجيه المعرفة، أي انه يساوي ما بين العقل والوحي متناسياً ان العقل المجرد لا يوجد في عالم الواقع بل في عالم الخيال

والنظريات (قطب، **خصائص التصور الاسلامي**، . . . ، ص 20-22، و63).

وكما هو الحال مع عبده، لا يوفر سيد قطب محمد اقبال من النقد. الا انه يبرر انحرافات محمد اقبال لأسباب اجتماعية وسياسية، فقد عاش اقبال في بيئة من التيه الفكري. وعندما اراد ان يخلص المسلمين من الضياع الفكري في العقل والفكر الاسلامي وان يواجه الفكر الغربي في مذاهبه التجريبية والموضوعية حاول ان يظهر الأسس التجريبية في الفكر الاسلامي. وفي كلام آخر، حاول ان يؤسس الفكر الاسلامي على أسس الفكر الغربي الحديث الا انه مخطئاً في محاولاته لصهر المفهوم الاسلامي في نماذج فلسفية مشتقة من الهيغلية والعقلانية المثالية وغيرها.

يقول اقبال في كتابه **تجديد الفكر الديني في الاسلام** ان النفس المطلقة Absolute Ego هي الواقع الكامل Whole Reality، فمن هذه النفس المطلقة تنشأ النفوس الانسانية، فالنفس المطلقة تُدعى اللّه وهو اسم علم لها مما يؤكد فردية هذه النفس. وفي كتابه **اسرار النفس**، وهو كتاب كتب اصلاً في الفارسية، يقول اقبال ان العالم نشأ في النفس المطلقة (اللّه) وان استمرار حياة الافراد تتوقف على هذه النفس. ويعبر عن رأيه ان الحياة تنشأ عن وجود الرغبات واخراج هذه الرغبات الى حيز الوجود. الا ان هذه المحاولة للتركيز على النفس الفردية، يقول قطب، ادت الى المبالغة؛ فقد فسر اقبال بعض الآيات القرآنية بطريقة تأباها طبيعتهم ومخالفة للمفهوم الاسلامي من اجل البرهنة على ان الموت لا ينتهي بعقاب او ثواب نهائي. فرأي اقبال، مثلاً، ان الجنة والنار ما هما الا حالات States وليستا بمكانين. فالنار هي التحقق المؤلم لفشل الانسان كانسان، وهي، أي النار، طريقة تصحيحية ربما تؤدي الى تقليل عدم حساسية النفس بما تنفحه الرحمة الالهية. فليس عند محمد اقبال ما يشبه كاللعنة المؤبدة أو العقاب الدائم في الاسلام؛ كما ان الجنة هي السعادة بالنصر على قوى التشتت.

المبادىء السياسية

وبما ان المصلحين المسلمين لم يرفضوا الغرب كله ولكن بعض فلسفاته، فإنهم قد ثبتوا وقبلوا العديد من النظريات السياسية الغربية، كمبدأ الجمهورية. ولهذا السبب لم يحاول المصلحون ان يقدموا نظرية سياسية جديدة، لأنهم اعتقدوا انها توجد في مكان آخر، وكل ما هنالك هو نقلها الى البيئة الاسلامية. وهذا لا يعني انهم لا يقدمون مبادىء سياسية ولكنه يعني ان تعاليمهم لم تصبح نظرية سياسية متكاملة وجديدة. فإن فكرهم السياسي ذو طبيعة مجزأة اعلنت وقدمت من اجل اهداف سياسية مباشرة. بالاضافة الى ذلك، وبالرغم من ان المصلحين هاجموا التقليديين فإنهم لا يرفضون التقاليد بحد ذاتها. فبسبب فهمهم ان الطريقة المثلى للتوصل الى النهضة جائزة عن طريق دمج التقاليد الاسلامية والغربية، فانهم ركزوا جهودهم على التنسيق ما بين الدين والعلوم؛ فاحترامهم للتاريخ كان عظيماً مما ادى الى التعلم وقبول العديد من فوائد الغرب والاسلام.

الا انهم لم يوجدوا نظرية سياسية متكاملة، مثلاً، عن العدالة الاجتماعية أو التوحيد أو المبادىء السياسية كالتشريع والمساواة وغيرها. فقد صبت محاولاتهم على احياء الجو الفكري في الأرض الاسلامية أولاً، وعلى الأمور السياسية، ثانياً. وبكلمة اخرى، فإن تعاليمهم السياسية هي نتيجة مزاجهم الفكري، وبسبب قبولهم لأفكار فلسفية غربية فانهم، لم يتورعوا عن قبول النظم السياسية الغربية.

لقد حاول المصلحون المسلمون ان يشنوا حملة ذات هدفين: الهدف الأول هو اظهار الأسس التقدمية للاسلام من أجل البرهنة على ان الحرية والعدالة وازدهار الانسانية هي في جوهر الاسلام. اما الهدف الثاني فهو الدعوة الى اعادة تقويم اسباب الجمود في الأمة الاسلامية.

انصب اهتمام الأفغاني على اعادة بعث تعاليم السلف الصالح واستمراريته وتجديده وتغيره. فقد كان يهدف الى اعادة المصير الحقيقي للأمة بعد تطورات مخيفة وغريبة. كان الأفغاني يعتقد ان الدمار السياسي للعالم الاسلامي سيؤدي الى دمار حياته الفكرية التي ربطت الأمة بعضها (Muhsin Mahdi, «Islamic Philosophy.... » p. 105). كما حاول الأفغاني والمصلحون الآخرون ان يقللوا من الواقع التقليدي والمحافظ عند رجال الدين (Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, P.15). لهذا، اكدت الحركة الاصلاحية على ضرورة كسر الواقع ورفض تعاليم العصور الوسطى وواقعيتها مما ادى الى نقد الماضي والحاضر.

الا ان الافغاني قبل الخلافة حاول توحيد المسلمين تحت رايتها بالرغم من اعتقاده ان افضل انواع الحكومات هي الحكومة الجمهورية وذلك بسبب تخلف المسلمين وعدم قدرتهم على حكم انفسهم. وعليه، يدعو الأفغاني وعبده المسلمين الى نبذ اي ارتباط بينهم ما عدا الدين، فاذا ما تمكن المسلمون من

تخليص انفسهم من مخالب المستعمرين وعادوا الى دينهم القويم، فانهم سيتمكنون من التقدم. فعلى المسلمين التزام الاخلاق والفضيلة ونبذ النفاق والتملق.

ويرى الأفغاني ان حركة التاريخ هي الصراع ما بين القديم والجديد، ما بين التقليد والتقدمية، وما بين الدين والمادية. ولقد قادته عقلانيته الى رؤية الدين على انه المكون الأساسي للأخلاق والحضارة الإنسانية. ولهذا، ليس سبب تأخر المسلمين هو الاسلام بل المسلمين انفسهم. ولقد رأى الأفغاني ان عليه اعادة تقييم التاريخ، فعزى ارجاع الخلاف بين المسلمين الشيعة والسنة الى خداع الملوك. ولذلك، اصر الأفغاني على توحيد شاه ايران والخليفة في اسطنبول. وهذا أدّى بالأفغاني الى فتح باب الاجتهاد. ويهدف هذا الاجتهاد الى التوصل الى حقيقة الاسلام والى رفض الحتمية.

ولقد اعتبر الأفغاني الاسلام كأساس التطور عند المسلمين. ولهذا، كان من واجب المسلمين العمل على تحقيق التقدم وتطويره. فلقد اتفق عبده والافغاني على ان الاسلام هو ضروري من اجل الاصلاح والتقدم. ولقد رأى الأفغاني ان دور الدين هو زرع اساس المجتمع الاسلامي والقوة الباعثة الى البحث عن الأفضل.

وبالرغم من ان الاصلاحيين ارادوا مقاومة الغرب، الا انهم اعتقدوا انه يجب تقليده على انه نموذج التطور والتقدم. ولهذا، حاول شرح الاسلام من وجهة نظر المدنية.

لذلك، عارض الاصلاحيون الحكم الاستبدادي، من حيث المبدأ واعتقدوا ان تطبيق القانون هو أساس الحكم كما رأوا انه يجب الوقوف ضد الحكومة الظالمة. فعلى الخليفة ان يتبع القانون ومشاورة المسلمين لأنه ليس اكثر من موظف يقوم باعباء حماية وتطوير المسلمين، لأنه ليس لديه اي سلطة دينية بالمعنى التشريعي فليس لديه اي صفة كهنوتية.

وكذلك اعتقد هؤلاء بوجوب تحقيق وحدة الأمة وجعل الدين محور الاخلاق. وبما ان الاسلام هو دين ونظام عالمي، فإنه لا يحدد نظاماً سياسياً معيناً بل يدعو الى التقدم. فالاسلام ليس هو سبب تأخر المسلمين، ويكمن السبب الحقيقي في سلوك المسلمين انفسهم. اما محمد اقبال فكان لا يرى امكانية تحقيق تغير أساسي في اوضاع العالم الاسلامي ما لم تكن نتيجة نهضة فكرية وسياسية.

اما علي شريعتي فيرى ان الاسلام هو أول مدرسة فكرية اعتبرت الناس على انهم الأساس والعامل المحدد لسير التاريخ. فالصراع بين قابيل وهابيل هو صراع بين طبقتين، طبقة التوحيد وطبقة الكفر. والحياة هي صراع بين اولئك الأفراد الذين يملكون الثروات ويملكون مصائرهم ويملكون حياة الآخرين وبين اولئك الذين لا يملكون مصائرهم.

فالتغيرات الاجتماعية ليست نتائج لأعمال فردية بل هي نتيجة التغير الكامل في المجتمع ككل. فكل القضايا الاجتماعية تتعلق بقضايا الناس. فعند القول ان الحكم للّه فهذا يعني ان الحكم للناس وليس فقط لهؤلاء الأشخاص الذين يجعلون انفسهم ممثلين عن اللّه. وعندما يقال ان الملك للّه، فمعنى هذا ان الملك يخص الناس ككل. وعندما يقال ان الدين للّه فمعنى هذا ان كل محتوى الدين وتركيبته هما للناس وليسا حكراً على مؤسسة معينة أو على رجال الدين.

فليس التوحيد مفهوماً ميتافيزيقياً فقط، بل هو أيضاً مفهوم سياسي واخلاقي واقتصادي. فهو يمثل نظرة عملية توحيدية، فالاسلام يرفض التميز بجميع انواعه، سواء على الصعيد القضائي أو الطبقي أو الاجتماعي أو السياسي أو العنصري أو القومي. فالتوحيد ينفي كل انواع الشرك ويبحث عن حركة متناسقة نحو الوحدة.

وفي النهاية، فمفهوم التوحيد عند المصلحين لهو أكثر ملاءمة من المفهوم التقليدي والأصولي. فبالرغم من انهم رفضوا مصداقية علم الكلام، فقد تقبلوا مبدأ الفلسفة (أي إطلاق في البحث عن الحقيقة). فقد تفهموا، على الأقل، أن المشاكل التي يعاني منها الفكر الاسلامي المعاصر ليست في وجود الفلسفة وعلم الكلام، بل في غياب التنمية وفي التأخر والجمود الفكريين في العالم الاسلامي، فقد عزوا تأخير المسلمين الى اهمال التحديث في الفكر والعلم. إلا ان مشكلتهم الأساسية انهم لم يتمكنوا من تقديم نظريات جديدة ومتكاملة واكتفوا بتعليقات عامة لم تصل الى حد إيديولوجية متكاملة أو فلسفة تأسيسية. فالمفكران اللذان حاولا كتابة الفلسفة، اي محمد اقبال وعلي شريعتي، كتبا فقط بعض المقالات الفلسفية لم تصل الى حد المنهج الكافي.

مصادر ومراجع

- الأفغاني، جمال الدين، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، ج 2. الكتابات السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- ـــ، **العروة الوثقى**، دار العرب، القاهرة، 1957.
- رضا، محمد رشيد، **تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده**، القاهرة، 1931.
- دنيا، سليمان، **محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين**، القاهرة، 1958.
- عبده، محمد، **رسالة التوحيد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

- عمارة، محمد، الاسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- قطب، سيد، خصائص التصور الاسلامي.
- Badawi, Zaki, *The Reformers of Egypt*, Croom Helm, London 1976.
- Butterworth, Charles, « Prudence Verses Legitimacy, » in A. Dessouki, ed. *Islamic Resurgence in The Arab World*, Praeger Publischers, 1982.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought, Texas University Press, Austin, 1982.*
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University press, New York, 1970.
- Gibb, H.A. R., *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947.
- Iqbal, Muhamad, *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, Ashraf, Lahore, 1960.
- Mahdi, Muhsin, « Islamic Philosophy in Contemporany Islamic Thought », in *Cod and Man in contemporany Islamic Thouth*, American university, Beirut, 1972.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Transition*, the university of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Shari'ati, Ali, *Marxism and Other western Fallacies*, Trans, R., Campbell, Mizan Press, Berkley, 1980.
- ——————, *On the Sociology of Islam*, Trans, Hamid Algar, Mizan Press, Berkley, 1979.

احمد موصللي

السلوكية

Behaviorism
Behaviorisme
Behaviorismus

السلوكية مدرسة في علم النفس أسسها عالم النفس الأميركي جون برودوس واطسون John Broadus Watson 1878-1958 وأعلن عنها عام 1913 في مقالة ـ بيان نشرها في مجلة علم النفس الأميركية بعنوان: «علم النفس كما يراه السلوكي». ترى السلوكية أن موضوع علم النفس يتمثّل في السلوك، بمعنى أن علم النفس هو علم السلوك، وتقصد بالسلوك الأفعال أو التصرفات التي تقوم بها الكائنات الحية، البشر والحيوانات.

أعد واطسون أفكاره وعرضها بين عامي 1912 - 1920، وابتداءً من هذه الحقبة انتشرت هذه الأفكار على نطاق واسع في الولايات المتحدة الأميركية إلى الحد الذي حظيت به بما لم تحظ به أية أفكار أخرى في هذه الفترة من دعاية وشهرة واسعتين في المجلات الشعبية الأميركية نفسها وأصبحت تشكّل إلى حد كبير جزءاً من الثقافة العامة للأميركيين. وشمل هذا الانتشار لأفكار واطسون في فترات لاحقة بعض البلدان الأوروبية وبلغ الحماس لها عند أحد المفكرين الفرنسيين بيار نافيل Pierre Naville مبلغاً لم يتردد معه بنعت واطسون بأنه ديكارت علم النفس.

وُلد واطسون عام 1878 في غرين فيل Greenville. الولايات المتحدة الأميركية. وعمل أستاذاً لعلم النفس التجريبي والمقارن في جامعة جون هوبكينز John Hopkins ومديراً لمختبر علم النفس ثم أستاذاً في مدرسة نيويورك للبحث الاجتماعي. عام 1924 غادر عالم الأبحاث ليدخل عالم الأعمال الحرة وتوقف عن المشاركة في السجالات العلمية التي استمرت دون أن تفقد شيئاً من حرارتها حول مذهبه الجديد. وتلقّف هذا المذهب تلامذة واطسون وأنصاره وطوروا في بعض جوانبه ليؤسِّس قسمٌ منهم لاسيما تولمان Tolman وهول Hull ما سوف يدعى فيما بعد بالسلوكية المحدثة. وإلى اليوم ما يزال الحديث مألوفاً في الولايات المتحدة عن العلوم السلوكية Behaviorial sciences، هذا التعبير الذي يشير إلى دراسة تصرفات كل الكائنات الحية وأنماط وجودها، وبذلك يشتمل هذا التعبير على علم النفس وعلم الاجتماع والأنطروبولوجيا أو الأناسة وعلم الاتصال، الخ..

نشأت السلوكية في بدء أمرها كرد فعل يستوحي المنهجية الموضوعية لعلوم الطبيعة على علم النفس الذاتي الذي كان سائداً في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أي علم النفس الذي حدَّد الوعي موضوعاً له والاستبطان منهجاً مناسباً لدراسة هذا الموضوع المخصوص. لقد كان أ. ب. تيتشنر E. B. Titchener ووليم جيمس William James أبرز ممثلي علم النفس الاستبطاني في الولايات المتحدة في العقد الأولى من القرن الحالي، وكانا يعتبران كلاهما ـ رغم اختلافهما حول عدد من المسائل ـ أن الوعي هو ميدان علم النفس. أمّا سلوكية واطسون فقد اعتبرت على الضد أن ميدان علم النفس الإنساني يتمثّل في سلوك الكائن الإنساني. فالسلوكية تقدِّر، كما يقول واطسون، بأن الوعي لا يشكل مفهوماً محدداً ولا مفهوماً قابلاً للاستعمال. لهذا تعتبر السلوكية التي تتبنى التجريب منهجاً لها بأن الاعتقاد بوجود الوعي يعيدنا إلى أيام الخرافة والسحر القديمة. (Pierre Naville, *La Psycologie du comportement*, p. 14) يستند علم النفس الاستبطاني، حسب واطسون، إلى مبدأ الثنائية الماورائي الذي دافعت عنه فلسفة ديكارت. وطبقاً لهذا المبدأ يمتلك كل فرد روحاً متميّزة

عن الجسد. بيد أن أحد هذين التعبيرين قابل للملاحظة، ألا وهو الجسد. أم التعبير الآخر، الروح، فلا أحد قد لاحظه أبداً ولا رآه ولا لامسه ولا قام باختباره وما نقوله أو نكتبه عنه إنما يُقال ويُكتب بواسطة نشاط جسدي. وهكذا راوح علم النفس مكانه ولم يتقدَّم لأنه اهتم بما يسمى الموضوعات غير المادية في حقبة من الزمن تقوم فيه كل العلوم الأخرى على أساس موضوعي.

«إن روّاد علم النفس التجريبي في القرن التاسع عشر مثل فوندت Wundtوريبو Ribot لم يسلموا تماماً، حسب واطسون، من تأثير الفلسفة الثنائية. فقد حل الوعي وحالات الوعي عندهم محل الروح وهي موضوعات تفلت أيضاً من الملاحظة إفلات الروح نفسها»(المرجع نفسه،ص 17). لهذا لم يبق لديهم ـ رغم محاولاتهم لإضفاء الطابع التجريبي على أعمالهم ـ إلا الاستبطان أسلوباً للنفاذ إلى ما يسمى بحالات الوعي. فعلم النفس يشكّل «وصفاً وتفسيراً لحالات الوعي كما هي عليه»، هذا هو التعريف الذي أعطاه وليم جيمس لعلم النفس والذي ينطبق على مجمل علم النفس الاستبطاني كائناً ما كانت الفروق والاختلافات بين مدارسه.

يقود هذا الموقف الاستبطاني، في نظر واطسون، إلى أن تنشأ علوم للنفس بقدر ما هناك علماء للنفس، أي أنه يقود إلى الذاتية التي تتعارض مع موضوعية المنهجية العلمية. إذ كيف نشرح شرحاً موضوعياً ما يستطيع الفرد وحده أن يراه ـ وأن يراه تحديداً بأعين الفكر؟ فالواقع أن الوعي لا يمكن إخضاعه لأي برهان تجريبي. ذلك أن الأفعال التي يشير بها الاستبطانيون إلى حالات الوعي كالشعور والإدراك والتفكير والإرادة والرغبة هي أفعال تتعلق بذات الفرد ولا يمكن لها بالتالي أن تخضع لأي تحديد موضوعي يقبل التعميم ويصح بالنسبة الى الغير. وعليه كتب واطسون 1912: «يقدِّر علماء النفس الموضوعيون أو السلوكيون أن الثلاثين عاماً العقيمة التي انقضت منذ تأسيس مختبر فوندت أثبتت بوضوح بأن علم النفس الألماني المسمى بعلم النفس الاستبطاني قد تأسس على أساس فرضيات خاطئة وبأنه لا يمكن إطلاقاً لأي علم نفس يقبل التصور الديني لمشكلة الجسد ـ الروح، أن يتوصل إلى استنتاجات يمكن التثبت منها. لقد قرروا أن يبتعدوا عن علم النفس أو أن يقيموا منه علماً طبيعياً». وتمثَّلت الخطوة الرئيسية على هذا السبيل في ما يلي: تخلّى علم النفس عن دراسة حالات الوعي واستبعد التصورات القروسطية التي ما تزال تسوده (لاسيما ثنائية الروح ـ الجسد) ولَفَظ من مصطلحاته كل التعابير الذاتية. إن سلوك الكائنات البشرية التي يمكن ملاحظته ملاحظة موضوعية، ذلك هو ميدان علم النفس في نظر السلوكية.

نشأت السلوكية في بداية القرن الحالي في ظل تأثير العديد من اتجاهات البحث المتمايزة. ويتعينّ الإشارة في البداية إلى تأثير الاتجاه الوظيفي الأميركي (المسمى أيضاً بالاتجاه الأداتي) الذي يشكل الفيلسوف الأميركي جون ديوي Dewey 1859-1952 أحد ممثليه البارزين. أظهر هذا الاتجاه الطابع العلمي والأداتي للوظيفة الواعية، كما شدّد على التاريخ الوراثي للتفكير في علاقاته مع الوسط milieu. لقد مثل هذا الاتجاه علماً للنفس موجَّهاً بفكرتي الاستعداد والتكيف، وهو اتجاه عبّر في الواقع عن مناخ فكري عام يتصل اتصالاً وثيقاً بالتطور الاقتصادي والاجتماعي الأميركي في بداية القرن.

إن التأثير الأقوى على السلوكية صدر في الواقع عن المدرسة الفيزيولوجية العصبية الروسية بافلوف وبشتيريف /Pavlov Bechterev 1857-1927 الذي اهتم بالمنعكسات الحركية الشرطية واهتم بالأمراض العصبية والعقلية، من جهة وعن علم النفس المقارن الحيواني، من جهة أخرى.

درست المدرسة العصبية الروسية بصورة أساسية آلية المنعكس الشرطي أو الربطي وعلاقتها بنشاط قشرة الدماغ، لاسيما بنشاط القشرة الدماغية. ويمكن إيضاح هذه الآلية بالتجربة الشهيرة التالية لبافلوف: إن مثيراً طبيعياً كالطعام يولّد عند الكلب ردة فعل فيزيولوجية طبيعية، سيلان اللعاب. إن تقديم مثير محايد، كرنين الجرس، مرتبطاً بالمثير الطبيعي يؤدي بعد تكرار الربط بينهما عدداً من المرات إلى أن يولِّد المثير المرتبط وحده ردة الفعل اللعابية. يسمى المثير عندئذٍ بالمثير الشرطي فيما تسمى ردة الفعل استجابة بردة الفعل الشرطية. لقد اهتم بافلوف وبشتيريف بالآلية الفيزيولوجية والعصبية لردود الفعل للاستجابات، وانصب هذا الاهتمام بصور أساسية على دراسة العمليات العصبية التي تتولّد عن الإثارة وردود الفعل وما يتم من ربط وصد أو تيسير.

يلخِّص واطسون علاقة السلوكية بمدرسة الإشراط البافلوفي كالآتي: «كانت السلوكية في البداية تقوم بصورة أساسية على التصوّر الغامض نوعاً المتعلق بتكوين العادات. وعلى الرغم من أن أعمال بافلوف وتلامذته حول المنعكسات الشرطية كانت معروفة لدى السلوكيين، فإنها لم تلعب في البداية إلا دوراً متواضعاً في تفسيراتهم. ويعود السبب في ذلك إلى أن هذه الأعمال كانت تتعلق بصورة أساسية بالمنعكسات الشرطية الغددية، وهو مجال لم يدخل إليه علماء النفس في هذه الحقبة.

إن أعمال بشتيريف حول المنعكسات الشرطية الحركية التي استخدم فيها أفراداً بشريين سوف يكون لها تأثير أكبر على السلوكية. كما سوف تبرهن أعمال لاشلي Lashley حول الإشراط اللعابي عند البشر وأعمال واطسون ور. رينر واطسون R. Rayner Watson حول ردود الفعل الانفعالية الشرطية عند الإنسان، الخوف بأن طرائق المنعكس الشرطي يمكن تطبيقها على جانب كبير من النشاط الإنساني. لقد أدت هذه الأعمال إلى محاولة صياغة كل العادات (وهي حالات منظّمة) بتعابير ردود الفعل الشرطية الغددية والحركية. وعلى الرغم من أن السلوكية لم تستعمل بصورة فورية طرائق المنعكس الشرطي، فلا بد من التسليم بأن بافلوف وبتشيريف قد قدّما المفتاح الرئيسي لهذا البناء النظري.

أما فيما يتعلق بعلم النفس الحيواني فقد كان تأثيره حاسماً على واطسون شخصياً وهو أصلاً عالِم بعلم الحيوان، ومنه مباشرة خرجت السلوكية في الواقع إلى النور. لقد كان عالم النفس الإنكليزي ش. لويد مورغان C. Lioyd Morgan الذي يعتبره واطسون مؤسساً للمدرسة الأميركية في علم النفس الحيواني ـ أول من أحدث القطيعة مع التأويلات التقليدية للنشاط الحيواني القائمة على نزعة تأسيسية تشبيهية بالانسان، أي تلك التأويلات التي تضفي على النشاط الحيواني دلالات إنسانية. كما كان أول من أشار إلى ضرورة وصف كل مراحل الفعل الذي يقوم به الحيوان قبل محاولة الشروع في تأويله. وأشار أيضاً إلى أهمية التعلم الحيواني بالمحاولات والأخطاء، هذا النمط من التعلم الذي سوف يشكل الموضوع المفضل للتجارب المنظمة التي قام بها أ. ل. ثورندايك E. L. Thorndike في الولايات المتحدة على الدجاج والكلاب والقطط والقرود، وقد أدت النتائج الهامة التي تم الحصول عليها في دراسة التعلم عند الحيوانات الثديية إلى دراسات مماثلة عند الإنسان، لاسيما في مجال اكتساب المهارات اليدوية في أفعال متنوعة، كفعل الضرب على الآلة الكاتبة. هذه الدراسات التي شددت على التشابة الأساسي بين التعلم الإنساني والتعلم ما دون الإنساني وبالتالي على إمكان تفسير السلوك دون الركون إلى ما كان يسمى بحالات الوعي.

تعتبر السلوكية قبل كل شيء أن المجال الحقيقي لعلم النفس يتمثل في الحركات القابلة للملاحظة. فمن غير الممكن صياغة القوانين ولا استعمال القياسات إلا بصدد أشياء قابلة للملاحظة بصورة مباشرة أو غير مباشرة. والحال إننا نستطيع ملاحظة السلوك أي ما يفعله الكائن الحي المتعضي ويقوله.

ولنشر إلى أن الكلام بالنسبة لواطسون هو فعل كالأفعال الأخرى: «الكلام هو فعل، أي أنه سلوك وتصرف. إن الكلام بصوت عالٍ أو الموجّه إلى الذات، التفكير، هو نمط موضوعي من السلوك مثله مثل اللعب بالبيسبول».

يمكن على الدوام وصف سلوك الكائنات البشرية بواسطة تعبيري المثير والاستجابة؛ ويُقصد بالمثير كل شيء من أشياء البيئة العامة وكل تغير من تغيرات الأنسجة يرتبط بالوضع الفيزيولوجي للحيوان كالتغير الذي ينشأ نتيجة حرمان الحيوان من النشاط الجنسي أو من الطعام أو نتيجة منعه من بناء عشه. ويُقصد بالاستجابة كل ما يفعله الحيوان كالاقتراب من الضوء أو الابتعاد عنه، أو كالنشاطات الأشد تنظيماً مثل وضع الخطط وتحرير الكتب، الخ...

«اهتم واطسون بوجه خاص بجمع الوقائع السلوكية من النوع الأول أو ذات الطابع البدائي. لذا توجّه إلى الاهتمام على الأخص بالمواليد الجدد. ورأى انه يتعين على السلوكية ان تلاحظ المولود الجديد في دار تجريبية للحضانة وأن تطرح في صدده الأسئلة نفسها التي تطرحها في صدد أي حيوان آخر: ما هي الحركات التي يلجأ إليها الطفل؟ وما هي المثيرات التي تستثير هذه الحركات؟ إنها سوف تلاحظ أن المص وإغلاق اليد وغيرهما من الحركات التي يقوم بها الطفل، ترتبط بمثيرات محددة وبشروط محددة من النضج: فالرضيع يمص الثدي منذ الولادة... إلا أن تمرير ظل ما أمام عينيه لن يولد أية استجابة قبل 65 يوماً من ولادته. كما أن يد الطفل تُغلق باكراً جداً على شيء ما يوضع في كفه، إلا أنه يحتاج إلى 120 يوماً على الأقل بعد ولادته للبحث عن شيء ما موضوع أمامه وتناوله.

إن إثارة طفل ما في فترة من عمره بواسطة الأسماك أو القطط أو الكلاب أو الطيور أو بواسطة الظلمة أو النار لن تولد لديه ـ إذا ما كان قد تلقى تربية مناسبة ـ أية ردة فعل من الخوف، أي هذا النوع من الاستجابة التي تتصف بتوقف التنفس وتصلب الجسم بمجمله وابتعاده عن مصدر الإثارة. وعلى العكس من ذلك فإن الصوت الحاد وغياب السند يشكلان إثارتين تولدان لدى الطفل هذا النوع من ردة الفعل... وعليه يستنتج السلوكي «إن المولود الجديد لا يُظهر ردة فعل الخوف إلا على نوعين من المثيرات في حين أنه يلاحظ أن الأطفال الذين تربّوا خارج دار الحضانة، أي ضمن أسرهم، يُظهِرون استجابات الخوف إزاء المئات من المثيرات والمواقف. من هنا يطرح السلوكي السؤال التالي: إذا كان

هناك مثيران فقط يولدان الخوف عند الولادة فكيف أدت أيضاً كل هذه الأشياء الأخرى في نهاية الأمر إلى توليد ردة الفعل هذه؟ إن السلوكي يعتبر هذه المسألة مسألة علمية لا مجرد فرضية أدبية. بكلام آخر يمكن لهذه المسألة أن تخضع للتجريب مثلها مثل أية مشكلة علمية». والحال إن السلوكيين الذين أجروا تجاربهم في هذا المجال قد تقدموا بالجواب الآتي: «إن الطفل الذي لم ير إطلاقاً بعد كلباً ولا قطة ولا فأراً ولا أي حيوان آخر لن تخيفه هذه الحيوانات إطلاقاً في بداية الأمر». فلدى الطفل دائماً ردة فعل إيجابية إزاء هذه الحيوانات. «من جانب آخر إذا أحدثنا صوتاً حاداً بواسطة قضيب من الحديد خلف رأس الطفل فإن استجابة الخوف سوف تظهر فوراً. والآن إذا ما حاولنا عند عرض الحيوان أمام الطفل أن نُحدِث الصوت الحاد خلف رأسه وقمنا بتكرار التجربة ثلاث أو أربع مرات فإنه سوف ينشأ تغير جديد وهام: فالحيوان وحده سوف يولد الآن ردة الفعل نفسها التي كان يولدها الصوت الحاد أي ردة فعل الخوف. إن ردة الفعل هذه تمثل بالنسبة لعلم النفس السلوكي استجابة انفعالية شرطية، أي أنها تمثل نوعاً من الفعل المنعكس الشرطي». وعلى ذلك يرى السلوكيون «إننا لسنا بحاجة للوعي ولا للصور الذهنية ولا للحالات العقلية مهما كان نوعها لتفسير الخوف عند الأطفال».

يفسر السلوكيون ما يدعونه باستجابات الحب بالطريقة نفسها أيضاً بوصفها استجابات انفعالية شرطية. فالتقبيل والمناغاة والابتسام هي أصلاً استجابات للإثارة الخفيفة للجلد والأعضاء الجنسية، الخ.. «بعد فترة من الوقت تحل رؤية الأم وحدها محل الاحتكاك الجسدي المباشر في توليد هذه الاستجابات. وتتكرر العملية نفسها بالنسبة للغضب والاستجابات الانفعالية الأخرى».

تطرح السلوكية النوع نفسه من الأسئلة بصدد الراشدين، وذلك مثال عنها: «ما هي الطرائق التي يتعين استعمالها بصورة منظمة لتشريط الراشد؟ لجعله مثلاً يتعلَّم عادات مهنية أو عادات علمية؟ يتعين في سبيل ذلك تكوين بعض العادات اليدوية (التقنية والمتعلقة بالمهارة) وبعض العادات الخلقية (عادات كلامية وفكرية) وتوحيدها في ما بينها ليمكن بعد ذلك أن نعتبر بأن التعلُّم قد بلغ تمامه. وحين تتكون عادات العمل هذه، ما هو النسق المتغير من المثيرات الذي يتعين علينا أن نصاحب به التعلم ليحتفظ هذا الأخير بمستوى مرتفع من المردود وبتزايد متواصل؟

تُضاف إلى مشكلة عادات الراشد المهنية مشكلات أخرى تتعلق بحياته العاطفية. إلى أية درجة تمدُّ الحياة العاطفية جذورها في الطفولة؟ وبأي قدر تتشابك هذه الحياة بالتكيّفات المباشرة؟ كيف نستطيع أن نجعل الراشد يتخلى عن جانب من حياته العاطفية، أي أن نصد التشريط حيث تستدعي الضرورة وأن نشرطه حيث تدعو الحاجة؟ «إننا لا نعرف في الحقيقة أشياء كثيرة حول تنوع ونوع العادات الانفعالية التي يمكن أن تتكوَّن (ويُفضل تسمية هذه العادات بالعادات الحشوية، وهو تعبير نشير به إلى العلاقات الشرطية التي تقوم بين المعدة والأمعاء والتنفس والدورة الدموية. بيد أننا نعلم أنها عادات عديدة وهامة».

نصل بذلك إلى تحديد ميدان السلوكية وطرائقها، فالسلوكية حسب واطسون «فرع من العلوم الطبيعية يتخذ ميداناً خاصاً له الحقل الكامل للتكيفات الإنسانية. ولا تلجأ السلوكية إلا إلى طرائق العلوم الموضوعية، الى طرائق القياس أي الملاحظة الخارجية. إنها لا تشكل فقط، كما نرى، علم نفس الاستجابة بل إنها تشكل علماً للسلوك. فالسلوك يقتضي التكيفات أو التوافقات الدائمة وتتخذ هذه التكيفات سلسلة من المظاهر: فهي تتعلق بالوسط الداخلي (الجسم نفسه) كما تتعلق أيضاً بالوسط الخارجي الذي يكتسي بدوره طابعاً فيزيولوجياً وتقنياً واجتماعياً».

ترى السلوكية أن هذه الأشكال المختلفة من التكيف ـ أي هذه الاستجابات المختلفة لمثيرات معينة ـ هي كلها أشكال متماسكة. إنها أشكال من التكيف تتناول الإنسان الكلي بمجمله لا بعض أجزائه. كما لا يرى السلوكي أنه «مجرد مشاهد للنشاط الإنساني، بل انه يطمح إلى ضبط هذا النشاط وتوجيهه كما تفعل جاهدةً كل العلوم الطبيعية الأخرى». إذ يتعين على الاستجابات الإنسانية أن تكون في متناول اليد مثل الاستجابات الطبيعية الأخرى». فالسلوكي يريد من خلال جمعه للوقائع والتجريب عليها أن يتعلم كيف يضبط هذه الوقائع وكيف يتنبأ بحدوثها، وهو يقوم بذلك تعبيراً عن إيمانه بمبدأ السببية: فاستناداً إلى مثير معين يجب التنبؤ بردة الفعل التي سوف تنشأ عن هذا المثير، واستناداً إلى ردة فعل معينة يمكن التعرف على الموقف أو المثير الذي ولَّدها.

يتعين إذن بواسطة الطرائق الموضوعية دراسة العلاقة الثابتة لردة الفعل بالموقف أو العلاقة الثابتة للاستجابة بالمثير. هذا هو الموضوع الحقيقي لعلم النفس في التصوُّر السلوكي. ولكن ما الذي تعنيه السلوكية تحديداً بالمثير وبالاستجابة؟

«يتضمَّن تعبير المثير الذي يتبناه علم النفس السلوكي معنى أوسع من كلمة التنبيه. فالمثير ليس بالضرورة أداتياً ولا بسيطاً. ذلك أن المثير يتمثل في كل حركة قابلة لأن تولّد استجابة معينة عند الكائن الحي المتعضي. وتفعل المثيرات فعلها بتوسط الأعضاء الحسية. فالضوء الحاد المسلَّط فجأةً على العين سوف يولّد الانقباض السريع للحدقة. أما في الظلمة فإن الحدقة سوف تتسع. والضرب فجأة بالمطرقة خلف رأس أحد الأفراد سوف يؤدي بالتأكيد إلى أن يقفز هذا الأخير من مكانه وأن يدير على وجه الاحتمال رأسه. والركض بسرعة ١٠ كيلومترات تحت الشمس سوف يؤدي إلى تصبب العرق من الجسم. **أما البقاء ساعة من الوقت في جوّ بارد فسيؤدي إلى القيام بالحركات الضرورية لتحمية الجسم. تلك هي بعض أنماط المثيرات الخارجية، وهي المثيرات الأيسر على الملاحظة.**

أما المثيرات الداخلية فإن لها فاعلية كبيرة كذلك. ففي بعض الأوقات مثلاً تبدأ عضلات المعدة بالانقباض والارتخاء نتيجة النقص بالغذاء. وتتوقف هذه الانقباضات ما أن يتم امتصاص الغذاء. ويحدِّد امتلاء بعض الأعضاء لدى الذكر النشاط الجنسي (أما لدى الأنثى فمن المحتمل أن وجود بعض الأجسام الكيميائية هو الذي يولّد السلوك الجنسي الظاهر). وتلعب العضلات دوراً أشد تعقيداً إلا أنه دور أساسي، فهي الأعضاء التي تقوم بردات الفعل وتخضع هذه الأعضاء للعديد من المثيرات المتأتية من الدم بوجه خاص. إلا أن العضلات تؤدي أيضاً دور المثيرات: فردات فعلها الخاصة تصبح نقطة انطلاق لمثيرات جديدة. إذن تشكل العضلات أعضاءً حسية أيضاً. فالعضلة تكون في حالة توتر دائم، وكل زيادة في هذا التوتر، عند القيام بحركة ما مثلاً يؤدي إلى استجابة أخرى في العضلة نفسها أو في عضلة واقعة في جزء آخر من الجسم وكل إضعاف لهذا التوتر في حالة ارتخاء العضلة يولد مثيراً كذلك.

على ذلك فإن الكائن الحي المتعضي معرّض على الدوام للمثيرات التي هي أشياء المحيط الخارجي والتغيرات الداخلية للأنسجة. أضف أن هذه الأشياء وهذه التغيرات ليست إلا حركات فيزيائية ـ كيميائية. وتحدُّ أعضاء الحس، المتطورة في الكائن الإنساني بفعل نسق تكيفي، المناطق التي تؤثر فيها بعض أنواع المثيرات تأثيراً فاعلاً على وجه الخصوص، كالعين والاذن والأنف واللسان والجلد والعضلات المخططة والملساء. ويشكل دور العضلات في الإثارة نقطة هامة للغاية في نظر السلوكيين، ذلك أن العديد من ردود الفعل الشخصية والحميمة ترتبط، في نظرهم، بمثيرات متأتية من العضلات المخططة ومن الأحشاء. يضاف إلى ذلك أن عدد المثيرات التي يمكن للفرد أن يستجيب لها يتغير باستمرار. فهذا العديد يتزايد في السنوات الأولى من العمر تزايداً كبيراً، أي أن أنواع المثيرات التي تولد ردود الفعل تتضاعف باستمرار، وهذا ما دعا غالباً إلى الشك بإمكانية التنبؤ بردود الفعل الإنسانية. فالمولود الجديد لا يستجيب في البداية إلا لعدد محدود من المثيرات لتتسع بعد ذلك دائرة المثيرات الفعالة. من جهة أخرى يمكن للمثير ذاته أن يولد تبعاً للعمر استجابات مختلفة. فملامسة كف الطفل الرضيع ذي الثلاثة أشهر بالقلم تؤدي ببساطة إلى غلق يده عليه ليضمّه. أما بعد سنتين من العمر فإن الطفل يتناول القلم نفسه ليحاول أن يخط أشكالاً معينة على أي شيء مسطح. كما أن بعض المثيرات لا تغدو مثيرات فعالة إلا بفضل تكون العادات. إن النسق الذي بفضله تصبح بعض المثيرات محدثة لبعض الاستجابات التي لم تكن تحدثها من قبل تسمى بعملية الإشراط أو التشريط.

تلعب عملية التشريط، حسب السلوكية، دوراً أساسياً في اكتساب العادات. وتنشأ هذه العملية منذ الحياة الجنينية وتنمو بسرعة كبيرة في الأشهر الأولى التي تلي الولادة. لهذا يصعب للغاية التنبؤ الدقيق بالاستجابات. فمن بين عدد من الأفراد قد نلاحظ مثلاً أن أحدهم يقوم باجتياز الطريق لتحاشي أحد الحيوانات، هذا بالرغم أن رؤية هذا الحيوان لا تولد الخوف في الحالة العادية. عندها يمكن القول أن هذا الفرد كان قد تعرض لتشريط معين. قد يصعب التنبؤ باستجاباته تفصيلاً إلا أننا نعرف دائماً وجهتها. فنحن نستطيع بوجه عام، التنبؤ بما سيقوم به الآخر انطلاقاً مما لدينا من حد أدنى من المعلومات بصدده. وبدون ذلك تصبح الحياة الاجتماعية، حسب واطسون، مستحيلة.

يمكن لأنماط المثيرات التي نستجيب لها أن تتناقص أيضاً. وهذا ما يحدث في الشيخوخة. في هذه الحالة يتدخل نسق نزع التشريط الذي يلعب فيه الضمور العضوي دوراً أساسياً.

والآن، «ما هي الاستجابة؟ الاستجابة أو ردة الفعل هي الحركة التي يولدها المثير. فالكائن المُثار يقوم بفعل شيء ما: إنه يستجيب، أو يقوم بحركة. بيد أن الاستجابة يمكن أن تكون بادية (ظاهرة) للغاية أو خفية للغاية، إلا أنها توجد على الدوام. ولا يمكن غالباً إلا لأدوات خاصة أن تكشف عنها. فقد تتمثل الاستجابة في تغير ضغط الدم. (ارتفاعه أو انخفاضه) أو في حركة بسيطة للعين. وهي تتمثّل أيضاً في حركة الأذرع أو الأرجل أو الجذع أو الجسم بمجمله. وتلك هي الاستجابات التي نلاحظها على الوجه الأعم».

إن استجابة الكائن الحي المتعضي هي دائماً استجابة موجّهة، ذلك أنها تؤدي بوجه عام إلى التوافق وإلى التكيف. وإذا لم يحدث التوافق فإن مثيرات جديدة تتدخل. يقول واطسون: «عندما نستعمل كلمة التوافق نود القول ببساطة إن الكائن الحي المتعضي حين يقوم بالحركة يغير حالته الفيزيولوجية بطريقة لا يعود معها المثير يولد ردة الفعل. وقد يبدو ذلك معقداً بعض الشيء، إلا أن بعض الأمثلة تقود إلى فهم ما يجري. إذا كنت جائعاً فإن انقباضات المعدة سوف تلاحقني بدون انقطاع في كل الاتجاهات. فإذا رأيت أثناء ذلك تفاحاً على الشجرة فإنني سوف أتسلق الشجرة وأقطف بعض التفاحات وأبدأ بالتهامها. وحين أشعر بالشبع فإن تقلصات المعدة سوف تتوقف. وعلى الرغم أن الشجرة ما تزال مغطاة بالتفاح فإنني لن أقطف بعض التفاحات لآكلها. كذلك فإن الهواء البارد يثيرني. لذا أنتقل من مكاني إلى أن أصبح في مأمن من الريح، عندها لن أقوم بأي عمل لتحاشي الريح. إن الذكر بتأثير الإثارة الجنسية يسعى إلى البحث عن الأنثى الموافقة. إلا أنه عند انتهائه من فعله الجنسي يتوقف عن القيام بحركات البحث. فالأنثى عندها لا تعود تستثير الذكر للقيام بالنشاط الجنسي».

يتمثل السلوك إذن في هذه العلاقة التي تقوم بين الاستجابة والمثير. وعلى أساس هذه المعادلة مثير ← استجابة، يمكن فهم الروابط بين السلوكية وبعض العلوم الأخرى كعلم وظائف الأعضاء الفيزيولوجيا، والطب وعلم الأعصاب. فالواقع أن مشكلة العلاقة بين المثير والاستجابة تجد حلها بالنسبة للسلوكية حين يكون المثير والاستجابة معروفين وحين يمكن للتجريب المتكرر التحقق من هذه العلاقة الملاحَظة... فاختلاج العين فعل منعكس بسيط قد ينشأ عن الاحتكاك بالقرنية. إن هذه العلاقة التي يمكن التثبت منها تجريبياً بين الفعلين، الاختلاج والاحتكاك، تكفي السلوكي. بيد أن الظاهرة نفسها تبدو بصورة مختلفة بالنسبة لبعض العلوم الأخرى. فعالم الأعصاب مثلاً يهتم بالارتباطات العصبية التي تنطوي عليها هذه الظاهرة، مسار الشحنات العصبية وعددها وسرعتها ووتيرتها، الخ. أما الكيمياء الاحيائية فسوف تهتم بتحديد الطبيعة الفيزيائية والكيميائية للشحنة العصبية وللنشاط الذي تتضمنه ردة الفعل، الخ...

تنطوي كل ردة فعل إنسانية إذن على مسألة فيزيائية ـ كيميائية ومسألة فيزيولوجية عصبية ومسألة سلوكية. إن السلوكي يهتم بالاستجابة، أي بالمسألة الآتية: «ما الذي يفعله الكائن الحي ولماذا يفعل ذلك؟»... فالأسئلة التي يطرحها السلوكي على نفسه بصدد الفرد الذي يصفف القرميد مثلاً هي من النوع الآتي: كيف تولدت هذه الاستجابة؟ كم من القرميد يمكنه أن يصفف في الظروف المختلفة، وكم من الوقت يمكنه أن يعمل بدون تعب، وكم من الوقت احتاج لتعلُّم مهنته وهل يمكنه تحسين مردوده؟ الخ...

«يعتقد السلوكي بأن كل مثير فعلي تقابله استجابة معينة وبأن الاستجابة هي استجابة مباشرة. ونقصد بالمثير الفعلي تنبيهاً قوياً إلى حد يتخطى فيه المقاومة الطبيعية لمرور الدفق الحسي من أعضاء الحس حتى العضلات». بهذه الكلمات يعارض واطسون بعض طروحات الاستبطان والتحليل النفسي التي بموجبها يمكن للمثير أن ينطلق اليوم ولا يولّد آثاره إلا في الغد أو بعد أشهر أو بعد سنوات». فهذه التصوّرات في رأيه هي ببساطة تصورات خرافية... فالمثير، بالنسبة للسلوكي، لا يمكن أن يكون له أثر بعيد، عبر الزمن، إلا إذا تجدَّد حدوثه بدون انقطاع: «توجد في عاداتنا اللفظية آلية يتكرر بفضلها حدوث المثير من فترة لأخرى إلى أن تتولد ردة الفعل النهائية» أي إلى أن يتم التوافق. إن هذا التصور يلعب دوراً هاماً في التحليل السلوكي لفعل التفكير.

كيف يصنِّف واطسون أنواع الاستجابات؟ تُقسم الاستجابات بادىء ذي بدء إلى استجابات ظاهرة أو صريحة واستجابات ضمنية أو خفية. إن الاستجابات الخارجية والظاهرة هي كلها أفعال للكائن الإنساني يمكن ملاحظتها بسهولة بدون وسائط. إنها في الغالب أفعال حركية كرمي الكرة والكتابة وقيادة الدراجة، الخ.. أما الاستجابات الضمنية فإنها ترتبط بالأجهزة العضلية أو الغددية داخل الجسم. فالإنسان الجائع يمكن أن يحتفظ بهدوئه إلا أن غدده اللعابية تفرز بعض المواد وتنقبض معدته وترتخي بصورة منتظمة وتنشأ في جسمه تغيرات في ضغط الدم، الخ... لا تختلف ردود الفعل هذه من حيث المبدأ عن الاستجابات الظاهرة إنما تبدو ببساطة أصعب على الملاحظة لأنها ردود فعل غير مرئية.

هناك تصنيف عام آخر يقوم على التمييز بين الاستجابات المكتسبة والاستجابات غير المكتسبة. ويعتقد السلوكيون أن معظم ما يقوم به الراشد إنما هو في الحقيقة استجابات مكتسبة،... إلا أن هناك بعض النشاطات التي يقوم الإنسان بها دون أن يكون قد اكتسبها كتصبب العرق والتنفس وخفقان القلب والهضم والتفات الأعين نحو مصدر ضوئي وإظهار ردة

فعل الخوف على صوت حاد، الخ . . . تشتمل الاستجابات المكتسبة إذن على كل عاداتنا المعقدة واستجاباتنا الشرطية، فيما تشتمل الاستجابات غير المكتسبة على كل ما نقوم به في طفولتنا الأولى قبل أن تبدأ عملية الإشراط وتكوين العادات.

هناك تصنيف آخر يقوم على تسمية الاستجابات بالعضو الحسي الذي تنطلق منه. وعليه يمكن أن نشير إلى الاستجابة البصرية غير المكتسبة مثل اتجاه عين المولود الجديد نحو مصدر ضوئي. ويمكن في مقابل ذلك أن نشير إلى الاستجابة البصرية المكتسبة مثل الاستجابة لكلمة مكتوبة. كما يمكن الحديث عن استجابة حركية غير مكتسبة حين يستجيب الطفل بالبكاء لتوتر استمر طويلاً في ذراعه. أما الاستجابة الحركية المكتسبة فقد تتمثل في تناول شيء سريع العطب في الظلمة أو في تتبع مسارات إحدى المتاهات المعقدة. إن تقلصات المعدة التي ترتبط بفقدان الغذاء عند الطفل البالغ ثلاثة أيام تولد البكاء: ويشكل البكاء في هذه الحالة استجابة حشوية غير مكتسبة. في مقابل ذلك هناك استجابة حشوية مكتسبة أو شرطية حين تولّد رؤية الحلوى سيلان لعاب الطفل الجائع.

تطمح السلوكية إلى تحليل السلوك الإنساني بكل مستوياته ابتداءً من الفعل المنعكس العضوي الجزئي وصولاً إلى مستوى الاستجابة المهنية والاجتماعية. إن غرضها في الواقع غرض عملي، إذ انها تسعى إلى حل مثل هذا النوع من المشكلات: كيف نجعل الأفراد يتصرفون اليوم بطريقة مختلفة عما كانوا يفعلونه بالأمس؟ بأي قدر يمكننا تبديل السلوك عن طريق التربية؟ . . . وبهدف حل هذا النوع من المشكلات يقوم السلوكي مثله مثل أي عالم آخر بإجراء الملاحظات.

يتمثل المستوى الأول من الملاحظة في ما نقوم به كل يوم من ملاحظة دون وسائط لجوانب معينة من سلوك الآخرين. إلا أن هذا النوع من الملاحظة لا يمكن ضبطه ولا يشكل حقاً ملاحظة موضوعية. لذا ترى السلوكية أنه يتعين على الملاحظة أن تصبح ملاحظة علمية، أي أن يحاول الملاحِظ أن يحدِّد تحديداً تجريبياً الوضعية التي تولِّد ردة فعل محددة. عندها يصبح الاستعمال الفردي والاجتماعي للملاحظة استعمالاً أشد فعالية. ذلك أن هذه الملاحظة العلمية لا تسمح فقط باكتشاف المثير الذي يولّد ردة الفعل بل انها تسمح أيضاً، حسب السلوكية، بمعرفة كيف نضبط ضبطاً فعلياً ردة الفعل عن طريق تغيير المثير.

ترى السلوكية إذن على الجملة أن كل مشكلات علم النفس يمكن طرحها بواسطة تعبيري المثير والاستجابة: م ـ للمثير (وللوضعية التي تتضمن مثيرات معقدة)، س ـ للاستجابة. ويمكن إيضاح الأمر بالطريقة الآتية:

م	س
مغطى (محدَّد)	يتعين تحديدها؟

م	س
يتعين تحديده؟	(محددة) مغطى

إن المسألة سوف تجد حلها دائماً حينما يكون

م	س
كان محدداً	كانت محددة

يقدم الفعل المنعكس للسلوكي النموذج الذي يبني على منواله تحليلاته للسلوك. ففي الفعل المنعكس، غير المكتسب، يولِّد المثير الصدمة الكهربائية مثلاً، بالحتم ردة فعل مخصوصة، سحب اليد. إلا أن الأمر لا ينحصر في هذه الرابطة الطبيعية أو الحتمية التي تربط بعض الاستجابات ببعض المثيرات، ذلك أنه يمكن للمثير وللاستجابة في الفعل المنعكس أن يخضعا للإبدال أو الإشراط وأن يظهرا بالتالي خصائص متغيرة. لنتناول الفعل المنعكس، غير المكتسب الآتي:

م	س
صدمة كهربائية	سحب اليد

إن ظهور ضوء أحمر، مثير، لا يولّد في الحالة العادية استجابة سحب اليد، إلا أن عرض الضوء الأحمر عدداً من المرات في الوقت نفسه الذي يتم فيه إثارة يد الفرد بتيار كهربائي سوف يؤدي إلى أن يولد الضوء الأحمر وحده استجابة سحب اليد. فالضوء الأحمر يصبح عندئذٍ مثيراً بديلاً، ويسمى التغير الحاصل تشريطاً.

إن المثيرات الطبيعية أو غير الشرطية هي تلك المثيرات التي تولد منذ الولادة استجابات مخصوصة. مثال:

م	س
ضوء	توجّه العين
حامض في الفم	سيلان اللعاب
صدمة على المفصل الواقع تحت الركبة	سحب الساق
حرق الجلد أو جرحه	سحب الجسم، بكاء وصراخ

بيد أن معظم المثيرات التي تؤثر على الكائن الحي المتعضي هي في الواقع مثيرات شرطية. وبهذا المعنى يتعين حسب السلوكية اعتبار كل كلمة من الكلمات المطبوعة أو المكتوبة التي يمكن أن يستجيب لها الفرد المتعلّم بوصفها مثالاً للمثير الشرطي. فالكلمة المنطوقة بديل لمثير طبيعي، فيما تشكل

الكلمة المكتوبة بديلاً لبديل. وتعطي السلوكية أهمية قصوى للإشراط في الحياة الاجتماعية لاسيما في التربية، ذلك أنه يمكن لكل مثير يولد ردّة فعل معينة أن يخضع للإبدال.

تخضع الاستجابة أيضاً مثلها مثل المثير للإشراط. وقد يبلغ عدد الاستجابات التي تتولّد عن المثير ذاته عدداً كبيراً للغاية. وهذا ما يمثل غنى ومرونة الاستجابات التكيفية عند الحيوانات وعند الكائنات البشرية على السواء. فعلى سبيل المثال يحمل الكلب الصغير الطفل على مداعبته وعلى الضحك واللعب.

م..............س

رؤية الكلب　　　　مداعبة، ضحك

في اليوم التالي يولد الكلب نفسه ما يلي:

م..............س

رؤية الكلب　　　　بكاء، تراجع الجسم

بين الحالتين كان الكلب قد آذى الطفل وهو يلعب وأحدث جرحاً في جلده وأدماه قليلاً. والحال أننا نعلم بأن:

م..............س

حرق أو جرح الجلد　　　　تراجع الجسم، والبكاء

ويعني ذلك أن المثير البصري، الكلب، لم يتغير، إلا أن ردة الفعل التي تتعلق بمثير غير شرطي آخر، جرح الجلد، قد ظهرت.

يوجد المئات من الاستجابات غير المكتسبة التي تعمل منذ الولادة. إن تشريط هذه الاستجابات هو الذي يشكل، حسب واطسون، ردود الفعل المكتسبة. وترتبط ردود الفعل هذه بعضها ببعض لتكوِّن مركبات شرطية أيضاً لتلبية نشاطات أكثر تفصيلاً،تلك هي إذن العادات التي تشكّل في نظر واطسون تكاملاً لاستجابات متنوعة ومنتقاة بواسطة تشريط خاص، هذا الإشراط الذي توجِّهه منذ الولادة التأثيرات الاجتماعية ولاسيما في البداية تأثيرات البيئة الأسرية.

يتضح إذن أن دراسة الأفعال المنعكسة الشرطية هي التي شكلت أكبر تقدم على طريق فهم الصلة بين تكون العادات وإشراط المثيرات والاستجابات. من هنا هذا التقدير الفائق الذي يكنه واطسون لتجارب بافلوف وتلامذته في هذا المجال، فهو يؤكد أن ظاهرة المنعكسات الشرطية هي على التقريب المحصول الإيجابي الوحيد الذي حققه علم النفس منذ عدة قرون.

من المعلوم أن تجارب بافلوف وتلامذته تركزت بصورة أساسية على الغدة اللعابية عند الكلب... فوضع شيء من اللحم أو الحامض على لسان الكلب يولد إفراز اللعاب:

م..............س

طعام، حامض　　　　سيلان اللعاب

يمكن الحصول على ردة الفعل اللعابية بواسطة مثير آخر لا يولّد في الحالة العادية ردة الفعل هذه. فالمثيرات البصرية أو الصوتية مثلاً لا تولّد هذه الاستجابة، ومع ذلك يمكن لها أن تولدها إذا ما قمنا بربط هذه المثيرات المحايدة عدداً كافياً من المرات بالمثيرات غير الشرطية (م).

لقد أجرى السلوكيون ـ إضافة إلى تلامذة بافلوف ـ ما لا حصر له من التجارب لدراسة الإشراط عند الحيوانات وعند البشر على السواء واستعملوا لهذه الغاية أنواعاً عديدة ومتنوعة من المثيرات وردود الفعل بما في ذلك ردود الفعل الانفعالية كالخوف والغضب والحب التي درسها واطسون نفسه. فظاهرة الإشراط تلعب في رأي واطسون دوراً أساسياً في تطور الكائن البشري. ويمكن من الوجهة العملية إشراط كل أعضاء الاستجابة في الجسم ويبدأ الإشراط منذ الحياة الجنينية ليتطور بسرعة كبيرة بعد الولادة ويستمر طوال الحياة الراشدة. «تهيمن الأفعال المنعكسة الشرطية أو البديلة على كل نشاطنا الجسدي من المهد إلى اللحد». بكلمة ينطوي مفهوم المنعكس الشرطي عند واطسون على طابع تفسيري عام.

يتجلى هذا التوسع بمفهوم المنعكس الشرطي أكثر ما يتجلى في تفسير واطسون لاكتساب الكلام والتفكير. فالعملية الأولية في اكتساب العادات اللغوية تتشابه بالنسبة لواطسون بعملية تحقيق المنعكسات الشرطية الحركية البسيطة مثل سحب اليد أثناء تقديم مثير سمعي أو بصري. ذلك أن الكلام سلوك حركي كباقي أنماط السلوك ويتم اكتساب هذا السلوك عن طريق التدريب الذي يميز المرحلة الأولى من الاكتساب عند الطفل ويستمر طوال حياة الأفراد. ومن هذه الزاوية يتم تكييف السلوك على الإشارات اللفظية عن طريق الربط بين إشارة اصطلاحية، الإشارة اللفظية، وفعل محدد. والواقع أن الإشارة اللفظية ترتبط بالفعل أكثر من ارتباطها بالشيء، ذلك أن كلام الطفل يبرهن أنه لا يفصل الشيء عن الأفعال التي يؤدي فيها هذا الشيء دوراً معيناً. وتتثبت هذه الرابطة المؤقتة بسهولة أكبر بالقدر الذي تتكرر فيه مرات عدة. وإذا تكررت العبارة أو الكلمة في مناسبات عدة بغياب الفعل الذي تشكل هذه الكلمة أو العبارة إشارة له، فإنها تفقد تدريجياً قيمتها كمثير شرطي متمايز.

يؤكد واطسون أن المعجم اللفظي عند الطفل، معجم الأصوات الرمزية أو المرمّزة بالأحرى بفعل اصطلاح اجتماعي،

يتكوَّن في البداية ببطء نوعاً ما انطلاقاً من الأصوات الأولى غير المكتسبة التي تصدر تلقائياً عن الطفل الصغير. وهو يتكون في بادىء الأمر عن طريق الصدفة إلى حد ما. إلا أنه يخضع للتطوير بواسطة البيئة الاجتماعية، الأهل، بفضل عمل صبور من التشريط وذلك بتحين الفرص لتقريب الأصوات غير المكتسبة من الأصوات الاصطلاحية، وما أن يقترب الصوت من الكلمة الاصطلاحية حتى يمكن ربطهما بالشيء أو بالفعل، عملية استبدال الشيء أو الفعل بالصوت. ولا تنحصر عملية الإشراط بالكلمة أو مجموعة الكلمات بل إنها تشمل أيضاً تنغيم الكلمة وإمالتها وطريقة نطقها. . وعليه يكتسب الطفل شيئاً فشيئاً استجابة لفظية شرطية لكل شيء من أشياء محيطه الخارجي أو لكل وضعية من وضعيات هذا المحيط.

تؤدي الكلمات في البداية دورها كمثيرات للنشاط اليدوي، وبذلك تعود إلى أصلها كبديلات للأشياء، أو الأفعال، التي كانت وحدها تولد قبل الكلام مثل هذا النشاط. وعليه يقوم بين الكلمات والأشياء تعادل في توليد ردة الفعل. «ويسمح هذا التعادل، كما يقول واطسون، بتركيز عالم بأسره في حد أدنى من ردود الفعل البديلة، ردود الفعل اللفظية، وبنقل هذا العالم إلى الآخرين. كما يسمح هذا التعادل أيضاً للفرد المعزول بأن يحمل معه العالم الخارجي وأن يعالجه في العزلة».

بيد أن الكلمات تؤدي أيضاً دورها كمثيرات لكلمات أخرى: فالكلمة المنطوقة أو المقروءة تكفي لتوليد العبارة كلها. . . إن هذه الآلية هي التي تسمح لنا، حسب واطسون، بالتكلم عن أشياء وأحداث بعيدة في المكان والزمان دون أن نتلقى بصورة مباشرة تأثير المثيرات الخارجية التي تقابل الكلمات.

على أساس ما تقدَّم يمكن فهم التصور السلوكي للتفكير أو بالأحرى لفعل التفكير. فالسلوكية تعتبر أن التفكير فعل بسيط بساطة اللعب بالتنس ولا يشكل ـ مثله مثل اللعب بالتنس إلا جزءاً من عملية بيولوجية إجمالية. فعلى الجملة يعتبر واطسون أن ما ندعوه عادةً بالتفكر ليس شيئاً آخر غير فعل التكلم إلى الذات، أي أنه كلام داخلي. في هذه الحالة فإن العادات العضلية المكتسبة في الكلام الظاهر هي التي تفسِّر بصورة أساسية الكلام الضمني أو الداخلي، أي التفكير.

إن ظروف الحياة الاجتماعية هي التي تدفع، حسب واطسون، إلى تحويل الكلام الظاهر إلى كلام داخلي. ففي مرحلة إصدار الأصوات بصورة فوضوية تثير ثرثرة الطفل الصغير غير المتماسكة فرح أهله الذين يسعدون بأنه غير أبله ولا أخرس. بعد ذلك تصبح هذه الثرثرة ثرثرة متعبة بالنسبة للأهل الذين يبدأون يمارسون ضغطاً على الطفل للتخفيف من ضوضائه. عندها يبدأ الطفل بالتمتمة التي تظل تثير أيضاً في الغالب انزعاج المحيط. وفي الأخير يؤدي خضوع الكلام للضغوط الاجتماعية إلى تغييب حركة الشفاه نفسها، هذه الحركة التي تظهر حين يقرأ الطفل أو يتأمل. بذلك تصبح العملية الكلامية عملية داخلية، أي عملية تفكير.

هكذا نرى أن واطسون حاول تفسير السلوك بكل أنماطه ومستوياته انطلاقاً من العلاقة بين المثيرات والاستجابات. فهو لا يلجأ ـ تحاشياً للوقوع في الذاتية ـ إلى المفاهيم التي يعتبرها أشباه مفاهيم تفسيرية كالملكات أو الاتجاهات أو القدرات أو الاستعدادات. فهو يعتقد أن الإنسان، حين الولادة، لا يملك إلا استجابات ومنعكسات بسيطة وأن سلوكه يتكوَّن تدريجياً نتيجة عملية التدريب وتثبيت المنعكسات الشرطية. إنه القائل «اعطوني دزينة من الأطفال السالمين وأنا كفيل في أن أجعل كلًّا منهم اختصاصياً في مجال اختاره أنا: سأحولهم إلى أطباء أو تجار أو قانونيين أو متسولين أو سارقين، وذلك بغض النظر عن مواهبهم وميولهم واتجاهاتهم وقدراتهم ومهنة أجدادهم وعرقهم». فبهذا التصور يلغي تماماً دور الكائن الحي نفسه الذي يخضع للمثيرات ويستجيب لها.

يظهر بوضوح أن العديد من تفسيرات واطسون تتسم بالجمود والتبسيط. . . والفرادة أيضاً (لاسيما تفسيره لعلمية التفكير). غير أن ذلك لا ينفي الإسهام الأساسي لواطسون. فعلم النفس المعاصر مدين للسلوكية بالعديد من أفكاره ومنها بوجه خاص الفكرة القائلة ان ما يمكن أن نعرفه عن نفسانية الكائن الحي يرتكز إلى ما يمكن أن نعرفه عن سلوكه. إلا أن نظرة هذه المدرسة للسلوك ذاته نظرة مفتقِرة لغناه وقد تتناسب هذه النظرة مع بعض أنماط السلوك الحيواني ومع الأفعال البسيطة كالأفعال المنعكسة. إلا أنها لا تتلاءم تماماً مع الأنماط المعقدة للسلوك الإنساني بوجه خاص. ذلك أن السلوك الإنساني في أنماطه المعقدة لا يمكن أن يُختزل إلى بعض الاستجابات التي تنشأ نتيجة بعض المثيرات. فالكائن الإنساني الذي يوجد بين المثير والاستجابة كائن نشط ومدرك وتجري في داخله عمليات فيزيولوجية ونفسية ولا تتجلى هذه العمليات بالضرورة في الاستجابات الظاهرة.

على ذلك نفهم لماذا قام تلامذة واطسون بتوسيع مفاهيمه وتصحيحها وإغنائها، مما أدى إلى نشوء عدة مدارس سلوكية

عُرفت بالسلوكية المحدثة. فقد حاول السلوكيون المحدثون أن يحافظوا على المرتكزات الأساسية لنظرة واطسون وأن يأخذوا في الوقت نفسه بعين الاعتبار دور الكائن الحي والمستوى النفساني في السلوك دون أن يلجأوا بأية صورة من الصور إلى الاستبطان. فالأميركي تولمان Tolman انتقد النظرة التجزيئية للسلوك كما عبر عنها واطسون. فهو يعتبر أن السلوك هو دائماً سلوك كلي ولا يمكن النظر إليه كمجموعة استجابات جزئية. كما يعتبر أن هناك بين المثير والاستجابات عمليات مهمة ذات طبيعة معرفية وعاطفية ودافعية. لذلك لا بد لكل تعبير عن السلوك أن يأخذ بعين الاعتبار ثلاثة أنماط من المتغيرات: متغيرات المحيط ومتغيرات السلوك، وبين هذين النمطين من المتغيرات هناك المتغيرات الوسيطة التي تؤثر على السلوك أيضاً كالدافع والوراثة والنضج والسن... الخ. فالمثير نفسه لا يؤدي إلى الاستجابة نفسها لدى جميع الأفراد. ذلك أن هؤلاء يختلفون فيما بينهم من حيث دوافعهم وتكوينهم الفيزيولوجي وسنهم وجنسهم.. الخ ـ وعليه لا يمكن تفسير الاستجابة بنوع المثير فقط بل يجب تفسيرها أيضاً بهذه المتغيرات الوسيطة التي تتعلق بالكائن الحي نفسه. على ذلك يتعدَّل نموذج واطسون م ← س إلى النموذج الآتي: م ← كائن حي متعضي ← س.

لقد حاول هول Hull أن يدرس هذه المتغيرات الوسيطة بالطريقة الافتراضية الاستدلالية التي تقوم على افتراض وجود هذه المتغيرات والاستدلال عليها أو استنتاجها من خلال السلوك الملاحظ. كما تقدم سكينر Skinner وهو من السلوكيين المعاصرين بنمط آخر من التشريط غير التشريط البافلوفي الذي اعتمده واطسون على نطاق واسع، وهو النمط المعروف باسم التشريط الإجرائي. وطبقاً لهذا التشريط الإجرائي يمكن تثبيت استجابة جديدة، كاستجابة الضغط على الرافعة عند الحيوان أو الاستجابة اللفظية عند الإنسان، بفعل تعزيز هذه الاستجابة تعزيزاً إيجابياً مناسباً (تقديم الطعام في الحالة الأولى والاستحسان في الحالة الثانية). واشتهر سكينر أيضاً بالنتائج النظرية والتطبيقية التي توصل إليها بالنسبة لمسائل اللغة الإنسانية وطرق التعليم المبرمج.

ثمة عدد كبير من الباحثين الذين ينتمون إلى السلوكية باتجاهاتها المختلفة وتتنوع أبحاثهم تنوعاً شديداً للغاية. فالانتقائية والبراغماتية الأميركيتان قد سمحتا بنقاط التقاء عدة مع مدارس أخرى، كما ساهمتا في تطور مختلف الاختصاصات. وهكذا نجد وجهات نظر سلوكية في علم اللغة وعلم الأنام، الانتولوجيا، والعلاج النفسي والتربية... الخ. والواقع أن تطوُّر المجتمع الأميركي نفسه قد خلق مجالاً مناسباً لظهور السلوكية وتطورها. فقد اتسم المناخ الاجتماعي لبداية هذا القرن المتميِّز بازدهار الرأسمالية الأميركية بالتفاؤل الكبير عند العلماء والمثقفين إزاء الإمكانات التي وفرتها الإنجازات التكنولوجية للبشرية. ففي الولايات المتحدة كانت تسود النظرة إلى الإنسان بوصفه موضوعاً بغير وعي لا يهم فيه إلا سلوكه الذي يمكن أن يخضع لمثيرات محكَّمة بصورة مناسبة، وهي النظرة التي تتلاءم تماماً مع نزعات الفعالية التي تميِّز الرأسمالية الصاعدة. فقد بدا لواطسون أن علم النفس كعلم للوعي يفتقد لأية قيمة عملية ولأية فائدة حقيقية للمربي ورجل القانون والطبيب والصناعي والتاجر... فمما لا شك فيه أن توجُّه واطسون والسلوكية بوجه عام يمد جذوره في النزعة النفعية التي سادت وما تزال المجتمع الأميركي ولاسيما في نزعة الفعالية على الطراز الاميركي. ففي ازاء فرد معين يتعين بصورة أساسية معرفة ما يقدر عليه هذا الفرد. وما يمكن أن يكون عليه مردوده: «يتمثل هدفنا، يقول واطسون، في معرفة ما هو حسن أو ما هو سيء بالنسبة للإنسان وفي معرفة كيف نوجِّهه في الطريق السليم»!

مهما تكن جدوى الأبحاث التي قامت بها السلوكية فإن طاقتها القوية على التفسير تقوم في الواقع على وهم علمي ألا وهو نفي الوعي. ويبرِّر واطسون هذا النفي للوعي بقوله إنه لم يكتشف إطلاقاً دور الوعي في أي نشاط إنساني وبأننا لا يمكن أن نلتقي بالوعي ولا أن نحدِّده. ويعني هذا النفي بطبيعة الحال نفياً للإدراكات والصور الذهنية والأفكار والمقاصد واختزال كل شيء إلى ردود فعل يقوم بها الكائن الحي استجابةً لمثيرات معينة.

لم يعد هذا التصور مقبولاً اليوم في علم النفس ولا أحد يدافع عنه دفاعاً ذا مغزى. فهذا التصوُّر يجرِّد الأفعال الإنسانية من كل معنى ويؤدي إلى إفقار ميدان علم النفس إفقاراً كبيراً. فإذا لم يكن ممكناً تحديد الوعي فمن المحال أن نتجاهل بأن الوعي هو الذي يحدِّد أفعالنا ويعطي تأويلاً لها. صحيح أن دراسة وقائع الوعي كالإدراك والانتباه والصور في محو الموضوع الذي أثارها من الوجود، أي في محو موضوع الوعي نفسه. فمن الثابت اليوم في علم النفس أنه يمكن دراسة وقائع الوعي بطريقة موضوعية وتجريبية وذلك عن طريق استنتاج هذه الوقائع من تجلياتها في السلوك الملاحظ. فالادراك يتجلى في افعال ادراكية لفظية وحركية، وكذلك الانتباه والتصور. ولا نبالغ بالقول بأن دراسة هذه الوقائع هي

ما يشكّل في وقتنا الحاضر المحتوى الحقيقي لعلم النفس. فالوعي، واللاوعي، بات يمثّل المبدأ التفسيري الأساسي للتصرفات، ومحوه لم يؤدِ مع السلوكية إلا إلى إلزام علم النفس حدود الوصف الذي لا نهاية له للظواهر السلوكية التي لا تفسير لها.

مصادر ومراجع

— Guillaume, Paul, *Introduction à la psychologie*, Vrin., 1942.
— Naville, Pierre, *La Pshychologie du comportement*, Gallimard, coll, Idées, 1963.
— Tilquin, A, *Le Béhaviorisme, origines et développement de la psychologie de réaction en Amérique*, Vrin., 1950.
— Watson, John, *Behavior, an Introduction to Comparative Psychology*, New york, 1914.
— ———, *Le Béhaviorisme*, Norton, New York, 1925.
— — *Le Béhaviorisme*, Trad. française, simone Deflandre, C.E.P.L., les classiques de la phsychologie, 1972.
— ———, *Pedagogical seminary and Journal of Genetic Psychology*, H. Holt, New York, 1915.
— — *Psychology from the Stand - point of a Behaviorist*, Lippincot, Philadelpie and Londres, 1919.
— Zazzo, René, *Psychologie et psychologues D'Amériquue*, P.U.F., 1941.

كمال بكداش

السيمياء (تيارات في السيمياء)

Trends in semiotics
Courants de sémiotique
Strömungen der Semiotik

إن المحاولات، التي تنتمي إلى مجال علم السيمياء، تعتمد على ثلاثة تيارات أساسية. ففي الدرجة الأولى، لا شك ان التقليد الفلسفي هو الذي أمد هذا العلم بأصوله، منذ نشأة الفكر اليوناني مع أرسطو وأفلاطون والرواقيين؛ بحيث ان علم الدلالة أصبح عند مناطقة العرب وفلاسفة القرون الوسطى من مقدمات المنطق التي لا غنى عنها. وقد تابع بعدهم معظم الفلاسفة، أمثال لوك ولايبنتز وهيغل، البحث في مفهوم الدلالة، إلى أن تطور إلى علم قائم بذاته مع الفلاسفة الحديثين وعلى الأخص بيرس Peirce وموريس Morris.

أما المصدر الثاني للسيمياء فهو اللسانية الأوروبية الحديثة التي وضع ركائزها العالم اللغوي فردينان دو سوسير De Saussure، والتي أغنت موضوعاتها أعمالُ جاكوبسون Jakobson وتروبتزكوي Trubetzkoy وهيلمسلاف Hjelmslev وبارت Barthes. يقوم عامة هذا التيار على تطبيق المفاهيم والمبادىء التي وضعتها اللسانية الحديثة، على مجالات أخرى من الحضارة كالانثروبولوجيا والفن التصويري والهندسة والموسيقى والأزياء الخ...

إلى جانب هذين التيارين، ثمة محاولة جديدة تنظر إلى المعطيات السابقة بمنظار نقدي، لتعيد بناء السيمياء انطلاقاً من نظرية الأفعال الكلامية speechact theory، التي أخذ بها فلاسفة اللغة العادية Ordinary language أمثال أوستن وسورل، وكذلك اعتماداً على المذهب البنائي Konstruktivismus الذي أطلقته مدرسة ارلنغن Erlangen. هذا التيار الذي يبحث فيه ترابانت J. Trabant بالتفصيل، يطرح موضوع الدلالة من الناحية العملية، كون العلامة أصلاً هي فعل إفهام.

في هذا المقال، نعرض للتيارات الثلاثة المذكورة تحت العناوين الآتية: التيار المنطقي الفلسفي، التيار اللساني والتيار البرغماتي pragmatique.

1 ـ التيار المنطقي الفلسفي:

يقول بيرس: «أنا، على ما أعلم، الرائد، أو بالأحرى فاتح الباب، في توضيح وكشف ما أسميه بعلم السيمياء، أعني مذهب الطبيعة الجوهرية والتنوعات الأساسية للدلالة الممكنة» (Pierce, *Collected Papers*, 5,P. 448).

وبالفعل، يُعتبر الفيلسوف الأميركي تشارلز بيرس Charles S. Pierce 1914-1839، مؤسس علم السيمياء الحديث وأول باحث منهجي فيه. فقد تسنى له أن يضبط المفهوم العام للعلامة وأن يضع أغنى قائمة لأصناف العلامات.

المقولات الكلية

يستند علم الدلالة عند بيرس على فلسفة شاملة للكون، تبدو، بسبب طبعها المغالي في التجريد والتعميم، موضع شك لأن تكون صالحة، لتأسيس نظرية المعرفة عامة والسيمياء خاصة. ومع ذلك فهي توفر منهجية سهلة لإقامة نظرية العلامة.

من خلال المقارنة بين معطيات التجربة، استطاع أرسطو أن يستخلص عشرة مفاهيم تندرج تحتها كل الكائنات؛ هذه المفاهيم خصها باسم المقولات. أعاد كانط محاولة التصنيف، لكنه، إذ انتقد أرسطو لعدم اعتماده على طريقة موثوق بها تسمح له بتعيين المقولات، توصل عبر تصنيفه للأحكام وتحليله لها، إلى اشتقاق اثنتي عشرة مقولة موافقة لها. لقد تأثر بيرس كثيراً بكانط، كما يعترف بنفسه «إن قائمتي نجمت أساساً عن استقصاء لائحة كانط» (Pierce C.P.,T.1. p. 300). لذلك فهو من جهة يحاول، كما فعل كانط أن يشتق المقولات من المفاهيم المنطقية «إذ ان المفاهيم الميتافيزيائية هي مجرد تعديل لمفاهيم المنطق الصوري، وبالتالي لا يمكن إدراكها إلا على ضوء نسق وافٍ ودقيق جداً للمنطق الصوري». (Pierce, *Collected Papers*. 1, P. 625). لكن من جهة أخرى، لا يرى بيرس مانعاً من إمكانية انتزاع المقولات من التجربة ذاتها، «فالميتافيزياء، حتى الرديئة منها، تقوم بالفعل على الملاحظة، بشكل واعٍ أم غير واعٍ. أما كون ذلك غير مجمع عليه فيعود إلى أن الميتافيزياء تعتمد على أصناف من الظواهر phenomena، تكون كل تجربة عند الانسان مشبعة منها لدرجة أنه لا يوليها أدنى انتباه». (Pierce, *Collected. Papers*., 6, P. 2.) لا شك أن شبهة التعاند في وجهتي النظر هاتين تزول إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن مقولات الفكر ذاتها تنطبق على الموجود، كما ينوه بيرس بذلك (Pierce,*Collected Papers*., 1, P.300).

في استخراج المقولات، لم ينطلق بيرس من تصنيف الأحكام بحسب الكم والكيف والحمل والجهة، كما فعل كانط، بل تعدى ذلك إلى ما هو أشمل، فوجد ان كل الأحكام، بالرغم مما بينها من اختلاف، تشترك في تركيب ثلاثي واحد هو: موضوع - رابطة - محمول. من هذا التركيب توصل الى اشتقاق مقولاته الثلاثة الشاملة التي استقرَّ أخيراً على تسميتها بصورة مجردة الأولية: firstness أو أيضاً باختصار الأول First، الثانوية secondness أو الثاني second والثالثية thirdness أو الثالث third.

فمقولة الأول هي «حال وجود ما يوجد بحد ذاته، إيجابياً ودون نسبة إلى أي شيء آخر». تنتمي إلى هذه المقولة الكيفيات الشعورية qualities feelings أي كيفيات الظواهر الحسية كالأحمر والحار والمالس. . . ، بغض النظر عن تحققها في الزمان والمكان، أو كونها مدركة ادراكاً حسياً أو متذكرة. وبالتالي فالأوليات مأخوذة من دون اعتبار الأشياء التي تحل فيها بل من حيث هي مجرد إمكان. «تصوَّر مثلاً وعياً ليس فيه لا مقارنة ولا إضافة ولا تعدد ولا تبدل. . . وعياً ليس سوى خاصية ايجابية. مثل هذا الوعي قد يكون مجرد رائحة، مجرد صفير. . . وبالاختصار كل كيفية للشعور Feeling بسيطة وموجبة هي الممثل الحقيقي لمقولة الأول» (Pierce, *Die Festigung der überzeugung und ander Schriklen* p. 144).

مقولة الثاني هي «حال وجود ما يوجد بحد ذاته، نسبةً إلى شيء ثانٍ، لكن دون اعتبار شيء ثالث» وهي تشكل مقولة الواقع actuality أو الوجود؛ إذ ان وجود شيء ما أو حدث ما لا يمكن التحقق منه إلا بتفاعله مع شيء آخر.

أما مقولة الثالث فهي «حال وجود ما يوجد بحد ذاته، من حيث انه يوقع نسبة بين ثانٍ وثالث». تندرج تحت هذه المقولة كل الأشكال والعمليات الذهنية الواعية كالتفكير والمعرفة والتقنين والاتصال. وعلى رأس هذه الأشكال والعمليات العلامة بالذات، إذ إنها تمثل العلاقة الثلاثية على أكمل وجه، كما سيتضح لنا بالتفصيل.

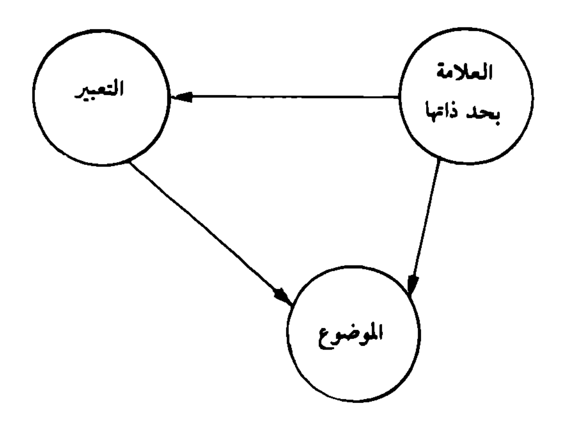
بوجه عام، نستطيع أن نُجمل مع بيرس لكل مقولة المساوقات الآتية:

الأولية	الادراك الحسي أو الاحساس	الكيفية	الصفة	الامكان
الثانوية	التجربة أو الفعل	الكمية	الموضوع الخارجي	الوجود (أي التحقق)
الثالثية	الفكر أو العلامة	التمثل (representation)	العلاقة	الضرورة

علاوة على ذلك، حاول بيرس أن يبني المقولات الثلاث على منطق المحمولات: أي بحسب التدرج، تعود مقولة الأولية إلى المحمولات الأحادية نحو «س هو أحمر»، والثانوية إلى المحمولات أو العلاقات الثنائية نحو «س أصغر من ع»، والثالثية إلى المحمولات أو العلاقات الثلاثية نحو «س تقع بين ع و ف». وبما أن سائر العلاقات الرباعية وما فوق يمكن، وفقاً لبيرس، تأديتها بعلاقات ذات حدود أقل، خلافاً للعلاقات المذكورة، ينجم عن ذلك أن المقولات الثلاث تشكل المقولات الأساسية التي لا يمكن اختزالها. فهكذا على سبيل المثال لا يمكن تحليل العلاقة الثلاثية «أ يعطي ب لِـ ج» إلى الوصل بين علاقتين ثنائيتين كقولنا «أ يتخلى عن ب» و «ب يصبح مُلْكاً لِـ ج» لأن هذا التركيب الجديد يفتقر إلى القصد الحاصل في القضية الأولى وهو أن أ يتوجه إلى ج في إعطاء ب.

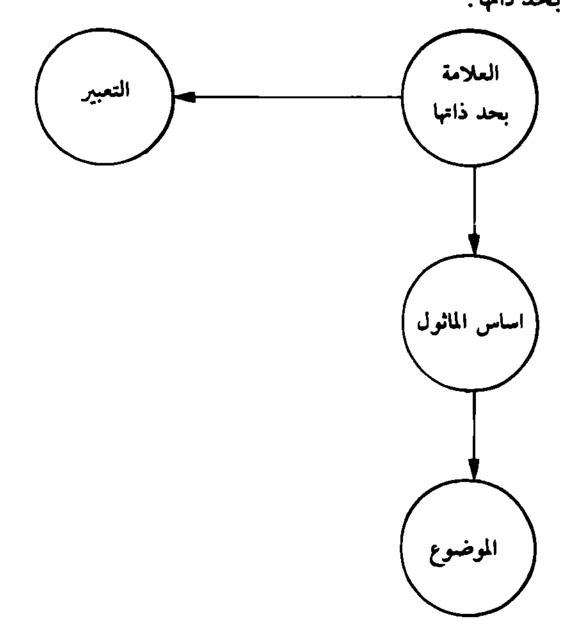
مفهوم العلامة

العلامة، التي هي نموذج لمقولة الثالثية، تشكل اذن من حيث الكنه علاقة ثلاثية بين ثلاثة اركان يطلق عليها بيرس اسماء: العلامة بحد ذاتها sign in itself، والموضوع object والتعبير interpretant:



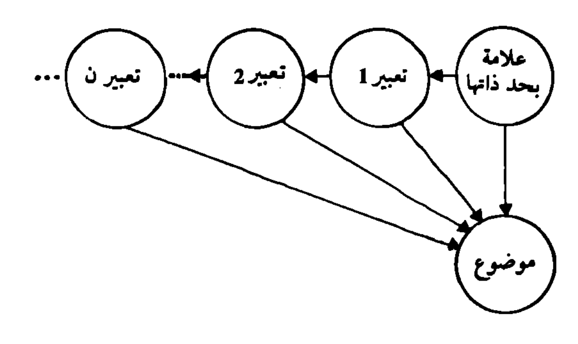
فالعلامة هي، بنظره، شيء ما قائم لشيء آخر ومدرك أو معبَّر عنه من شخص ما.

هذا هو المفهوم العام للعلامة. لكن في بعض التحليلات *(Pierce, C.P., T.2, P.228)*، يضيف بيرس بأن العلامة بحد ذاتها لا تنال الموضوع مباشرة، بل من ناحية ما some respect، يسميها «أساس الماثول» the ground of the representation، والماثول عنده مصطلح مرادف للعلامة بحد ذاتها:



فهكذا مثلاً تكون العلامة المركبة «سجين القديسة هيلانة» دالة على الموضوع: نابليون الأول من حيث انه سجين الجزيرة المذكورة. أما التعبير فهو تصور آخر تبعثه العلامة في ذهن الشخص المدرِك. فالتعبير interpretant إذن هو ما يصدر عن المعبِّر interpret من رد فعل ظاهراً كان، أم غير ظاهر كما هي الفكرة أو الصورة الذهنية. رد الفعل هذا، الذي يدل على الموضوع أي يعبِّر عنه، يشكل بدوره علامة أخرى تستدعي تعبيراً ثانياً وهلم جرا إلى ما لا نهاية له. ولذلك يحدد بيرس العلامة بالتفصيل بأنها:

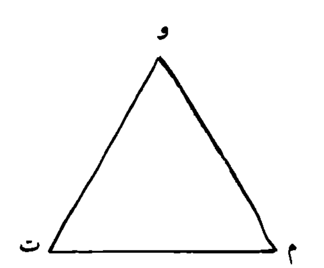
«أول first يرتبط بعلاقة ثلاثية أصيلة genuine مع ثانٍ second يسمى موضوعه، بحيث انه قادر على أن يعين ثالثاً third، يسمى تعبيره، كي يقوم (هذا الثالث) بالعلاقة الثلاثية ذاتها التي يرتبط بها بموضوعه (الأول). ...(Pierce, *C.P.*,... T.2, P. 242) وهكذا إلى ما لا نهاية له. هذا التعريف يمكن تمثيله على الشكل الآتي:



في مثلنا السابق يمكن اعتبار كل التصورات التي يستدعيها القول «سجين القديسة هيلانة» أمثال: المنتصر في أوسترلتز، قائد الحملة الى مصر، زوج ماري لويز، امبراطور فرنسا؛ على التوالي بمثابة تعبير أول وتعبير ثانٍ وتعبير ثالث وتعبير رابع الخ... عن الموضوع: نابليون.

نسب العلامة

يستفاد مما سبق أن العلامة تقوم أساساً على علاقة ثلاثية (ل) بين ثلاث حيثيات هي على التوالي: العلامة بحد ذاتها، أو كما نريد أن نقول مع بنزي M. Bense، الوسيلة (و)، والموضوع (م)، والتعبير (ت). هذا ما يمكن إجماله بشكل مثلث:



استناداً الى هذا التحليل، يرمز بنزي إلى تركيب العلامة (ع) على النحو الآتي:

ع ⇐ ل (و، م، ت)

وبشكل أدق، للتنويه بتسلسل الحيثيات، أي بأن الموضوع يتبع الوسيلة، والتعبير يتبع الوسيلة والموضوع معاً، يؤدي بنزي العلاقة الثلاثية للعلامة (ل ع) هكذا:

ل ع ⇐ و ((⇐ م) ⇐ ت)

وبما أن كل حيثية من هذه الثلاثة تنتمي إلى إحدى المقولات التي سبق ذكرها، إذ ان الوسيلة هي من مقولة الأول، والموضوع، لكونه يعود إلى الواقع الخارجي وبالتالي يتفاعل مع بقية الوقائع، هو من مقولة الثاني، وان التعبير الذي يشكل بدوره، كما رأينا، علامة، أي أنه بتوجهه نحو الموضوع يستدعي تعبيراً ثانياً، وهو من مقولة الثالث، يحسن، على غرار بنزي، توضيح هذا الانتماء إلى المقولات باستعمال الاعداد 1 و 2 و 3 بدلاً من (و) و (م) و (ت)، وتحديد التركيب العلائقي للعلامة على النحو الآتي:

ل ع ⇐ ((1 ⇐ 2) ⇐ 3)

هذه الطريقة تُظهر جلياً أن التركيب المذكور يؤلف، بحسب لغة نظرية المجموعات، ثلاثية مرتبة un triple ordonné وينطوي في الوقت نفسه على عملية التوليد التي تحصل بالتتابع من 1 إلى 2 إلى 3، وعملية الفساد degeneration المعاكسة لها. كما أنها تبين أن كل حيثية من حيثيات العلامة تمثل إحدى المقولات الكلية. ولهذا فالعلامة ككل تشكل نموذجاً حقيقياً للعالم، إذ انها تتضمن كل الكائنات الممكنة التي تُتصور تحت **المقولات الثلاث**؛ فمن حيث كون العلامة وسيلة، هي جزء من العالم المادي، ومن حيث كونها موضوعاً هي جزء من عالم الأشياء والأحداث، ومن حيث كونها تعبيراً، فتنتمي الى مجال القواعد والأشكال الفكرية.

بالنسبة إلى كل حيثية من الحيثيات الثلاث، يُخضع پيرس العلامة من جديد لتفريع ثلاثي trichotomie موافق للتقسيم الثلاثي للمقولات. إذ ان كل حيثية تنطوي بدورها من جهة ما على مقولة الأول والثاني والثالث؛ أي بقول آخر على نسبة إلى الوسيلة (و) ونسبة إلى الموضوع (م) ونسبة إلى التعبير (ت). لتعيين الفروع التسعة التي تنجم عن هذه العملية، تلجأ مدرسة شتوتغارت إلى إقامة جدول ضرب على هذا النحو:

		التفريع		
		و	م	ت
حيثيات العلامة	و	و و	م و	ت و
	م	و م	م م	ت م
	ت	و ت	م ت	ت ت

أو أيضاً باستعمال الأعداد:

		التفريع		
		1	2	3
حيثيات العلامة	1	11	12	13
	2	21	22	23
	3	31	32	33

كل واحد من هذه الفروع التسعة لا يشكل بحد ذاته علامة تامة، بل لا بد له أن يدخل في التركيب مع فروع أخرى حتى يتحقق ذلك، ولذلك يطلق عليه اسم «علامة تحتية» subzeichen.

مع پيرس سوف نبحث بالتفصيل عن هذه العلامات التحتية اعني عن فروع العلامة بالنسبة إلى الحيثيات الثلاث:

1 ـ العلامة بالنسبة إلى الوسيلة:

إن العلامة من حيث هي وسيلة، أي بلغة پيرس العلامة بحد ذاتها، قد تكون مجرد ظاهرة أو كيفية بحتة، وتسمى عندها علامة كيفية Quali-sign. فكل قوام مادي للعلامة هو

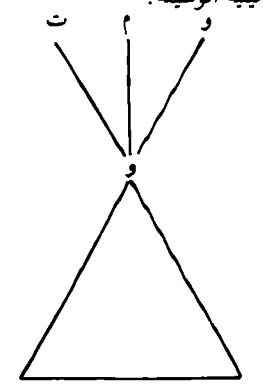
كيفيـة؛ من هذا القبيـل الصفات الحسيـة كـالألـوان والأنغـام والروائح الخ . . .

وقـد تكون الـوسيلة شيئـاً أو حـدثـاً فـرديـين حـاصلين في الخارج، وتسمى لذلـك علامـة عينية Sin-sign. فهكـذا مثلاً تشكل إحدى الكلمات في سطر ما من صفحة كتاب مخصوص علامة عينية، حتى لو وجدت آلاف النسخ من هـذا الكتاب. وكذلك كل نصبة إشارات ضوئية هي في مكانها عـلامة، مهـما تكررت هذه النصب في شارع ما.

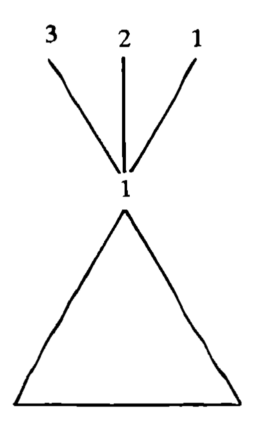
أما إذا كانت العلامة ذات طبيعـة عامـة فتسمى «علامـات قانونية» Legi-sign. خلافاً للعلامة الكيفية والعينية، لا ترتبط العلامة القانونية بتحقق مخصوص لها بل تبقى هي ذاتها في كل تجلياتها. هكذا مثلاً كلمة بيت، بغض النظر عن تعدد لفظهـا أو كتـابتهـا، هي عـلامـة قـانـونيـة واحـدة. من نـوع هـذه العـلامات: ألفـاظ اللغـات الـطبيعيـة، الـرمـوز الـريـاضيـة والكيميائية، عـلامات السير، الإمارات الجـوية، الشعـارات الدينية كالصليب والهلال الخ . . . مما سلف نستطيع أن نتبين أن العلامة العينية ليست سوى تحقق فردي للعلامة القانونية.

إلى جـانـب المصطلحـات التي أتينا عـلى ذكرهـا، يستعمـل بيرس أحياناً مصطلحات أخرى مرادفة لهـا هي وفقاً للتسلسـل السـابق tone و token و Type، وقـد لاقت الأخـيرتـان وحدهما شيوعاً في الألسنية الحديثة. كما أنـه غالبـاً ما يستعمـل حـالياً في السيميـاء لهـذين المفهـومين أعني لـِ token و Type المصـطلحـان: إسكيمـة العـلامـة Zeichenschema وعيِّنة العلامة Zeichenexemplar.

بشـأن التعريفـات الـواردة في جـدولي الضرب السـابقـين، تقابل العلامات الكيفية والعينية والقانونية على التوالي الحروف المرتبة: (و و)، (م و) و (ت و). أي أن العلامة الكيفيـة (و و) تؤلف فرع الوسيلة من حيثية الوسيلة، والعلامة العينيـة (م و) فرع الموضـوع من حيثية الـوسيلة، والعلامـة القانـونية (ت و) فرع التعبير من حيثية الوسيلة:



أو أيضاً يقابل هذه العـلامات أزواج الأعـداد (11)، (12) و (13) على هذا الشكل:



2 ـ العلامة بالنسبة إلى الموضوع:

من حيث الدلالة عـلى موضـوع، يقسم بيرس العـلامة إلى ايقـونـه icon وشـاهـد index ورمـز symbol. ونعني هنـا بالموضوع أي شيء ما يمكن الدلالة عليه أو تسميته.

فالأيقونة، وفقاً لبيرس، هي علامة تدل على موضـوعها من حيث انها ترسمه أو تحـاكيه. وبـالتالي يُشـترط فيها أن تشـاركه ببعض الخصـائص، أي أن تمثله من جهة التشـابه مـا بينهـما. لكن بـالرغم من أن التشـابه يفـترض تعلق الأيقونـة بصفـات معينـة من الشيء المـدلـول، فعن ذلـك لا يلزم بـالضرورة أن تكون الايقونة متوقفة على وجـود موضـوع خارجي معـين، إذ كثيرة هي الايقونات التي لا تدل إلا على موضـوعات وهميـة أو متخيلة كـما في بعض الـرسـوم (صـورة العنقـاء) والمسرحيـات والأفـلام؛ ناهيـك عن أنه في أغلب الأعـمال الابتكاريـة تسبق عـادة النماذج والتصـاميم الموضـوع المنوي انجـازه. من أمثال الأيقـونـة: الصـور والـرسـوم والنـماذج والبنيـات والتصـاميم والاستعـارات والتوابـع والمعـادلات والأشكـال عـلى أنـواعهـا (الأشكال المنطقيـة، الأشكال الشعـرية، . . .). بـالطبع، لا تؤلف مفردات اللغة بالدرجة الأولى ايقونات، إنما هيئة تركيب المفردات، أي المبنى، من حيث انها تطابق ترتيب الموضـوعات تدخل ولا شك تحت صنف الايقونة.

يمكن ابدال ايقونة بايقـونة لهـا تصوِّرهـا، وهكذا إلى مـا لا نهاية له. فمثلاً تكون الصورة الفوتوغرافيـة للوحة الجـوكونـدا ايقونة الأيقونة، ونسخة عن الصورة الفوتوغرافية ايقونة ايقـونة الايقونة. في مثل هذه الحال، يخص بيرس الايقونة من الدرجة الأولى بـاسم الايقونـة الأصلية genuine، أمـا التي من درجة

أعلى فينعتها بالايقونات الفاسدة أو المنحدرة degenerate.

تمتاز الدلالة الايقونية عن غيرها في أنها تصلح لأن تكون وسيلة دولية للتواصل والتفاهم، وهو أمر شائع في كثير من الميادين، كما في تصميم المدن والخرائط الجغرافية والتخطيطات العلمية الخ... إنما هذا لا يعني أن العلامات الايقونية لا تحتاج إلى تفسير، بل على غرار سائر العلامات يمكن توضيحها وشرحها بعلامات أخرى.

إن الايقونة لا تقتصر، كما يوحي اصل المصطلح، على ما هو مرئي، بل توجد في أي تشابه او تلاؤم يقع بين مختلف المعطيات الحسية من مشموم ومسموع ومطعوم. فكما أن مثلاً صورة عبد الوهاب الفوتوغرافية هي ايقونة للمطرب، كذلك تسجيل لصوته يمثله بهذا المعنى، إذ ان التسجيل يظهر تشابهاً من وجهة ما مع المدلول.

أما الشاهد index (أو أيضاً ما يمكن تسميته بالدليل بالمعنى الخاص) (ابن سينا، **النجاة، المنطق** فصل في الدليل ص 59) فيختص بعلاقة المجاورة بينه وبين الموضوع. وبسبب هذه العلاقة المباشرة مع الموضوع، كان من طبيعة هذا الأخير أن يكون فرداً أو حدثاً مخصوصين متعينين في المكان والزمان. من أمثلة الشاهد: الدخان بالنسبة إلى النار، النصب التي تعطي ارشادات عن الطريق، التصبيع، الأسهم، الأعداد الترتيبية ordinal، أسماء العلم، أسماء الاشارة، ضمائر الوصل، الخ...

يُحتاج إلى الشاهد عند كل تعين لشيء ما. فأية معلومات عن الواقع الخارجي لا بد لها وأن تتضمن بعض الشواهد، إذ من دون هذه لا يمكن الفصل بين الحقيقة والخيال. وبالتالي فالشواهد تخص مجال التجربة الخارجية.

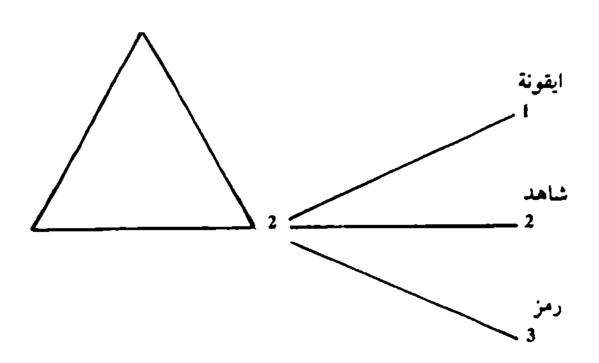
قد يدل الشاهد على موضوعه بطريقة بعيدة وذلك بأن يتوسط بينهما شاهد آخر أو أكثر. فالدخان شاهد على النار، وهذه بدورها قد تكون شاهداً على وجود بيت. بهذا الاطار يميز پيرس نوعين من الشواهد: شاهد أصلي يرتبط مباشرة بموضوعه وشاهد منحدر؛ فهكذا مثلاً تشكل الطريق التي تؤدي إلى مدينة ما شاهدا أصلياً على المدينة، بينما اشارة السير التي تدل على هذه المدينة هي شاهد منحدر، وبنوع عام كل الشواهد اللغوية ليست أصلية؛ ذلك أن أسماء العلم، على سبيل المثال، ليس لها اتصال مباشر بموضوعها، وبالتالي فهي تقوم بدور الشاهد فقط من حيث انها تمكن من تعيين الشخص. فإذا كان الشخص غير معروف من السامع، احتاج هذا الأخير إلى شواهد أصلية كمحل الاقامة وتاريخ الولادة والامضاء الخ... حتى يتم له تعيين الشخص.

وأخيراً، الرمز هو علامة تدل على موضوعها، لمجرد الوضع، دون أن تكون هناك علاقة شبه أو مجاورة كما هي الحال مع قسيميه: الايقونية والشاهد. قد استعمل پيرس كلمة symbol بهذا المفهوم المغاير لما هو شائع، استناداً إلى تركيب الكلمة اليونانية من δύρ و Βολον، ويُقصد به حرفياً ما يقع ـ مع، وبالتالي مجازاً، ما يُتواضع أو يُتفق عليه. بما أن الرمز لا يتصل مباشرة بموضوع معين، فهو لا يدل على فرد أو حدث متعلقين بالزمان والمكان، بل يرجع إلى موضوع عام. من هذا القبيل مثلاً كلمة «بيت» التي تستعمل للدلالة على أي بيت بالرغم من الاختلافات القائمة بين البيوت المتعددة.

مثلما يفعل پيرس فيما يخص الايقونة والشاهد، يميز أيضاً في هذا المجال بين الرموز الأصلية والرموز المنحدرة. تنتمي إلى الرموز المنحدرة الكلمات الكلية الدالة على فرد مخصوص، مثل كلمة شمس التي تنحصر في الدلالة على شيء واحد مع عدم امتناع وجود شموس أخرى. وكذلك تنتمي إلى هذا النوع الكلمات المجردة مثل «الانسانية» التي تعني مجموعة الناس ككل موحد. بالطبع، لا يتم تعريف الرمز إلا بالاستعانة أخيراً بالعلامات الأخرى، أي الشواهد والايقونات؛ إذ لا بد في النهاية من الاشارة إلى الأشياء المقصودة بالرمز أو إلى صور مشابهة لها.

لا يمكن انكار الأهمية الكبيرة للرموز في سائر ميادين المعرفة، إذ هي قادرة على تمثيل كل الموضوعات والأحداث واظهار العلاقات القائمة ما بينها، خصوصاً في مجال العلوم الجازمة.

وفقاً لجدول الأرقام السابق، يتحدد كل من الايقونة والشاهد والرمز على التوالي بهذه الأزواج من الأعداد: ,(21) (22)، (23). بحيث ان الايقونة تشكل نسبة العلامة إلى الموضوع من الدرجة الأولى، والشاهد نسبة العلامة إلى الموضوع من الدرجة الثانية والرمز من الدرجة الثالثة:



إن هذه القسائم الثلاث، أعني الايقونة والشاهد والرمز، يجب أن تؤخذ بمثابة متوالية توليدية تماماً كما هي حال حيثيات العلامة الثلاث أي الوسيلة والموضوع والتعبير، بشكل أن الشاهد يستند إلى الايقونة، والرمز يستند إلى الشاهد وإلى الايقونة معاً.

فيما يخص فروع كل من الحيثيتين، حيثية الوسيلة وحيثية الموضوع، يمكن مزجها على النحو الآتي:

إذا أخذنا بعين الاعتبار تسلسل الحيثيات أي قدمنا هنا حيثية الوسيلة على حيثية الموضوع، وإذا طبقنا، عند المقارنة بين فروع حيثية ما وفروع حيثية أخرى، المبدأ:

1 ← 2 ← 3

أي أن المقولة الثالثة تستلزم الثانوية وهذه بدورها تستلزم الأولية، كما يقع مع الجهات المساوقة لهذه المقولات، اعني:

الضرورة ← الوجود ← الامكان

نحصل على هذه التراكيب:

فروع حيثية الوسيلة	فروع حيثية الموضوع
11	21
12	21
12	22
13	21
13	22
13	23

هذه العلاقات الست تشير إلى أن العلامة الكيفية (11) لا يمكن أن تكون بالنسبة إلى الموضوع إلا ايقونية (21)، وأن العلامة العينية (12) قد تكون ايقونية (21) وقد تكون شاهدية (22) أيضاً. أما العلامة القانونية (13) فقد تكون ايقونة (21) أو شاهداً (22) أو رمزاً (23) كذلك.

3 ـ نسبة العلامة إلى التعبير:

بالنسبة إلى التعبير يميز بيرس أيضاً ثلاثة فروع، يستعير لها المصطلحات من المنطق التقليدي. وهذه الفروع يسميها على التوالي Rhema و dicent و argument.

يقابل مصطلح الـ Rhema حرفياً في المنطق عند العرب لفظة «مفردة» لكن، بما أن بيرس يستعمله بمعنى أعم يشمل المفردة وكل مركب ناقص من المفردات، فإن لفظة التصور، الشائعة أيضاً في المنطق العربي، تنطبق تماماً على هذا المصطلح. فالتصور اي الـ Rhema إذن يعني في هذا المجال كل علامة مفردة أو مركبة لا تصلح لأن تكون حكماً بل فقط حدّاً في الحكم. وهي بالتالي لا تحتمل لا الصدق ولا الكذب. من هذا القبيل المحمولات البسيطة مثل أسمر والمحمولات المركبة مثل طويل الشعر، والاستعارات مثل أسد بدلاً من سمير، والعينات والعناصر الزخرفية والهيكليات الخ. . . .

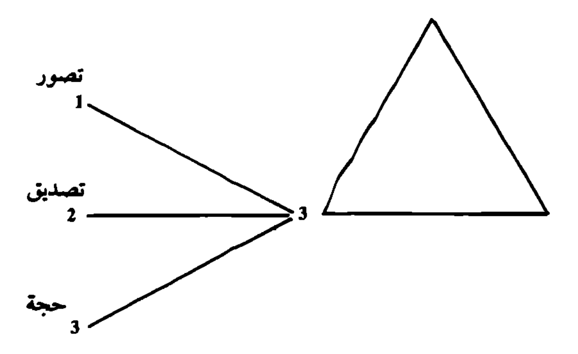
أما كلمة dicent التي تعني حرفياً: القول، فإنها تختص عملياً بقسم من القول الذي هو تام، ولا تنطوي على القول المسمى بالناقص، الذي يندرج تحت مفهوم الـ Rhema. لذلك سوف نصطلح على تسميتها بالعربية بلفظة التصديق الموافقة لها على مستوى المعاني والمقابلة للتصوّر في المنطق العربي. يحدد بيرس الـ dicent أي التصديق بأنه علامة قابلة للحكم أي أنها تقبل الصدق أو الكذب. وهي بهذا المعنى مركب لا يحتاج إلى الزيادة، أو كما يقول مناطقة العرب: «مركب يصح السكوت عليه». خارج اللغة حيث التصديق يتحقق كما هو واضح في القضية، نجد في مجال الهندسة المعمارية مثالاً للتصديق في واجهة البناية، إذ ان الواجهة تؤلف وحدة مغلقة تامة يمكن أن يُحكم فيها بالسلب أم بالايجاب.

وأخيراً، الحجة argument هي تأليف من العلامات لا يتعلق سوى بالقواعد، وهي أكمل سائر العلامات، من وجهة البنية تعتبر الحجة صحيحة أي دائمة الصدق. هكذا مثلاً تنتمي إلى الحجج الأقيسة المنطقية، نحو:

أ هو ب
ب هو ج
―――――
أ هو ج

وكذلك الأشكال الشعرية كالموشحات وغيرها. فيما يخص هذا الفرع من التعبير، يستحيل أن تكون النسبة إلى الموضوع إلا رمزية، وبالطبع لا تكون عندها الوسيلة المستعملة سوى علامة قانونية legi-sign. فالحجة إذن هي تأليف بالوضع يتطلب دلالة وضعية.

مما سبق، يتضح أن كل واحد من فروع العلامة بالنسبة إلى التعبير، أي التصور والتصديق والحجة، يتمثل على التوالي بالأزواج الآتية: (31)، (32) و (33):



كما تم لنا فيما يخص فروع حيثية الوسيلة وفروع حيثية الموضوع، يمكن أيضاً الحصول على التراكيب التالية بين فروع حيثية الموضوع وفروع حيثية التعبير، بعد تحقيق الشروط التي سبق ذكرها:

فروع حيثية الموضوع	فروع حيثية الوسيلة
21	31
22	31
22	32
23	31
23	32
23	33

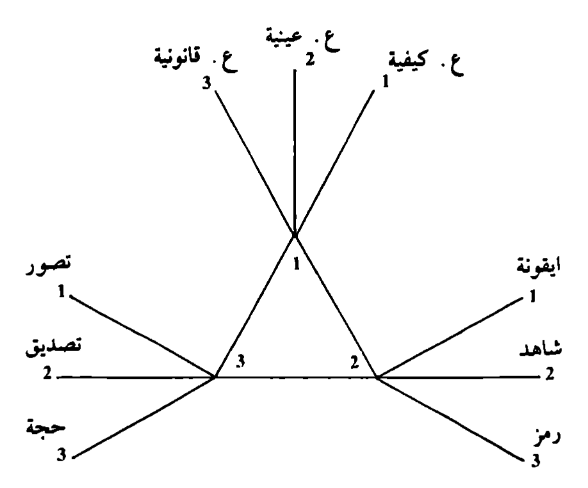
وعليه، لا يصح التعبير عن الايقونة إلا بطريقة تصورية، بينما التعبير عن الشاهد يجوز أن يتحقق تصورياً أو تصديقياً. وأما التعبير عن الرمز فإنه يمكن ان يجمع بين التصور والتصديق والحجة.

اصناف العلامات classes of signs

إن تصنيف العلامات عند پيرس لا يعتمد على احصاء العلامات المسماة في لغة ما أو على الخصائص الخارجية، بل ينطلق من قوام الكائنات نفسها.

كما اتضح لنا، تتركب كل علامة من ثلاثية triade من الحيثيات. ولما كانت كل حيثية تحتمل بدورها تثليثاً من الفروع trichotomie بحيث ان مجمل العلامات التحتية sub-sign **كما في الشكل أدناه:**

فإننا بالتالي نعني مع پيرس بصنف العلامة كل مركب من ثلاث علامات تحتية، كل واحدة منها تنتسب إلى حيثية مختلفة. فهكذا مثلاً يشكل المركب من علامة عينية وايقونة وتصور صنف علامة.



من الوجهة الرياضية البحتة يمكن الحصول على $3^3 = 27$ مركب. لكن بسبب الشروط الموضوعة من ترتيب الحيثيات واستلزام الفروع بعضها لبعض أي: 3 ← 2 ← 1، تنحصر الأصناف بعشرة فقط. للحصول على هذه الأصناف، يمكن الجمع بين قائمتي المركبات من فروع العلامة بالنسبة إلى الوسيلة والموضوع من جهة، ومن فروع العلامة بالنسبة إلى الموضوع والتعبير من جهة أخرى، مع توحيد فقط ما هو مشترك من فروع العلامة بالنسبة إلى الموضوع على هذا النحو:

فروع حيثية الموضوع +	فروع حيثية الوسيلة	فروع حيثية الوسيلة +	فروع حيثية التعبير
11	21	21	31
12	21	22	31
12	22	22	32
13	21	23	31
13	22	23	32
13	23	23	33

فتتأتى لنا أصناف العلامات الآتية بترتيبها وأسمائها كما وردت عند پيرس، وهي:

I	11-21-31	علامة تصورية ايقونية كيفية
II	12-21-31	علامة تصورية ايقونية عينية
III	12-22-31	علامة تصورية شاهدية عينية
IV	12-22-32	علامة تصديقية شاهدية عينية
V	13-21-31	علامة تصورية ايقونية قانونية
VI	13-22-31	علامة تصورية شاهدية قانونية
VII	13-22-32	علامة تصديقية شاهدية قانونية

VIII	13-23-31	علامة تصورية رمزية قانونية
IX	13-23-32	علامة تصديقية رمزية قانونية
X	13-23-33	علامة حجية رمزية قانونية

من الملاحظ أن تسلسل أسماء العلامات التحتية في كل صنف من العلامات يتبع ترتيب الأرقام من اليسار إلى اليمين وهو الترتيب المعاكس لما هو متعارف عليه. لكن هذا لا يضير إذ ان المركبات، بعد الحصول عليها على الطريقة المذكورة، تبقى هي ذاتها إذا بدلنا ترتيب الأزواج.

حتى لا نبقى على مستوى التعميم، فلنشرح كل واحد من هذه الأصناف بالتفصيل:

I العلامة التصورية الايقونية الكيفية:

الثلاثية (31-21-11) تسند العلامة الكيفية إلى ايقونة بالنسبة إلى الموضوع، وإلى تصور بالنسبة إلى التعبير. وبالفعل فالعلامة الكيفية، كاللون الأحمر مثلاً، لا يمكن أن تدل على موضوعها إلا لشبه ما وبالتالي لا يمكن أن تكون إلا ايقونية. وفوق ذلك، بما أن الكيفية هي إمكانية بحتة، فهي لا تستطيع أن تكون إلا علامة على الماهية أي تصوراً.

II العلامة التصورية الايقونية العينية:

هذا الصنف هو شيء أو حدث من التجربة، يدل على موضوعه من بعض كيفياته، لذلك، أي لكونه ايقوني، فهو لا يمكن إلا أن يكون تصورياً. مثال ذلك تخطيط diagram فردي ما، كتخطيط حرارة مريض معين.

III العلامة التصورية الشاهدية العينية:

هي شيء أو حدث من التجربة المباشرة، يدل على موضوعه لعلية ما بينهما، مثل الصرخة الفجائية التي تنم عن ألم أو فرح الخ . . .

IV العلامة التصديقية الشاهدية العينية:

هي شيء أو حدث من التجربة المباشرة، يخبر، بقدر ما هو علامة عن موضوعه الذي هو واقع حالي. وهذا بالطبع لا يمكن أن يحصل إلا إذا كان الشيء أو الحدث متأثراً بالموضوع. مثال ذلك دوّار أو ميزان الريح الذي يخبر، بوضعه الحالي، عن اتجاه الريح الفعلي.

V العلامة التصورية الايقونية القانونية:

هي قانون عام أو نمط؛ كل واحد من تحققاته الفردية يمتلك كيفيات تخوله أن يثير في ذهن المعبِّر interpret صورة عن موضوعه. من هذا القبيل التخطيط العام الذي لا يتعلق بحالة فردية معينة، بل ينطبق على سائر الحالات المشابهة مثل التخطيط العام للحرارة الناجمة عن الحصبة.

VI العلامة التصورية الشاهدية القانونية:

هي قانون عام أو نمط، كل واحد من تحققاته الفردية مرتبط أو متأثر بموضوعه، بشكل أنه يوجه الانتباه إلى هذا الموضوع. مثال هذه العلامة ضمائر الاشارة.

VII العلامة التصديقية الشاهدية القانونية:

هي قانون عام أو نمط، يفيد خبراً ما عن موضوعه ويدفع المعبِّر إلى العمل أو الأخذ بالقرار. من أنواع ذلك إشارات السير والأوامر الخ . . .

VIII العلامة التصورية الرمزية القانونية:

هي علامة مرتبطة بموضوعها بواسطة اقتران المعاني الكلية general ideas. فكل اسم عام مثل «بيت» أو «شجرة» هو من هذا الصنف.

IX العلامة التصديقية الرمزية القانونية:

هي علامة ترتبط بموضوعها بواسطة اقتران المعاني الكلية، كي تفيد خبراً عن هذا الموضوع. مثالها: القضايا المعهودة نحو «الوردة حمراء» و «الفلاسفة مجتهدون» الخ . . .

X العلامة الحجية الرمزية القانونية:

هي علامة مؤلفة من مركب تام وقياسي من العلامات. خلافاً للعلامة السابقة، لا يجري فيها تحديد الموضوع، بل تحديد التركيب الحاصل بين العلامات التي تخبر عن الموضوع (أي العلامات التصديقية الرمزية القانونية). هذا النوع من العلامات الحجية هو دائم الصدق أي صحيح. مثالها: الأقيسة والبراهين المنطقية، الأشكال الشعرية الخ . . .

لإبراز التقارب بين هذه الأصناف، يرتبها پيرس في جدول على شكل المثلث الآتي:

X	VIII	V	I
علامة حجية رمزية قانونية	علامة تصورية رمزية قانونية	علامة تصورية ايقونية قانونية	علامة تصورية ايقونية كيفية
IX علامة تصديقية رمزية قانونية	VI علامة تصورية شاهدية قانونية	II علامة تصورية ايقونية عينية	
	VII علامة تصديقية شاهدية قانونية	III علامة تصورية شاهدية عينية	
	IV علامة تصديقية شاهدية عينية		

2 ـ التيار اللساني:

إلى جانب بيرس Pierce، يُعتبر دو سوسير De Saussure من مؤسسي علم السيمياء. ففي مجموعته التي طُبعت نقلاً عن طلابه باسم **محاضرات في اللسانية العامة**، كان غرضه، كما هو معروف، البحث في علم اللسانية عن أسس بنيوية، ولم يكن يهدف مباشرة إلى إقامة علم السيمياء. لكنه، عندما حاول ايجاد موقع لعلم اللسانية بين سائر العلوم، قادته المقارنة بين اللغة وأنساق العلامات الأخرى، مثل أبجدية البكم والاشارات العسكرية والطقوس الرمزية وطرق الآداب الخ...، إلى «تصور علم يبحث في حياة العلامات ضمن الحياة الاجتماعية، ويشكل جزءاً من علم النفس الاجتماعي، وبالتالي من علم النفس». (De Saussure, *Cours de linguistique générale*,. p. 33.). هذا العلم، يقول دو سوسير، «سوف نطلق عليه اسم السيميولوجيا (من اليونانية semeion أي علامة). فهو سيعلمنا ما هو قوام العلامات وما هي القوانين التي تحكمها. لكن بما أنه لا يزال غير حاصل فإننا لا نعرف ماذا سوف يكون. إنما له الحق في الوجود ومكانه محدد مسبقاً. أما اللسانية فهي ليست سوى جزء من هذا العلم العام، وعليه فالقوانين التي تكتشفها السيميولوجيا يمكن تطبيقها على اللسانية، وهكذا تكون هذه الأخيرة قد وجدت ارتباطها بمجال معين بين مجموعة الوقائع الانسانية». (De Saussure, *Ibid.* P. 33).

اذن، بالرغم من أن دو سوسير لم يبنِ علم السيميولوجيا المرتجى، إلا أن بعض المفاهيم والتمييزات الأساسية التي وضعها لعلم اللسان، وعلى الأخص مفهوم العلامة، جرى تطبيقها من قبل أتباعه، لكون اللغة النسق الأكثر تعقيداً وشيوعاً، على مجالات أخرى من العلامات. (De Saussure, *Ibid.*, P. 101).

تعريف العلامة

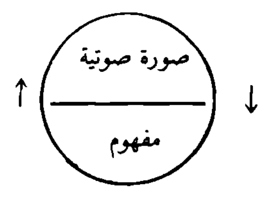
ينطلق دو سوسير، في تعريفه للعلامة اللفظية، من نقد التصور الزاعم بأن اللغة ليست سوى لائحة من المفردات المقابلة لعدد مماثل من الأشياء. «فالعلامة اللفظية لا تربط بين الشيء والاسم، بل بين المفهوم والصورة السمعية image acoustique. وهذه الصورة ليست صوتاً مادياً، أي شيئاً فيزيائياً بحتاً، بل الأثر النفسي لهذا الصوت، أي التمثل الذي تمنحنا إياه شهادة حواسنا عن هذا الصوت». (De Saussure, *Ibid.*, P. 98).

يتضح من هذا أن دو سوسير يعتمد على التمييز بين مستويين: النفسي pshychique والمادي matériel. فعلى المستوى النفسي يكون حصول الصورة السمعية والمفهوم، أما على المستوى المادي فيوجد الصوت المادي والشيء chose الخارجي، أي ما يُعرف حالياً باسم «المرجع» référent:

المستوى النفسي: الصورة السمعية ــــ المفهوم

المستوى المادي: الصوت المادي ــــ الشيء (الخارجي).

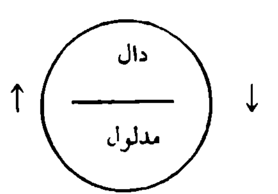
وبالتالي، وفقاً لدو سوسير، تختص العلامة باقتران حدّي المستوى النفسي، أي الصورة السمعية والمفهوم. وهذا الاقتران انما يحصل بشكل يستحيل معه تحقق أحد الحدين دون الآخر. فالأمر الوحيد المتحقق بالفعل entité concrète هو العلامة، وما اعتبار كل حد على انفصال سوى تجريد محض. إذن، العلامة اللفظية هي «أمر نفساني ذو وجهين». (De Saussure, *Ibid.*, P. 99).



فهي، حسب تشبيه دو سوسير لها، كالورقة التي لا يمكن تمزيق احدى صفحتيها دون إتلاف الأخرى.

تجنباً للإشكالات الناجمة عن إطلاق البعض اسم «العلامة» على الصورة الصوتية، يقترح دو سوسير أن يسمي كلاً من

الحدّين بكلمات متضايفة. وهكذا يستبدل مصطلح الصورة الصوتية بـ الدال signifiant، ومصطلح المفهوم بـ المدلول signifié. لا ريب أن معنيي الدال والمدلول هما على وجه من العموم، يُتيح تطبيقهما ليس على الألفاظ؛ أي العلامات اللغوية، فحسب، بل على سائر العلامات. وعليه، من وجهة نظر دو سوسير، يصبح تعريف العلامة، أية علامة على الاطلاق، بأنها اقتران بين الدال والمدلول على النحو الذي سبق ذكره:



في محاضراته في اللسانية العامة، يقتصر غرض المؤلف على العلامات اللغوية، أي الألفاظ. لذلك يرى فيها، بالإضافة إلى خصائص التعريف العام، هاتين الميزتين: من ناحية، العلامة اللغوية هي اتفاقية أو اختيارية arbitraire، ومن ناحية أخرى هي خطية linéaire، فكون العلامة اتفاقية أو اختيارية لا يُراد به، كما يحتمل معنى الكلمة الإفرنسية arbitraire، ان الربط بين الدال والمدلول هو رهن إرادة الفرد، بل المقصود أن العلاقة بين طرفي العلامة هي علاقة لا تجد لها مبرراً immotivé في الطرفين، كما هي الحال في الإيماء Pantomime، بل تنجم عن عادة جماعية habitude collec-tive (De Saussure, *Ibid.*, P.100) فمن الواضح مثلاً أنه ليس بين معنى كلمة باب ولفظتها من علاقة داخلية؛ إذ ان المعنى نفسه يؤدي عند جماعاتٍ أخرى بـ «door» و «Porte» الخ؟. أما الميزة الثانية فتعود الى العلامة اللغوية، لأن الدال فيها يتصف، من حيث تعاقب ألفاظ، بكونه زمنياً، أي ممتداً على بعد واحد. وهذا ما يظهر مباشرة حين تمثيل الدال بالكتابة.

مما سبق نستخلص ما يلي: ثمة أربعة أمور يجب التمييز ما بينها، وهي: الصورة السمعية، المفهوم، الصوت المادي، الشيء الخارجي. أما العلامة فتلتئم فقط من الصورة السمعية والمفهوم Concept (أي التصور)، الذي هو أيضاً صورة ذهنية. وبالتالي فالعلامة، كما يعبر عن ذلك دو سوسير، هي صورة بحتة وليست جوهراً substance.

التعبير والمضمون

استناداً إلى طروحات دو سوسير، ينطلق العالم اللساني الداغاركي هيلمسلاف Hjelmslev بوجه عام من مستويين للغة: مستوى التعبير ومستوى المضمون. وبما أن كل لغة تنفرد عن غيرها على كل واحد من المستويين، إذ انها تنفرد من جهة بالأصوات التي تختارها لإفادة المعنى، ومن جهة أخرى بطريقة تركيب الألفاظ التي تؤدي بها المعنى، يميز هيلمسلاف، بالنسبة لكل مستوى، بين الجوهر substance وبين الصورة (أو الشكل) forme.

فهكذا مثلاً على مستوى المضمون، نستطيع أن نتحقق أن السلسلات التالية من عدة لغات: (Hjelmslev, L., *Pro-légomènes à une théorie du langage,.. P. 69)*.

لست أعرف	(عربي)
I do not Know	(انكليزي)
Je ne sais pas	(فرنسي)
naluvara	(اسكيمو)

تشترك في مقصود معين واحد، بالرغم من الاختلاف في التراكيب (إذ ان النفي يؤدي باللغة العربية بفعل ناقص، بينما بالانكليزية بحرف not مسند إلى الفعل do، وبالفرنسية بحرفين ne..pas الخ...). هذا المقصود المشترك يطلق عليه هيلمسلاف اسم المادة أو المعنى (داغركي: Mening، انكليزي: purport).

وكذلك إذا قارنا من حيث التقطيع بين لغات مختلفة، مثلاً بين: (المرجع ذاته، ص 72).

<table>
<tr><th>عربي
شجرة</th><th>فرنسي
arbre</th><th>الماني
Baum</th><th>داغركي
trae</th></tr>
<tr><td>خشب</td><td rowspan="2">bois</td><td>Holz</td><td rowspan="4">skov</td></tr>
<tr><td>حرش</td><td rowspan="3">Wald</td></tr>
<tr><td rowspan="2">غابة</td><td rowspan="2">forêt</td></tr>
<tr></tr>
</table>

نجد أن كل لغة تنفرد عن الأخرى في كيفية فرزها للمنطقة الدلالية المقصودة ذاتها. فالمادة غير المتعينة واحدة أما الصور والأشكال التي تتعاقب عليها فمختلفة.

وكذلك، بالنسبة لمستوى العبارة، نجد التمييز نفسه. فكل لغة تختار من المنطقة الصوتية الحروف المناسبة لها ولا تقبل إلا

بعضاً من التنويعات الممكنة لهذه الحروف. هكذا مثلاً، إذا قابلنا بين تقطيع المجال المتصل للحروف الصوتية voyelle في اللغة العربية وبعض اللغات الأخرى، نلاحظ أن العربية لا تفصل في هذا المجال إلا بين ثلاثة حروف، بينما تلك اللغات تقر بخمسة أو أكثر:

َ	ِ		ُ	
a	i	e	u	o

إذن كل مستوى من مستويي العبارة والمضمون يفترض من ناحية صورة أو شكلاً ومن ناحية ثانية مادة أو معنى. فالمادة بحد ذاتها، أي بالاستقلال عن أي استعمال لغوي، هي مبهمة غير متعينة، ولا يمكن أن توجد إلا متلبسة بصورة ما، حالها حال غيمة أو قبضة من الرمل، تتعاقب عليها أشكال عديدة، مع استحالة وجودهما دون الشكل. (المرجع ذاته، ص 70). فالمادة حين تلبسها بالصورة يطلق عليها هيلمسلاف اسم الجوهر substance، وبقول آخر ليس الجوهر سوى تجلي المادة في الصورة.

من الواضح أن ما يهم مستويي العبارة والمضمون هما الصورة والجوهر، إذ ان المادة تقع خارج أي استعمال لغوي. من هنا التمييز بين أربعة علوم، يبحث كل منها في قسيم من أحد المستويين. فجوهر العبارة الذي هو واحد بالنسبة لكل اللغات هو موضوع الفونيطيقا phonétique وphonetics؛ أما صورة العبارة التي تكوّن نسقاً خاصاً بكل لغة على حدة فيبحث فيها علم الفونولوجيا أو علم اللفظيات phonologie و phonemics. وبالنسبة للمضمون، فصورته هي موضوع علم المبنى grammaire الخاص بلغة ما، أما جوهره فيختص به علم المعنى:

مستوى العبارة		مستوى المضمون	
جوهر العبارة	صورة العبارة	صورة المضمون	جوهر المضمون
الفونيطيقا	الفونولوجيا	علم المبنى	علم المعنى

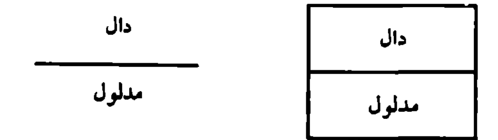
اللسانية

بالنسبة لمدرسة كوبنهاغن، لا يتضمن علم اللسان بالمعنى الحصري، من كل واحد من المستويين، سوى الصورة. إذ ان هيلمسلاف، على غرار دو سوسير، يفهم اللغة بأنها صورة مميزة مرتبة بين جوهرين: جوهر العبارة وجوهر المضمون.

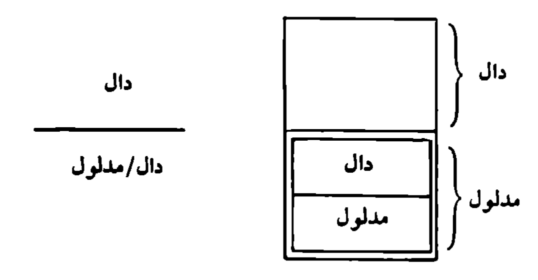
الدلالة الأصلية والدلالة التبعية

dénotation et connotation

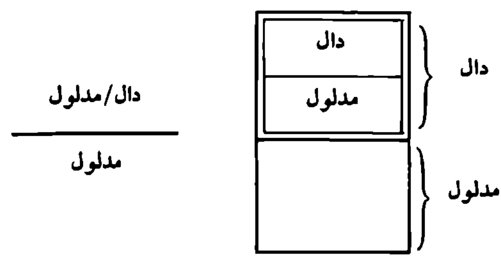
التقابل بين الدلالتين: الأصلية والتبعية، أصبح شائعاً مع رولان بارت في كتابه **مبادىء السيمياء**. ولقد استقى بارت هذه الدلالات عن هيلمسلاف. فالألسني الداغاركي، استناداً إلى الفصل بين مستوى العبارة ومستوى المضمون، يميز بصورة عامة بين ثلاثة أنواع من اللغات أو السيمياءات sémiotiques (Hjelmslev, L., *Prolègomènes à une théorie du langage*. pp. 144 —...). فالسيمياء الدالة دلالة أصلية هي التي لا يكوِّن أي واحد من مستوييها سيمياء بدوره، كما هي حال اللغات في استعمالها العادي حين تصف العالم الخارجي. ويجري تمثيلها على النحو الآتي:



تبقى امكانيتان بالإضافة إلى مستويي السيمياء من حيث التركيب؛ فإما أن يشكل المدلول بدوره سيمياء، ويكون بالتالي مركباً من دال ومدلول، وفقاً لهذا التمثيل:



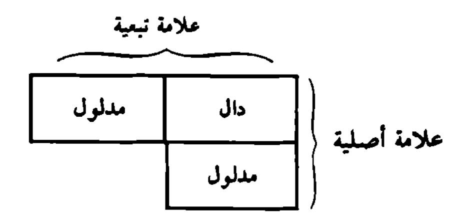
وإما أن يكون تركيب الدال على نمط الذكور، أي هكذا:



فالإمكانية الأولى تسمى «سيمياء ما ورائية أو فوقية أو أيضاً من الدرجة الثانية métasémiotique»، إذ هي سيمياء تتكلم عن سيمياء. مثال ذلك علم النحو الذي يتناول بالبحث لغةً ما.

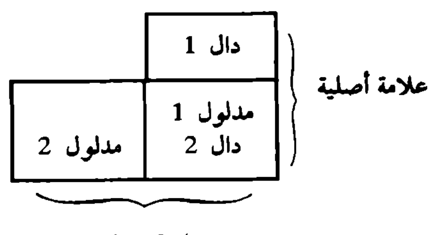
أما الامكانية الثانية فهي ما يسميها هيلمسلاف بالسيمياء أو اللغة ذات الدلالة التبعية sémiotique connotative. هذا النوع من السيمياء، بمفهوم الألسني الدانمركي، ينطوي على ظواهر مختلفة تتعلق بشكل ما بمستويات اللغة. من هذا القبيل، مثلاً، دلالة اللحن على الاستفهام أو التعجب أو الشك الخ . . .، ودلالة التركيب على أن القول هو شعر أو نثر، ودلالة الأسلوب على كونه ابداعياً أو تقليدياً أو سوقياً، ودلالة اللهجة على كون المتكلم لبنانياً أو مصرياً، مدنياً أو ريفياً الخ . . .

إن حشر كل هذه الظواهر تحت عنوان اللغة التبعية، كما ورد تعريفها، لا يخلو من الخلط والالتباس، فبعض العلامات المذكورة في هذا المجال لا تقترن باللغة الموضوعية langue-objet ككل، بل بدال هذه اللغة فقط على هذا النحو:



ومثاله دلالة اللفظ الحلقي للجيم على كون المتكلم مصرياً.

كذلك، لا نسلّم أن الكنايات المعهودة تندرج تحت التعريف المذكور للغات التبعية، ففي قولنا مثلاً «فلان سميك النظارات» كنايةً عن أنه مثقف، يرتبط المدلول «مثقف» بالمضمون «سميك النظارات»، وليس هو بالعلامة المركبة من العبارة والمضمون معاً، على ما يظهر في التمثيل الآتي:



إذ انه، في الواقع الخارجي المستقل عن اللغة اللفظية، قد تتحقق العلامة الثانية دون الأولى. بل أكثر من هذا، فإن بعض الأمثلة التي ترد في هذا المجال لا ترتبط بأحد طرفي العلامة من حيث هي اتحاد صورة العبارة مع صورة المضمون، وإنما بأحد جوهري المضمون والعبارة. فالتوتر مثلاً في صوت المتكلم، الذي يشير إلى كونه فرحاً، هو من خصائص الفونيطيقا وليس من خصائص الفونولوجيا.

عادة، في المؤلفات التي تتناول السيمياء، يهمل من الدلالة التبعية الجانب التداولي pragmatique للعلامة، حيث يكون دورها مجرد شاهد index على المتكلم وعلى حاله ونوعية لغته أو لهجته الخ . . .، ويقتصر دور الدلالة المذكورة على العلاقة القائمة على مستوى المعاني والمراجع الخارجية référent فقط. بهذا المفهوم تشتمل الدلالة التبعية دون شك على العلاقات التي تتحقق في المجازات من شبه وعموم ومجاورة وسببية ولزوم الخ . . . ولا خلاف بينها وبين المجازات سوى أن المدلول الأصلي هو أيضاً مراد ومقصود فيها مع المدلول التبعي.

لكن، بالرغم من هذا الحصر للدلالة التبعية ضمن المفهوم الأخير، يبقى مجالها واسعاً بشكل عام جداً حتى انها أحياناً ما تتساوى عند البعض مع مفهوم تداعي المعاني association d'idées. ثم اقتراحات لضبطها أكثر. فبالامكان اعتماد معيار كمي مثل درجة العرف convention وشدة التداعي. (Klopfer, R., *Poetik, und Linguistik,* S. 91). وعليه، تكون مثلاً دلالة قارورة الزجاج على النهد من باب التداعيات لاقتصارها على مخيلة فرد واحد؛ بينما يكون اقتران الشيخوخة بالشيب من الدلالة التبعية، لكثرة شيوعها.

تصنيف الانساق السيميائية

لقد تبين لأندريه مارتينه A. Martinet أن الألسن الطبيعية تمتلك خاصية تميزها عما سواها من وسائل الاتصال، خاصية أطلق عليها اسم التَمَفْصُل أو التقطيع المزدوج la double articulation. ويعني هذا العالم الألسني بذلك أن الألسن الطبيعية تتَمَفْصَل مرتين: ففي التمفصل الأول، تلتئم العبارة اللغوية من واحدات دلالية بسيطة هي الكُلّيات (= مونيمات monèmes، أو أيضاً مورفيمات morphèmes). فهكذا مثلاً في الجملة «الولد في الحقل»، نقع على خمس كُليات هي: الـ - ولد - في - الـ - حقل. بينما في التمفصل الثاني يرجع تقطيع دال الوحدة الدلالية ذاتها إلى وحدات أولية غير دالة تُسمى «الفونيمات phonèmes». وظيفتها التمييز بين الكليات. فلفظة «حقل» تحتوي على أربع فونيمات هي: حـ/ـَ/ق/ل.

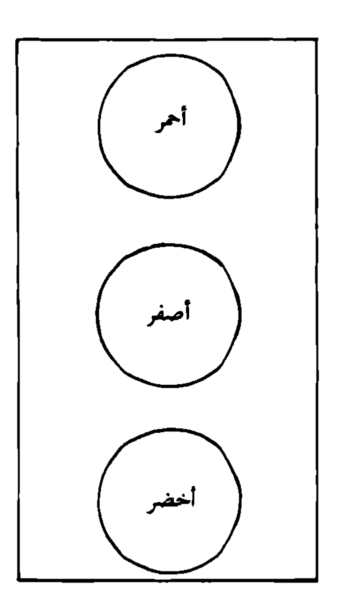
من هنا اعتُمِد التمفصل معياراً أساسياً لتصنيف الانساق

السيميائية (J. Martinet, *La sémiologie,* pp. 113-115, 157-159):

الصنف الأول: يحتمل على وحدات دلالية (يصطلح اريك بويسانس Buyssens ولوي برياتو Prieto على كلمة «sème، سيمة» للدلالة على الوحدة الدلالية، أي العلامة بوجه عام مركبة كانت أم بسيطة، بينما يقصران استعمال كلمة «علامة signe» على الوحدة الدلالية غير القابلة للانقسام، أي العلامة البسيطة. من البديهي ان هذا الاستعمال لكلمة «séme» يختلف عما هو شائع بعد غريماس في علم المعاني. اذ بمفهوم هذا الأخير، السيمات هي المركّبات البسيطة التي يتألف منها المدلول، أي ما يقابل مقوّمات المعنى semantical constituent في اللسانية التحويلية) يستحيل تقطيعها ككل إلى عدة علامات، ويستحيل كذلك تقطيع دالها إلى عدة مركّبات بسيطة، أي إلى ما يسمى بالأشكال figures. هذا ما يمكن تمثيله على النحو الآتي:

دال 1	دال 2	دال 3
مدلول 1	مدلول 2	مدلول 3

مثال ذلك نسق أضواء السير عند تقاطع الطرق، فهو يتركب عادة من ثلاث وحدات دلالية لا تجمع أبداً، ولا يمكن تقسيم دال كل منها إلى أشكال أكثر بساطة:



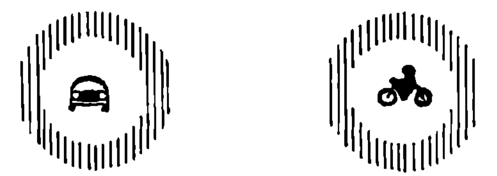
فالضوء الأحمر يشير إلى منع المرور، والضوء الأخضر إلى السماح به، بينما الضوء الأصفر فإنه يدل على المرحلة الانتقالية. كذلك يعود إلى هذا الصنف الاتصال الحيواني عامة وبعض أنساق الحركات gestes.

الصنف الثاني: يقوم من وحدات دلالية قابلة للانقسام إلى علامات بسيطة، كل علامة منها يمكن أن تدخل في تركيب وحدات دلالية مختلفة، وفقاً للنمط التالي، حيث «د» هو مختصر «الدال» و«م» «المدلول».

د 1	د 2	د 3	د 4
م 1	م 2	م 3	م 4

د 2	د 5	د 4
م 2	م 5	م 4

من وحدات هذا الصنف لافتات السير، التي يمكن تحليل كل واحدة منها إلى عدة علامات، كل علامة قد توجد في أكثر من لافتة. فهكذا مثلاً تشترك هاتان اللافتتان:



بالحلقة الحمراء الدالة على منع المرور، وتختلفان بالعلامتين على السيارة وعلى الدراجة النارية. يمكن اعتبار ترقيم الفرق في الفنادق من هذا الصنف أيضاً. فالرقم «35» مثلاً يشير كوحدة دلالية إلى غرفة معينة من الفندق، كما أن كل جزء منه يشكل علامة كاملة: فالرقم «3» يعيّن الطابق، والرقم «5» مرتبة الغرفة

5	3
الغرفة الخامسة	الطابق الثالث

ومن الواضح أنه قد تَدخل كل علامة من العلامتين في وحدات دلالية أخرى، مثلما هي الحال في أرقام الغرف «25» و «32»... حسب عدد الطوابق.

الصنف الثالث: وفيه يستحيل تقطيع الوحدة الدلالية إلى عدة علامات، بل يقتصر تركيبها على علامة بسيطة فقط. لكن بالامكان تحليل دال كل وحدة دلالية إلى مركّبات مختلفة ليست ذات دلالة، أي إلى اشكال (ش) وتمثيله كالآتي:

دال 1

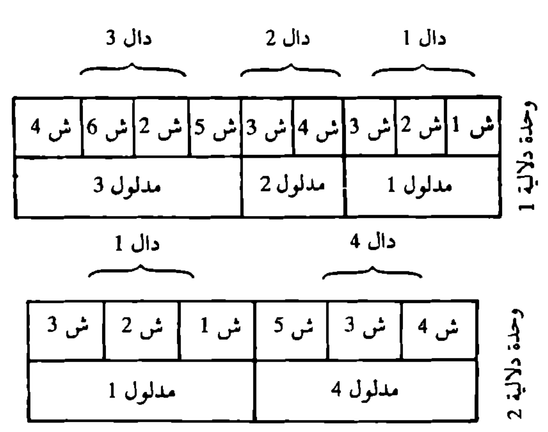
ش 1	ش 2	ش 3
مدلول 1		

دال 2

ش 3	ش 4	ش 2	ش 5
مدلول 2			

ينـدرج تحت هذا الصنف مثـلاً: دقات استهـلالات البث الاذاعي، دقات الأوامر العسكرية، تراقيم السجل. ففي هذه الحالات يأتلف الدال من عدة نوطات أو عدة أرقام، يمكن أن تدخل كل نوطة أو أن يدخـل كل رقم منهـا في دالات مختلفة، لكن دون أن يكون للنوطة الواحدة أو للرقم المنفرد مدلول ما.

الصنف الرابع: هو ما يشكـل انساق اللغـات الطبيعيـة كما سلف شرحـه. أي أنـه النسق الـذي تلتئم فيـه الـوحـدات الدلالية من عدة علامات، كل دال عـلامةٍ منهـا يمكن تقسيمه إلى عدة أشكال، بالطبع مع جـواز دخول العـلامات ذاتهـا في وحـدات دلالية مختلفـة ودخـول الاشكـال ذاتهـا في عـلامـات متنوعة، وهذا نمطه:



بـالاضافـة الى العبارات اللسـانية، لا يمنـع بريـاتو Prieto إمكانية تحقق التمفصل المزدوج في انساق أخرى. فثمـة نسق ترقيم للهاتف يندرج تحت هذا الصنف (انظر اعتراض مـونان عـلى ذلك في: .(*Introduction à la sémiologie*, P. 135).

مثـلاً رقم الهاتف 17/25/613489 يـتركب من ثلاث عـلامـات ذات المدلولات الآتية:

1	7	2	5	6	1	3	4	8	9
المقاطعة		المدينة		المشترك					

مع ائتلاف كل علامة منها من عدة أشكال.

بـالطبـع، على الـرغم من أنه يجوز نظريـاً أن تـتركب كـل الـوحـدات الـدلاليـة من عـلامـات مختلفـة كليـاً عن بعضهـا البعض، وأن تتركب كل العلامات كذلك من أشكال مختلفة؛ إلا أنه عملياً لا مبرر لوجود التركيب في الوحدات الدلالية وفي العـلامات سـوى إمكانيـة دخول المـركَّبات نفسهـا من أشكال وعلامات في مركَّبات مختلفـة، نظراً لمبـدأ التوفـير. وإلا وجب استعمال عدد لا محدود من الأشكال والعـلامات، ممـا يتعارض وملكات الانسان الفيزيولوجية والذهنية.

3 ـ التيار البرغماتي:

الفعل

ينـطلق تـرابـانـت من مفهـوم أسـاسي هـو مفهــوم الفعـل Handlung. فالفعل يتميز عن سائر الأحداث التي تجـري في العـالم، بأن الانســان من حيث هو فـاعل «يتبـع غايـات معينة يختارها هو لنفسه (خلافاً لما هو الحال عند الحيـوانات العجم التي تُسيَّر من الطبيعـة)» .(Kamlah-Lorenzen, *Logische Propädeutik*, s. 53). هكـذا مثـلاً، عنـد البنـاء والحيـاكـة والتنزه وقيادة السيارة والتكلم والغناء والقتل والسرقة الخ... ينجز الانسان أفعالاً تتوخى غـايات متنـوعة. إنمـا هذا لا يعني أن كل ما يصـدر عنه هـو فعل، فقـد يخضع لأحـداث طبيعية تُفرض عليه فرضاً كـالنوم والتنفس والاحمـرار والمرض والموت مثل كثير من الحيوانات.

لا شك بأن الفعل، بالمعنى المـذكور، يغـاير أيضـاً السلوك غـير القصدي الـذي يمكن أن يصدر عن الانسـان. فـالفعـل يصح طلب المسؤولية عنه. وأحيانـاً ما يلتزم صـاحب الفعل، تجاه القانون والعرف الأخلاقي، بأن يقدم التعليلات التي تبرر فعله، وإلا تعرض للعقوبة.

عـلى غـرار الأحـداث الفرديـة التي ليست سـوى عينـــات للحدث المجرد، ليست الأفعال الفردية التي تجري سـوى نماذج لنمط الفعل، أو لما تسميه مدرسة إرلنغن Erlangen بإسكيمة الفعـل Handlungsschemata. فقتل فـلان لفـلان في زمـان ومكـان مخصوصـين هـو عيّنـة لإسكيمـة الفعـل: /القتـل/. وقيـادتي اليـوم للسيـارة هي عينـة لاسكيمـة الفعـل: /قيـادة السيارة/. حيث الحاصرتان /.../ تشيران إلى الاسكيمة.

الفهم

إسيكـمات الفعـل هـــذه إمـا أن نكتسبهـــا كعـادات فعـــل Handlungsgewohnheit نسـتطيـع إنجـازهـا، أو أننـا عـلى الأقـل نتلقن، بواسـطة عملية التعلم، تمييـزهـا من حيث هي اسكيمات فعل، ونستطيع بالتالي فهمها.

بالفهم Verstehen، يعني ترابانت اسناد حدث حالي، من حيث هـو عيّنة من اسكيمـة فعـل مـا، أي من عمـل انسـاني متجـدد الوقـوع وذي غايـة معينة، إلى اسكيمـة الفعل هـذه.

هكذا مثلاً يتعلم الصبي فهم الحياكة: فهو يسأل جدته «ما الذي تفعلين؟»، وإذ تجيبه الجدة «حياكة»، يكون قد تعلم اسناد اسكيمة الفعل اللفظي «حياكة» إلى الحدث الذي يعاينه. لكن هذا لا يكفي لفهم الحياكة، فلا بد للصبي أن يتابع سؤاله عن غاية هذا الفعل بقوله «ماذا تبتغين بالحياكة»، فعندما تجيبه الجدة «صُنع كنزة أو كلسات أو شراشف الخ...» يكون عندها قد فهم معنى الحياكة.

وعلى العموم، إن فهم الأفعال Handlungen-Vestehen، أو بالاختصار الفهم، هو نمط خاص من الأفعال الانسانية، يتم به التمييز بين الأحداث الانسانية التي تستهدف غاية ما، عن غيرها من الأحداث. أما إدراك الأحداث وأمور الطبيعة التي تعوزها الغائية، فيخرج، بنظر ترابانت، عن الفهم، ويختص عنده باسم التعرف Erkennen.

إن الحاجة إلى أفعال الفهم تنجم أساساً عن كون الناس يريدون تنظيم حياتهم كمجتمع. ففهم حدث ما على أنه فعل يعني ربطه بالمقاصد والغايات التي يقوم عليها المجتمع الانساني.

الفعل الدلالي Zeigehandlung

انطلاقاً من أن الفعل هو حدث ذو غاية، وأن الفهم هو فعل يتم به إسناد عيّنة من اسكيمة فعل ما إلى إسكيمة الفعل هذه، يحدد ترابانت مجموعة خاصة من الأفعال غايتها إحداث الفهم في إنسان آخر، أي إفهامه أمراً ما. هذه الأفعال يُطلَق عليها اسم أفعال الإفهام Verständigungshandlungen أو الأفعال الدلالية Zeigehandlungen أو الأفعال السيميائية Semiotische Handlungen أو بالاختصار اسم العلامة Zeichen. من قبيل ذلك: التكلم، الايماء، التأشير الضوئي، الدق على جرس الباب الخ... فالفعل الدلالي اذن هو فعل غايته جعل الآخر يُسند عيّنة إلى اسكيمة الفعل.

بما أن الغاية من هذه الأفعال هي الإفهام أو التفهيم، فميزتها الأولى هي التوجه للآخرين وتتطلب المشاركة منهم، أي هي أفعال تعاونية kooperatif. وعلى وجه التحديد، يقوم التعاون هنا في أن المتلقي يسند إلى الفعل الدلالي الحالي الصادر عن المرسِل اسكيمةَ فعل سبق للمتلقي اكتسابها بواسطة التعلم.

كذلك، من ميزات الأفعال الدلالية انها تبلِّغ شيئاً، تُعلم عن شيء ما، أي أنها ذات معنى semantisch. فمثلاً صفارة الإنذار تشير إلى غارة، ودق جرس الباب يعلن عن وجود قادم ما، وهزة الرأس يميناً ويساراً تدل على النفي، والتلفظ بالقول «سمير مريض» ينبىء عن أن سميراً مريض.

لا شك انه حتى يكون بالامكان فهم الأفعال الدلالية، أي حتى يمكن أن تكون الأفعال تعاونية وذات معنى، لا بد أن يوجد جامع مشترك بين أصحاب الاتصال. هذا الجامع يتم اكتسابه بواسطة ما يطلق عليها ترابانت بوجه عام اسم الاتفاق Übereinkunft.

عادة، يجري تمييز نوعين من الاتفاق: اتفاق صريح واعٍ نصطلح على تسميته بـ التواضع، واتفاق شائع غير معروف الأصول نسميه مع ترابانت التقليد أو العرف Tradition. فالتأشيرات الضوئية الخاصة بقيادة السيارة هي، مثلاً، علامات من النوع الأول، إذ تم التواضع عليها بشكل صريح من قِبل هيئة دولية معلومة؛ وكذلك المفردات التي اصطلح عليها العلماء هي من هذا النوع. لكن معظم الألفاظ وكثيراً من الحركات ليست سوى علامات تقبلها مجتمع ما بالعرف والتقليد. ففي المجتمع الثقافي العربي، مثلاً، لم تحصل دلالة أب وأم على مسمياتها بناء على اتفاق صريح، ولا كذلك دلالة حركات الرأس على النفي والايجاب.

بالاضافة الى ما سبق، قد يختلف شمول واتساع الاتفاق، إن من حيث عدد الأشخاص وإن من حيث زمان ومكان الاتصال. فقد يقتصر على شخصين، كما في حال اتفاق رجل ما مع امرأته انه عند حل ربطة عنقه في سهرة ما فهو يقصد الذهاب إلى البيت. وقد يحصل بين جماعة مخصوصة لزمن مؤقت، مثلما هو واقع بالنسبة لكلمة سرٍ ما. وقد يعم مجتمع معين بجامع اللغة الواحدة، بل قد يشمل المجتمع الدولي بأسره كما هو حاصل بالنسبة للعلامات الشائعة في كل البلدان.

العلامات اللسانية

بوجه عام، ليس من إشكال في تعيين وحدة الفعل الدلالي، أي العلامة البسيطة، بالنسبة للعلامات غير اللفظية. فالأمثلة /عَزْف النفير = «أُهجم»/، /دَقُّ الجرس = «افتح الباب»/، /إعطاء الضوء الأيمن = «أنا أكوِّع عن اليمين»/ هي علامات بسيطة. لكن بالنسبة للألفاظ، ثمة مشكلة عند البعض في تحديد وحدة الفعل الدلالي: فهل هي اللفظة المفردة أو الجملة أو النص. إن الاتصال اللفظي يتضمن عادة عدة ألفاظ بل عدة جُمل. صحيح أنه في بعض الحالات قد يقتصر الاتصال على ألفاظ مفردة كقولنا نعم و لا، حال ذلك حال حركات الرأس للرفض والايجاب؛ أو كإجابتنا عن سؤال

ما بكلمة. لكن تلك الألفاظ تفترض في الواقع كلمات أخرى محذوفة يتم بها القول.

إذا ما قابلنا بين الأفعال الدلالية غير اللفظية ومرادفاتها من الأفعال الدلالية اللفظية، مثلاً بين دقّ الجرس وقولنا «افتح الباب»، نتحقق أن الأفعال اللفظية تتقبل الانقسام إلى علامات أصغر. فقولنا المذكور ينقسم إلى الكُليات /افتح/ و /الـ/ و /باب/، بينما لا يصح ذلك في دق الجرس.

عند تعلم الأفعال الدلالية اللفظية، لا ننطلق من الجُمل أو النصوص، بل من الألفاظ المفردة بواسطة عملية الحَمْل Prädikation. فبواسطة الحمل، نتعلم اسناد ألفاظ مفردة أو محمولات إلى الموضوعات الخارجية. هكذا مثلاً نتعلم في سياق حالّي معين أن نُسند المحمول /سيارة/ إلى الشيء الذي هو سيارة، والمحمول /أحمر/ إلى اللون الأحمر، والمحمول /يضرب/ إلى الحدث الذي هو الضرب. لذلك، بالنسبة إلى الأفعال الدلالية اللفظية، تُعتبر اللفظة المفردة أو المحمول الوحدة الدلالية أو العلامةَ البسيطة. هذا لا يعني بالطبع أنه عند تعلم لسان ما نكتفي بتعلم المحمولات، بل نحتاج أيضاً إلى تلقن القواعد التي يتم بها تركيب الألفاظ بعضها مع بعض حتى نتوصل إلى بناء الجمل والنصوص.

بالاضافة إلى قابلية الجملة، وبالتالي النص، إلى الانقسام إلى ألفاظ مفردة أي إلى علامات بسيطة، وهو ما يسمى في اللسانية الحديثة بالتقطيع الأول première articulation؛ هناك إمكانية تقطيع ثانٍ deuxième articulation لدالات هذه الألفاظ إلى وحدات أصغر هي الفونيمات. فمثلاً يعود تركيب كلمة /افتح/ إلى الفونيمات: /ء/، /ـِ/، /ف/، /ت/، /ـَ/، /ح/. هذا التقطيع المزدوج للغة اللفظية هو ما يميزها عن سائر انساق العلامات، ويجعلها قادرة على التعبير عن كل المجالات. فمن العدد الضئيل من الفونيمات التي تستخدمها الألسنة يمكن صياغة عدد كبير من الكلمات، وبفضل قابلية تركيب الكلمات بعضها مع بعض لا تصعب صياغة أي تبليغ عن العالم.

العلامة والماركة

إن العلامة، كما تم تحديدها هنا، تختص بالأفعال، وبالتالي بالأحداث الزمانية فقط. لكن الاستعمال الشائع لكلمة علامة لا يقتصر على ذلك، بل إنه يُطلق أيضاً هذه الكلمة على الأشياء الثابتة المتحققة بكليتها، مثل إشارات السير، أشرطة العسكر، الأعلام والرايات، النصوص الكتابية الخ...

فلتمييز هذه الاشياء عن الأفعال الدلالية، يتبع ترابانت اقتراح مدرسة إرلنغن (المرجع ذاته، ص 59)، بتسميتها ماركة أو دمغة Marke.

لا شك أن غاية الماركات، من حيث انها تستدعي فهم الآخرين، هي غاية الأفعال الدلالية نفسها، لكن، مع ذلك، تختلف الماركات عن الأفعال الدلالية من جهتين: فمن جهة، تتمتع الماركات بقوام دائم على غرار كثير من الأشياء كالمنازل والأشجار والسيارات، فهي ليست أفعالاً وإنما مصنوعات werke أي أفعال مجمدة. ومن جهة ثانية، تُجيز الماركات، لكونها أشياء دائمة، التراخي أي التباعد في الزمان بين فعل المُرسِل الذي يصنع الماركة وبين فهم المتلقي، خلافاً للأفعال الدلالية، التي تتطلب تعاوناً فورياً بين المرسِل حين يُجري فعلَ الدلالة وبين المتلقي حين يقوم بفعل الفهم. فهكذا مثلاً، عندما يتكلم شخص ما، يجب على المستمع أن ينجز معه في الوقت عينه فعل الفهم؛ بينما عندما يكتب أحدٌ رسالة، يكون عادة الشخص الذي يتلقى الرسالة في مكان وزمان مختلفين عن مكان وزمان المرسِل.

بالطبع، إنّ في كون الماركات أشياء ثابتة ومستقرة ما يتيح للأفعال الدلالية السيَّالة إمكانية البقاء. فهكذا تحفظ الكتابة الكلام العابر، وهكذا تستطيع نصب السير أن تحل بصورة مستديمة محل اشارات الشرطي. كذلك، تسمح الماركات، للخاصية المذكورة، بالتخلص من عبء تكرار الأفعال الدلالية نفسها، فمثلاً، الأرمة التي تشير إلى منع المرور تُغني عن شرطي سير يكرر الحركات أو الكلمات الدالة على ذلك، والشارة التي يحملها بعض الأشخاص تعفيهم عن أن يعلنوا في كل مناسبة عن رتبتهم أو مركزهم.

تفريع المجال السيميائي

من الواضح أن التمييز بين الماركة والعلامة يتيح إدخال تقسيم أساسي على المجال السيميائي. فبموجب هذا التمييز يتم الفصل بين أفعال دلالية تتطلب تعاوناً مباشراً، وأفعال دلالية يكون فيها التعاون غير مباشر، وذلك بتوسط الماركة ذات القِوام الثابت بين صانعها وبين المتلقي الذي يفهمها. تنتمي إلى الصنف الأول معظم العلامات الصوتية كالتكلم ودق الجرس وقرع الطبل وعزف النفير، وكذلك المرئيات المتحركة مثل الحركات البدنية والايماء ولغة البكم الصم الخ... أما الأفعال الدلالية غير المباشرة فإنها تتوسل الماركات التي تنتمي بشكل أساسي إلى المبصرات مثل: الصور على

أنواعها، نصب السير، الكتابة، شارات الرتب، نوطات الموسيقى، الأعلام والرايات الخ. . . ؛ لكنها قد تنتمي أيضاً إلى الملموسات كما هي حال كتابة العميان.

تجدر الملاحظة إلى أن التمييز المذكور لا يوقع حدوداً قاطعة بين القسمين من المجال السيميائي، بحيث ان كل قسيم يباين كلياً الآخر. فأحياناً ما تستعمل الماركات لفعل دلالي مباشر، كما يحدث مثلاً عند تتبع الطلاب مباشرة ما يخطه الاستاذ على اللوح. وبالعكس، إذ يمكن حفظ الأفعال الدلالية المباشرة بواسطة المصنوعات الموافقة لها، كما تقوم بذلك الكتابة بالنسبة للكلام، وكما تقوم به التسجيلات من صور وأفلام وشرائط صوتية بالنسبة للحركات والاشارات والأصوات.

على ضوء هذا التمييز الثنائي، يمتحن ترابانت تفريع المجال السيميائي من حيث مادية الدال. إن تقسيم الدالات الشائع، وفقاً لأعضاء الحس، إلى مسموعات ومرئيات وملموسات ومشمومات ومذوقات يُفيد ولا شك في معرفة صلاحيتها العملية. فهكذا مثلاً، بينما العلامات البصرية لا يمكن إدراكها إلا في الضوء وفي وضع جسماني معين، يتيح الكلام الاتصال بمعزل عن هذه القيود. لكن هذا التقسيم بحسب أعضاء الحس يبقى، بنظر ترابانت، غير متجانس مع ترتيب العلامات من حيث هي أفعال. إذ ان الصنف ذاته من المحسوسات قد يتوزع بين الأفعال الدلالية المباشرة والأفعال غير المباشرة. فالمبصرات قد تكون صوراً ثابتة وقد تكون حركة وإيماء. والملموسات قد تكون افعالاً مباشرة ولكنها قد تدل بصورة غير مباشرة كما هو الحال في أبجدية العميان. وحتى المسموعات، التي تُحسب على باب الأفعال المباشرة، قد تأخذ أيضاً شكل الماركات، كما هي حال الطنين الرتيب في السيارات الأميركية الذي يدل على أن حزام الوقاية لم يجرِ شده بعد.

لا شك أن ثمة ارتباط بين الفعل الدلالي ومادية الدال. إذ ان الذين يقومون بالفعل لا بد لهم وأن يختاروا المادة الدلالية التي تلائم هدف الفعل. وعليه، فالجانب المادي هو الذي يتحدد بالفعل وليس العكس.

جهات القصد الاتصالي

رأينا أن للفعل الدلالي غاية ذاتية هي استدعاء فهم المخاطب، أي ابلاغه شيئاً ما. بالاضافة إلى ذلك، لكل فعل دلالي غرض point خاص وراء هذا الابلاغ. مثلاً، عند قول الأب إلى ابنه «اغلق النافذة»، لا يستوفي الأب الغرض من قوله بمجرد فهم الابن كلامه، بل على هذا الأخير أن ينجز الفعل المطلوب. فالغرض من هذا الفعل الدلالي، أي القول الطلبي، هو تحقيق الفعل الموافق من قبل المطلوب منه. ثمة غرض مختلف يُقصد مثلاً من إبرام صيغة العقد، فعندما يعلن البائع للمشتري «بعتك هذا العقار»، لا شك أنه بهذا القول لا يكتفي بإبلاغ المشتري ذلك، بل لا بد له أن يتصرف على أن العقار لم يعد له.

هذه الأغراض المختلفة تعود إلى أفعال مختلفة يتم إجراؤها في القول. فجعل الابن يغلق النافذة هو غرض فعل الأمر، والتنازل عن الملكية هو غرض فعل الإعلان أو التصريح. هذه الأفعال التي تعرف باسم الأفعال الداخلة في القول illocutionary act يطلق عليها ترابانت بوجه عام اسم «جهات القصد الاتصالي».

إن مفهوم الأفعال الداخلة في القول هو من أهم موضوعات النظرية المعروفة بـ«نظرية الأفعال الكلامية». (فاخوري، «نظرية الافعال الكلامية **الموسوعة الفلسفية**، مجلد 2). تعتمد هذه النظرية على تمييز ثلاثة أنواع فرعية من الأفعال تجري ضمن كل فعل كلامي:

1. فعل التلفظ utterance act وهو النطق بكلمات منظومة بحسب القواعد.

2. الفعل القضائي propositional act، الذي يوقع الدلالة المرجعية والحمل.

3. الفعل الداخل في القول، الذي يعبر عن نوعية الاتصال بين المتخاطبين.

فمثلاً، عند قولي «لعمرك سوف أجيء»، يتم الفعل القضائي بحمل المجيء على أنا في المستقبل، وأما الفعل الداخل في القول فهو الوعد بذلك.

من المهام التي تواجهها نظرية الأفعال الكلامية تصنيف هذه الأفعال وخصوصاً الداخلة في القول منها. فبالنسبة للأفعال الداخلة في الأقوال، وضع سورل Searle عدة معايير خولته لتمييز خمسة أصناف هي على التوالي:

1 ـ الاثباتيات assertives: وهي التي تحتمل إحدى قيمتي الصدق والكذب. مثالها: أخبر، أكد، زعم، شرح.

2 ـ التوجيهيات directives: وهي الأفعال التي الغرض منها أن يجعل المتكلمُ المخاطبَ يقوم بفعل ما. مثالها: طلب، أمر، ترجى، سأل.

3 ـ الوعديات commissives: والغرض منها إلزام المتكلم بالقيام بعمل ما في المستقبل. مثالها: وعد، قسم.

4 ـ البَوحيات expressives: وهي التي تعبر عن الحالة

النفسية للمتكلم. مثالها: شكر، هنَّأ، اعتذر.

5 ـ التصريحيات déclaratives: وهي التي مجرد القيام بها يُحدث تغييراً في الخارج. منها: عمّد، عيّن، أوقع الحرم.

إزاء هذا التصنيف الذي لا يراعي تراتب الأفعال، يختار ترابانت ثلاث جهات هي: الخبر والطلب والسؤال، معتبراً إياها الأفعال الأصلية التي تتفرع عنها سائر الجهات. فهكذا مثلاً يكون الوعد طلباً من الذات بإنجاز فعل ما، والتشكك نوعاً من السؤال، والاعتراض من قبيل الخبر الخ.... وما احتواء معظم اللغات، من أجل تأدية الجهات الثلاث المذكورة، على وسائل صرفية ونحوية خاصة بها (كصيغة المضارع وصيغة الأمر، والنبر، والقلب، وأدوات الاستفهام) إلا دليل على ذلك. أما رد السؤال إلى الجهتين الباقيتين، أي إلى طلب الخبر، فهو على العموم غير ممكن. إذ أمر شخص ما بأن «قُل له ذلك» هو طلب الإخبار، لكن ليس اخبار المتكلم كما هو الحال في السؤال بل إخبار الغائب. لذلك يتوقف ترابانت في تقسيمه للأفعال الداخلة في القول على الجهات الثلاث المذكورة التي يختصرها بالصيغ الآتية:

1 ـ خبر: اقول لك: ب

2 ـ طلب: اقول لك: افعل فا !

3 ـ سؤال: قُل لي: ب !

بالاضافة إلى تقسيم الأفعال الداخلة في القول، يقترح ترابانت التصنيف التالي للأفعال القضائية، أي لما يسميه هو بمدار أو موضوع Thema الأفعال الدلالية. انطلاقاً من أن الفعل الدلالي هو تفاهم حول العالم بين فاعل وفاهم، فموضوع التفاهم قد يكون إما الفاعل نفسه أي المتكلم، وإما الفاهم أي المخاطب، وأما أمر ثالث لا يشارك في الفعل الدلالي وهو الغائب. هكذا مثلاً، في معرض الإخبار، يستطيع المتكلم أن يقول: «أنا غني» أو «أنت غني» أو «هو غني، هي غنية». هذا التفريع الثلاثي للفعل القضائي لا يمكن تطبيقه إلا على الخبر. أما الطلب فإنه لا يتقبل سوى موضوع واحد وهو بالتحديد المخاطب، إذ إني لا أستطيع أن آمر نفسي بفعل ما. صحيح أن المتكلم، فيما يسمى بالحوار الذاتي أي المونولوج، يستطيع أن يتوجه بالطلب إلى نفسه كما عند قولي مثلاً «والآن يا عادل كفَّ عن التذمر!»، لكن في الواقع هذا الطلب يتوجه إلى المخاطب من حيث اني اتضاعف في اثنين: أنا المتكلم وأنت المخاطب. كذلك لا يمكن اعتبار الوعد على أنه طلب من الذات بإنجاز فعل ما، إذ الوعد ليس سوى إخبار عني بأني اتخذت القرار بإنجاز الفعل المذكور. أما بخصوص السؤال فموضوعه أيضاً لا يمكن أن يكون بالتعريف سوى المخاطب. لكن، بالطبع، بما أن السؤال هو طلب الأخبار (قُل لي: ب!)، فموضوع الخبر «ب» قد يحتمل الأشخاص الثلاثة، أي المتكلم والمخاطب والغائب.

إلى جانب تفريع الأفعال الداخلة في القول من حيث المدار أو الموضوع، يمكن تفريعها من حيثيات مختلفة، مثلاً من حيث الحالة النفسية للمتكلم أو أيضاً من حيث العلاقة الاجتماعية بين المتكلم والمخاطب. فهكذا مثلاً قد يتدرج الخبر من الشك إلى الرأي إلى الاعتقاد إلى التأكيد، وقد يتراوح الطلب بين الأمر والتنبيه والنصح والدعاء الخ....

إن ما أجرته نظرية الأفعال الكلامية من تقسيم وتفريع، كان من مهمة السيمياء أن تتحقق منه في سائر الأفعال الدلالية، وهذا ما يقوم به ترابانت. وبالفعل، إن التقسيم المذكور، إن من حيث الجهة أو من حيث الموضوع، نجده في مجالات سيميائية متنوعة. ففي مجال الحركة، الربت على البطن بعد الطعام يعني أني التذذت بالأكل (خبر عن المتكلم)، ووضع إصبع الاشارة على الصدغ تجاه شخص يدل على أني اعتبره معتوهاً (خبر عن المخاطب)، والمسافة بين اليدين المتقابلتين تشير إلى حجم الشيء الذي اتكلم عنه (خبر عن الغائب). أما السؤال فيؤدي عادة بالتطلع إلى المخاطب مع فتل اليد. وأما الطلب فكل إشارات شرطي السير هي من هذا النوع. كذلك تقوم الماركات بكل وظائف الأفعال الدلالية. فآرمات السير تعلن عن طلب أو عن خبر عن الغائب. فثمة آرمات تخبر عن اتجاه وبعد مدينة ما، وثمة آرمات تأمر بالتوقف أو عدمه الخ.... ومن الماركات أيضاً ما يخبر عن المتكلم، مثل شارات الرتب، تاج الملك، عصا الأعمى الخ....

الطقسيات والسحريات

بين الأفعال الكلامية تنفرد فئة خاصة بكونها تتطلب وجود مؤسسات اجتماعية كالدولة والدين والعائلة والصداقة الخ...، خلافاً لسائر الأفعال الكلامية التي هي أنماط عامة غير متعلقة بوجود مثل هذه المؤسسات. لذلك يطلق هابرماس Habermas على هذه الفئة اسم «الافعال الكلامية المؤسَّسية» institutionelle Sprechakte. يقابل هذه الأفعال عند سورل كل التصريحيات وجزء من البوحيات. من قبيل ذلك أفعال إلقاء التحية والتعزية والتعميد والتعيين وإصدار الأحكام الخ....

إن الأفعال المؤسَسية لا تنحصر فقط في الكلام، بل تتحقق أيضاً في مجالات غير لفظية مثل: التقبيل، الانحناء، رفع

القبعة، كسر العصا، الرش بالماء، رفع اليد للقسم، لمس الكتف بالسيف الخ. . . .

يقسم ترابانت هذه الأفعال إلى صنفين: صنف يُستعمل لإثبات وتأييد العلاقات الاجتماعية القائمة في مؤسسة ما، يُطلق عليه اسم «الطقسيات» Ritualia؛ وصنف يصلح لإضفاء خصائص اجتماعية معينة على الناس وعلى الأشياء ضمن مؤسسة ما، يُطلق عليه اسم «السِحريات» Magica.

هذان الصنفان لا يشكلان، بنظر ترابانت، افعالاً دلالية بالمعنى الحصري. فالفعل الدلالي يمتاز عنده بثلاث خصائص: فهو، بالإضافة إلى كونه تعاونياً kooperativ وذا معنى semantisch كما رأينا، فعل إعلامي informativ أي مفيد لخبر جديد.

أما الطقسيات فهي ليست ذات معنى. إذ بينما الغرض من الفعل الدلالي هو توصيل وإبلاغ أمر ما يعتقد الفاعل انه جديد بالنسبة للفاهم، لا يمكن القول ان شخصاً ما بتقبيله لأحد الأصدقاء يريد أن يعني له بذلك أنه صديقه، لأن الصداقة هي شرط مسبق لفعل التقبيل. وكذلك لا تفيد الطقسيات شيئاً غير معروف، إذ ان وقوعها أمر مفروغ منه ضمن المؤسسة الاجتماعية. بل إن إبطال أو مخالفة الأفعال الطقسية هو الفعل المفيد لحدث جديد. فإذا ما مررت مثلاً بصديقي ولم ألقِ التحية عليه أكون بذلك قد عنيت الكفَّ عن علاقتي به، أو أيضاً إن حييته بالسجود أكون قد استهزأت به.

في الطقسيات، تفتقد الافعال الكلامية المعنى وجهة القصد الاتصالي. فبسؤالنا «كيف حالك» مثلاً، لا نطلب في الواقع خبراً عن الحالة الصحية أو النفسية لمن نستجوبه. والدليل على ذلك أن الجواب المتعارف عليه أي «الحمد لله» هو بدوره كلمات طقسية غير مفيدة. كل ما في الأمر أننا بتلفظنا بمثل هذه الجمل الشكلية نؤكد على العلاقة القائمة ما بيننا.

أما السحريات فهي أيضاً خارجة عن الأفعال الدلالية. فعندما يعين مسؤول في الدولة شخصاً لوظيفة ما بقوله «عينتك كذا»، لا يكون بذلك يتكلم عن الواقع، بل يكون يضفي على الواقع خصائص اجتماعية جديدة. وكذلك مثلاً، عندما يردد المسلم لامرأته «طلقتك ثلاثاً»، فهو بذلك لا يكون يصف حدثاً معيناً، بل يوقع الحدث الذي هو الطلاق. كذلك تنتفي عن السحريات صفة التعاون، إذ ليس من مقومات السحريات التوصيل إلى فهم الآخر. وأحياناً لا يكون الآخر انساناً، كما عند الاحتفال بتسمية سفينة بالقول مثلاً «إني اعمدك باسم عروس البحر».

بالطبع، لممارسة السحريات، لا بد للفاعل أن يكون متمتعاً بصلاحية ضمن مؤسسة اجتماعية. فليس كل شخص هو مخول بالتعيين أو التزويج أو التسمية الخ. . . .

مصادر ومراجع

- فاخوري، عادل، «السيمياء»، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، معهد الانماء العربي، بيروت، 1986.
- ———، علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، دار الطليعة، بيروت، 1985.
- ———، «نظرية الأفعال الكلامية»، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 2، معهد الانماء العربي.

- Austin, J.L., *How to do things with words*, London, Oxford, New York, 1962.
- Barthes, R., *Eléments de sémiologie*, Communication 4, 1964.
- ———, *Système de la mode*, Paris, 1967.
- Bense, M., *Semiotik. Allgemeine Theorie der Zeichen*, Baden-Baden, 1967.
- Bense, M. & Walther, E., *Wörterbuch der Semiotik*, Köln, 1973.
- Buyssens, E., *Les langages et le discours*, Bruxelles, 1973.
- Carnap, R., *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago, 1957.
- Eco, U., *A Theory of Semiotics*, Bloomington-Lodon, 1976.
- ———, *La struttura assente*, Milano, 1968.
- Greimas, A.J., *Du sen*, Le Seuil, Paris, 1970.
- ———, *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, 1966.
- Gauiraud, P., *La sémiologie*, P.U.F., « que sais-je? », Paris, 1970.
- Habermas, J., «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz», in: J. Habermas — N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971.
- Hjelmslev, L., *Prolégomènes à une théorie du langage*, éd. de Minuit, Paris, 1968.
- Kamlah, W. & Lorenzen, P., *Logische Propädeutik, oder Vorschule des vermünftigen Redens*, Maunheim, 1967.
- Klaus, G., *Semiotik und Erkenntnistheorie*, Berlin, 1963.
- Kristeva, J., *Semeiotike, Recherches pour une sémanalyse*, Paris, 1969.
- Martinet, J. *Clefs pour la sémiologie*, Seghers, Paris, 1973.
- Morris, Ch.W., *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, 1938.
- ———, *Signs, Language, and Behavior*, Englewoods Cliffs, 1946.
- Mounin, G., *Introduction à la sémiologie*, éd. de Minuit, Paris, 1970.
- Ogden,G.K. Richards, I.A., *The Meaning of Meaning*, London, 1952.
- Pierce, C.S., *Collected Papers*, Harvard University press, Vol. I-IV, 1931-1935, Vol. VII and VIII, 1958.
- ———, *Letters to Lady Welby*, New Haven/Conn., Whitlock's, 1953.
- ———, *Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften*, Baden-Baden, 1967.
- Prieto, L.J., *Messages et signaux*, P.U.F. Paris, 1966.
- ———, *Pertinence et pratique*, Ed. de Minuit, Paris, 1975.
- Searle, J.R., *Expression and Meaning*, Cambridge Univ. Press, 1979.
- ———, *Speech acts*, Cambridge Univ. Press, 1969.

— De Saussure. E. de. *Cours de linguistique **générale***. Paris, 1962.
— Trabant. J.. *Elemente der Semiotick*. **München** . 1976.
— Wlather. E.. *Allgemeine Zeichenlehre*. Stuttgart. 1979.
— Wunderlich. D.. *Studien zur Sprechakttheorie*. **Frankfurt**. 1976.

عادل فاخوري

السينـويــة

Avecenism (The Philosophy of Ibn Sīnā-Avecenna)
Avecenisme (La Philosophie d'Ibn Sīnā-Avecenne)
Avecenizmus

القول بـ السينوية معناه الاعتقاد في أن لابن سينا فلسفة خاصة به، أو على الأقل مذهباً فلسفياً خاصاً متميزاً عن الفلسفة السائدة في عصره. ومع ذلك فإن هذا التحديد وحده لا يكفي. فالفيلسوف، أي فيلسوف، لا يستحق هذا الاسم إلّا إذا كان له مثل ذلك المذهب، ولكن ليس كل فيلسوف يستحق أن ينسب إلى اسمه مذهب خاص بالمعنى الذي يعطى لمذهب ابن سينا حين يوصف بـ السينوية أو لمذهب ابن رشد حين يوصف بالرشدية أو لمذهب ديكارت حين ينعت بـ الديكارتية. إن هذه الصيغة (= سينوية، رشدية، ديكارتية الخ . . .) تدل على قيام نزعة فلسفية متميزة دشنها وأرسى اسسها وحدد اتجاهها، أو استعادها من الماضي على صورة من الصور، الفيلسوف الذي تنسب إليه وتحمل اسمه. فلا بد إذن أن يكون ذلك المذهب قائماً على جملة من الآراء، تخالف، في كثير أو قليل، الآراء السائدة من قبل وتتعلق بقضايا أساسية في الفلسفة. ولا بد أيضاً أن يكون له امتداد، أي أتباع يعملون على تكريسه وتعميقه، وربما أيضاً على ترميمه وادخال بعض التعديلات عليه. لنضف أخيراً أنه لا بد أن يكون صاحب هذا المذهب واعياً بخصوصية اتجاهه الفلسفي معتقداً فيه أنه المذهب الحق. أما مسألة ما إذا كان هذا المذهب، أو الاتجاه الفلسفي، يدشن مرحلة من التقدم في تاريخ الفلسفة أم انه بالعكس من ذلك يكرس مرحلة من التراجع والنكوص إلى الوراء، فتلك مسألة أخرى. إن الحكم في هذه المسألة لا يرجع إلى صاحب المذهب ولا إلى أتباعه أو خصومه. إن مثل هذا الحكم هو من اختصاص مؤرخ الفلسفة الذي يستند في أحكامه على مقاييس معينة يعتمد فيها ميوله الخاصة، أو يستخلصها من تاريخ الفلسفة، أو من تاريخ الفكر البشري عامة، ومن اتجاه تطوره.

سيكون علينا إذن أن نبرز في خطاب ابن سينا الفيلسوف ما يجعل مذهبه يرتفع، حسب المقاييس التي حددناها أعلاه، إلى المستوى الذي يجعل منه اتجاهاً فلسفياً متميزاً يستقي هويته من انتسابه إليه، أي من كون اسم ابن سينا قد صار علماً عليه. وسنبدأ بإبراز وعي ابن سينا بخصوصية وتميز مذهبه، لننتقل بعد ذلك إلى تحليل رأيه في القضايا الأساسية التي تشكل قوام ذلك المذهب. أما حكمنا على السينوية فسنعتمد فيه الرجوع بها إلى مصادرها، وبعبارة أخرى إن حكمنا عليها سيكون مستمداً من حكم التاريخ على أصولها.

* * *

يضع ابن سينا فلسفته، اعني ما يعتبره الفلسفة الصحيحة، وبتعبيره: «الحق الذي لا مجمجة فيه»، يضعها في مقابل فلسفة المشائين، وبكيفية خاصة فلسفة مشائي عصره الذين يصفهم بـ «العاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن اللّه لم يهد إلّا إياهم. . . .». والمشاؤون، كما هو معروف، هم أتباع ارسطو: تلامذته وشراحه والمروجون لفلسفته المتعصبون لها المعتقدون بصحة أطروحاتها. ومعلوم أن المشائية كانت قد انتقلت إلى الثقافة العربية مع حركة النقل والترجمة، خصوصاً تلك التي رعاها المأمون العباسي، والتي استمرت زهاء قرن من الزمن نقلت خلاله إلى العربية جميع مؤلفات أرسطو تقريباً. وبالاضافة إلى التراجمة الكبار الذين كانوا علماء وفلاسفة ومناطقة، مشائيي النزعة، أمثال اسحق بن حنين وحنين بن اسحق ويحيى بن عدي وأبي بشر متى بن يونس، بالإضافة إلى هؤلاء الذين بلوروا اتجاهاً مشائياً في الفكر الفلسفي العربي، انتشرت النزعة المشائية في الثقافة العربية الاسلامية عبر مؤلفات الكندي والفارابي خاصة. وكانت مدرسة بغداد: منذ المأمون إلى عصر ابن سينا، المركز الرئيسي للمشائية العربية، وكان أبو سليمان المنطقي السجستاني الذي عاصر ابن سينا (المتوفى في اواخر القرن الرابع الهجري ما بين سنة 391 و400 هـ) آخر من انتهت إليه رئاسة المنطقيين في بغداد، وبالتالي آخر قطب من أقطاب المشائية العربية في المشرق.

يضع ابن سينا فلسفته إذن في مقابل المشائية التي كان يتمسك بها مناطقة بغداد والمنحدرة إليهم من شراح أرسطو المشهورين، خصوصاً منهم الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ويحيى النحوي، الذين جنحوا ببعض آراء المعلم الأول (أرسطو) نحو الأفلاطونية المحدثة، وبكيفية خاصة في بعض القضايا التي تركها أرسطو غامضة أو مُلْتبسة كقضية «العقل

الفعال»: هل هو جزء من النفس، وبالتالي يفنى بفناء البدن، أم أنه كائن مفارق وبالتالي خالد؟ وابن سينا إذ يعترف «بفضل أفضل سلفهم (= أرسطو) في تنبهه لما نام عنه ذووه واستاذوه وفي تمييزه، اقسام العلوم بعضها عن بعض وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفي ادراكه الحق في كثير من الأشياء وفي تفطنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي اطلاعه الناس على ما بيَّنها فيه السلف وأهل بلاده...»، إن ابن سينا إذ يبرز فضل أرسطو في هذه الأمور ينحى باللائمة على اتباعه وأشياعه الذين اقتصروا على تقليده، والتعصب له ولم ينظروا إلى فلسفته بعين النقد لـ «يَرُمُّوا ثلما يجدونه فيما بناهُ ويفرعوا اصولاً اعطاها»، ولا راجعوا عقولهم فيما يأخذونه عن السلف ولا خطر ببالهم أن يضعوا «ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه، أو اصلاح له، أو تنقيح إياه».

ويحدثنا ابن سينا عن نفسه وموقفه فيقول إنه تفطن منذ أن بدأ بالاشتغال بالفلسفة في أول شبابه إلى جوانب النقص والخطأ فيما قاله ارسطو وشراحه، وإنه قد اطَّلع على علوم وقعت إليه «من غير جهة اليونانيين» مما مكنه من المقارنة والمقابلة بين الآراء والأقاويل مستعيناً في ذلك بـ «العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره»، فعرف الصواب من الخطأ والصحيح من المزيَّف وأخذت تتبلور لديه منذ ذلك الوقت آراء خاصة «ولا سيما في الأشياء التي هي الأغراض الكبرى والغايات القصوى» التي تَعَقَّبتها، كما يقول «مئين من المرات». غير أنه فضَّل مع ذلك أن يساير الاتجاه السائد في عصره وكَرِهَ «شق الطاعة ومخالفة الجمهور» المتعصبة للمشائين، فألّف كتباً على طريقتهم - يتعلق الأمر بـ **الشفاء** و **النجاة** خاصة - اكمل فيها «ما ارادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أَرَبَهُمْ منه»، مغضياً كما يقول «عما تخبطوا فيه» جاعلاً له «وَجْهاً ومَخْرَجاً»، عادلاً عن الجهر بمخالفتهم الا «في الشيء الذي لم يكن الصبر عليه» حسب تعبيره. وهكذا جاءت كتبه هذه التي أَلَّفَها لـ «العامة من مزاولي هذا الشأن» والتي جمع فيها ما تحققه «من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين» تحمل ضمن طابعها المشائي، مضامين من فلسفته الخاصة التي لا يتقيد فيها بآراء ارسطو ولا بتأويلات شراحه، والتي عرضها في كتب أخرى أَلَّفها للخاصة، أو كما يقول: «الذين يقومون منا مقام أنفسنا» مثل كتاب **الحكمة المشرقية** وكتاب **الانصاف** وكتاب **الاشارات والتنبيهات** ورسائل أخرى رمزية وغير رمزية. (انظر مقدمة كتابه المطبوع باسم **منطق المشرقين** وهو فيما يبدو القطعة الأولى من كتابه **الانصاف** الذي نشر عبد الرحمن بدوي قطعاً أخرى منه في كتابه **ارسطو عند العرب**. انظر كذلك مقدمة قسم المنطق من كتابه **الشفاء** وأيضاً خاتمة كتابه **الاشارات والتنبيهات**).

* * *

أما أن يكون ابن سينا واعياً تمام الوعي بأنه صاحب مذهب فلسفي خاص به فهذا ما لم يعد يحتمل، بعد الذي ذكرنا، أي شك أو جدال، وأما أن يكون هذا المذهب قد تكوَّن لديه منذ «ريعان الحداثة» كما يقول، أم أنه انما صار اليه بعد نضجه في أواخر عمره، كما يرى ذلك بعض الباحثين، فهذا ما سنناقشه في الفقرة التي سنخصصها لبيان مصدر هذا المذهب وأصوله. أما الآن فلنتجه باهتمامنا إلى البحث في تلك «الاشياء التي هي الاغراض الكبرى والغايات القصوى» - حسب تعبير ابن سينا - والتي تشكل قوام السينوية ومضمونها العام.

* * *

إذا نظرنا إلى فلسفة ابن سينا في جملتها وجدناها امتداداً لفلسفة الفارابي وخروجاً عنها في نفس الوقت. هي امتداد لها لكونها تتبنى هيكلها العام، وهي خروج عنها لأنها تتجه بذلك الهيكل غير الوجهة التي وضعه فيها الفارابي، وذلك بالتركيز على جوانب منه والذهاب بها إلى أقصى مدى. وابن سينا لا يخفي فضل الفارابي عليه بل إنه السلف الوحيد الذي يخصه بعبارات التقدير والاكبار. وهكذا فعلاوة على اعترافه الصريح بكونه يدين له في فهم كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو (انظر سيرته الذاتية في القفطي وكذا في ابن ابي أصيبعة) فهو لا يتردد في استثنائه من المشائين أصحاب مدرسة بغداد الذين هاجمهم بسبب «تبلدهم وترددهم» في فهم «امر النفس والعقل»، بل إنه يضعه في مرتبة أعلى من مرتبة كبار المشائين شراح أرسطو أمثال الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي الذين التبس عليهم، كما يقول مذهب صاحب المنطق في النفس وخلودها. يقول الشيخ الرئيس ابن سينا «وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان، فيكاد أن يكون أفضل من السلف» (انظر رسالته إلى الكيا في كتاب عبد الرحمن بدوي: **ارسطو عند العرب**).

غير أن اعتراف ابن سينا بفضل الفارابي عليه والاشادة به دونما تحفظ لم يمنعه من الخروج على الحدود التي وقف عندها أبو نصر بمنظومته الفلسفية، ولا عن اعطائها توجيهاً ومضموناً مغايرين. ويهمنا الآن أن نتعرف على نوع وطبيعة التعديلات والتغييرات التي أحدثها ابن سينا في المنظومة الفارابية، إن

ذلك في نظرنا أحسن مدخل إلى السينوية وأفضل طريق إلى مفاصلها ومضمونها العام.

تربط المنظومة الفارابية بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ربطاً منطقياً لا يخلو من جمال وإحكام لتؤكد على وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه. وهكذا، فانطلاقاً من الموجودات الحادثة، وبالتالي الممكنة الوجود، يطرح الفارابي كموضوعة غير مبرهن عليها، ولا تحتاج إلى برهان لأنها أحد أطراف القسمة العقلية الثنائية للوجود، إلى واجب وممكن، يطرح الموجود الواجب الوجود كسبب أول متى وجد له الوجود «لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات، التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان». هكذا يقترن وجود الموجودات الحادثة بوجود واجب الوجود، اقتران المعلول بعلته، فلا فاصل بينهما، وهذا الاقتران يتم عن طريق الفيض. ذلك «أن وجود ما يوجد عنه (= عن واجب الوجود) إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو». وبما أن واجب الوجود هذا هو بالتعريف واحد بسيط كامل خال من جميع انحاء النقص فهو لا يحتاج في وجوده إلى مادة أو إلى شيء آخر... وبما أن ما لا مادة له هو، بالتعريف، عقل ومفارق (أي صورة عقلية محض) فإن ما يفيض عن وجوده، هو كذلك عقل واحد وبسيط مثله. (**آراء اهل المدينة الفاضلة، السياسة المدنية**).

ذلك هو العقل الأول في سلسلة العقول السماوية الفائضة عن واجب الوجود. هنا، عند هذه النقطة يتدخل نظام بطليموس الفلكي ليحول المنطق إلى أنطولوجيا وليمزج بين الطبيعة وما وراء الطبيعة بشكل يجعل الواحد منها يفسّر الآخر ويكمله. وهكذا، فهذا العقل الأول يعقل ذاته ويعقل مبدأه (= واجب الوجود = الله) فتحدث فيه الكثرة بهذا الاعتبار، أي باعتبار تعدد معقولاته، ومن هذه الكثرة «الاعتبارية» تحدث الكثرة على الصعيد الانطولوجي، وبالتالي يتم التغلب على المبدأ القائل: عن الواحد لا يصدر إلّا واحد، والذي أدى إلى القول بالفيض كحل لمشكلة الخلق. وهكذا فبِمَا يعقل ذلك العقل الأول ذاته تفيض عنه كرة سماوية (أو فلك) جرماً ونفساً، هكذا مرة واحدة ودونما تمييز بينهما سوى أن النفس هي مبدأ حركة جرم الفلك، وذلك على خلاف ما سيذهب إليه ابن سينا كما سنرى بعد قليل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ذلك العقل يعقل أيضاً مبدأه، أي واجب الوجود، فيفيض عنه بسبب ذلك عقل ثان. وهذا العقل الثاني يعقل ذاته فتفيض عنه كرة سماوية اخرى جرماً ونفساً، ويعقل مبدأه فيفيض عنه عقل ثالث... وهكذا إلى العقل العاشر الذي فاض عن العقل التاسع، هو وكرة القمر، مروراً بكرة السماء الأولى وكرة الكواكب الثابتة وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد فالقمر. وعند هذا العقل العاشر ينتهي «صدور الأشياء المفارقة التي هي في جوهرها عقول ومعقولات» كما ينتهي عند كرة القمر «وجود الأجسام السماوية وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً». وبدلاً من ذلك تصدر عنه، أي عن هذا العقل العاشر، النفوس الأرضية والهيولى المشتركة لجميع الأجسام، هذه الهيولى التي تتحول بحركة الافلاك فتتشكل منها العناصر الأربعة (الهواء والنار والماء والتراب) التي منها تتكون الأجسام الأرضية. وهكذا فبمجرد ما يتكون جسم ما على هذا النحو يفيض عليه العقل العاشر الصورة التي تناسبه (ولذلك يسمى بـ «واهب الصور»، كما يسمى بـ «العقل الفعال». ومن هنا يتخذ ذلك الجسم شكلاً زائداً على جسميته فيصبح كائناً من الكائنات الأرضية (جماد، نبات، حيوان، انسان).

جميع الكائنات الأرضية تتألف إذن من مادة وصورة. والإنسان واحد منها، مادته جسده وصورته نفسه: النفس فاضت عن العقل الفعال واهب الصور عندما صارت مادة الجسد في الرحم مستعدة لتقبلها. والنفس البشرية مجموعة من القوى: القوى المنمية (غاذية ومربية ومولدة) ويشترك فيها النبات والحيوان والانسان، والقوى النزوعية (وهي شهوانية وغضبية) ويشترك فيها الحيوان والانسان، والقوى المدركة (وهي القوى الحاسة والمتخيلة وهي للانسان والحيوان، والقوى الناطقة وهي للانسان فقط). وعلى الرغم من تعدد هذه القوى فالنفس مع ذلك واحدة لا تتجزأ بتعدد وظائفها، وهي، في الانسان، تستكمل حقيقتها بالقوة الناطقة. هذا من جهة ومن جهة اخرى فقوى النفس كلها مرتبطة بالجسد غير منفصلة عنه، ولذلك كانت النفس بوصفها مشكلة من هذه القوى صورة للجسد، وبالتالي فوجودها مرتبط بوجود الجسد. وهذا على العكس مما سنجده عند ابن سينا الذي بنى فلسفته الخاصة به على القول بجوهرية النفس واستقلالها.

ويولي الفارابي أهمية قصوى للقوة الناطقة، التي هي العقل، ويُعْنَى بكيفية خاصة بالعقل النظري الذي يجعله مراتب ثلاث:

- العقل الهيولاني ويسميه ايضاً العقل بالقوة، و«هو نفس ما أو جزء من نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما: ذاته

معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها». (انظر الفارابي: **رسالة في العقل**).

ـ العقل بالفعل وهو نفس العقل الهيولاني وقد حصلت فيه المعقولات التي انتزعها من المواد، تلك المعقولات التي تصير هكذا معقولات بالفعل بعد أن كانت قبل انتزاعها معقولات بالقوة.

ـ العقل المستفاد وهو نفس العقل بالفعل الذي حصلت فيه المعقولات المجردة عن المواد والذي أصبح قادراً على إدراك المعقولات البريئة من المادة أصلاً، أي الصور المجردة مثل العقول السماوية. وهذا العقل المستفاد هو أعلى مرتبة يستطيع العقل البشري بلوغها. إنها المرتبة التي «لا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر، فيصبح مؤهلاً لتلقي المعقولات منه مباشرة».

تلك هي مرتبة الفيلسوف، وهي مرتبة توازي، بل تفوق مرتبة النبي، باعتبار أن الفيلسوف يتلقى من العقل الفعال بعقله، في حين أن النبي يتلقى منه بمخيلته، وهذا الذي يلقيه العقل الفعال في عقل الفيلسوف، أو في مخيلة النبي، يتلقاه من الله، وهكذا «يكون الله عز وجل يوحي إليه (إلى الإنسان) بتوسط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يُفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي، وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة» (**آراء أهل المدينة الفاضلة**).

هكذا يربط الفارابي السعادة بالمعرفة العقلية، إذ بهذه المعرفة تستكمل نفس الانسان حقيقتها وتصبح غير محتاجة في قوامها إلى مادة وتكون بذلك من جملة الأشياء البريئة من الأجسام، يعني الكائنات العقلية التي لا تحتاج في أن تدرك إلى عضو به تدرك ولا إلى جسم يكون كالمادة للصورة التي تريد إدراكها. وهكذا فالسعادة هي أن تصير النفس، بواسطة المعرفة العقلية، «في جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً، إلّا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال»، لأن هذا جوهر روحاني بطبيعته، أما النفس فليست كذلك وإنما تكتسب تلك الصفة بالعلم والمعرفة، أمّا ما دامت لم تستكمل حقيقتها ولم تفعل أفعالها العقلية التي بها تصير كاملة فإنها تبقى قوى وهيئات فقط معدة لأن تقبل رسوم الأشياء مثل البصر قبل أن يبصر، وقبل أن تحصل فيه رسوم المبصرات (**السياسة المدنية**).

هذه هي السعادة عند الفارابي وطريقها كما رأينا هو العقل أي استكمال النفس حقيقتها بالمعرفة النظرية، المعرفة بمبادىء الموجودات ونظام الكون والعقول المفارقة الخ... أما ابن سينا فهو يربط السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند تحررها من البدن كما سنرى. وهناك جانب آخر يربط الفارابي السعادة به، بينما يسكت عنه ابن سينا تماماً، هذا الجانب هو الطبيعة الاجتماعية للانسان، فالسعادة لا يمكن أن تحصل له إلّا إذا كان يعيش في مجتمع، وكان هذا المجتمع فاضلاً. ذلك لأن «كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال، فلذلك لا يمكن أن يكون الانسان ينال الكمال... الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين... والخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة... والمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة» (**آراء أهل المدينة الفاضلة**). وبعبارة اخرى إن «بلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور بين المدن والأمم، ليست الارادية منها فقط بل والطبيعية، وإن تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية والارادية».

تلك هي المنظومة الفارابية في خطوطها العامة ومفاصيلها الرئيسية، استعدناها هنا لنلج منها إلى صرح السينوية.

إذا نظرنا إلى السينوية بوصفها مذهباً فلسفياً متميزاً، بالمعنى الذي حددناه به من قبل، وجدناها تتحرك حول محورين رئيسين: محور يدور البحث فيه حول العلاقة بين الله والعالم وتطغى فيه الاشكاليات الكلامية (نسبة إلى علم الكلام)، ومحور يدور الحديث فيه حول علاقة الانسان بالسماء وتطغى فيه النزعة الغنوصية المشرقية. وإذن فالسينوية تتألف أساساً من نظريتين متكاملتين من حيث الموضوع (الله/العالم، الانسان/الله) ولكن متنافرتين من حيث المنهج (المنهج الجدلي الكلامي في المحور الأول والمنهج الغنوصي الاشراقي في المحور الثاني). وسنرى إلى أي مدى استطاع ابن سينا ان يجعل التكامل في الموضوع يغطي على الاختلاف في المنهج.

لنبدأ إذن بعرض أهم فصول الفلسفة «الكلامية» السينوية التي يدور الحديث فيها، كما قلنا حول العلاقة بين الله والعالم. إن ابن سينا يسمي هذا المبحث بـ «العلم الالهي»،

ولكن عدم تقيده بمنهج المعلم الأول (= أرسطو) وتجاوزه الحدود التي وقف عندها المعلم الثاني (= الفارابي) وميله بالتالي إلى طريقة المتكلمين وانشغاله بإشكالياتهم يجعل من المناسب استعمال التسمية التي اخترناها لهذا الجزء من السينوية، أعني الفلسفة الكلامية. وسنرى فيما بعد أن هذه التسمية تبررها أيضاً امتدادات هذا الجزء من السينوية في علم الكلام الأشعري.

أولاً ـ الفلسفة الكلامية السينوية، الله والعالم:

الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان

ينطلق ابن سينا في بناء صرح إلهياته من تأمل فكرة الوجود، فيلاحظ بادىء ذي بدء أن الموجودات صنفان: موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك إلّا بالعقل. فـ الإنسان مثلاً إذا قصدنا منه هذا الشخص المسمى زيداً أو عمرواً فهو موجود محسوس يتخصص بوجوده في مكان وزمان وبأحوال خاصة كالمقدار والكيف وغير ذلك من الأوضاع والصفات التي تدرك بالحس. ولكن الانسان ليس هو فقط هذا الشخص أو ذاك بل هو ايضاً معنى كلي يقع على زيد وعمرو وغيرهما من الناس. وهذا المعنى الكلي لا وجود له في الخارج حتى يدركه الحس وإنما وجوده وجود عقلي ولذلك يدرك بالعقل وحده. ولا ينبغي أن يفهم أن هذا الوجود العقلي للكليات، أو المفاهيم العامة، هو على غرار وجود المثل الأفلاطونية، فابن سينا لا يعترف للكليات بذلك الوجود الموضوعي الذي ينسبه لها أفلاطون، بل يرى أن وجودها انما هو في العقل فقط، أي أنه وجود ذهني لا غير، يقول: «فلا كلي عام في الوجود (الخارجي) بل وجود الكلي عاماً انما هو في العقل»، ووجوده في العقل معناه أنه «الصورة التي في العقل والتي نسبتها بالفعل أو القوة إلى واحد، واحدة».

الموجودات إذن صنفان موجودات تدرك بالحس وأخرى لا تدرك إلّا بالعقل، وبعبارة أخرى: الوجود وجودان: وجود في الأعيان (وهو المحسوس) ووجود في الأذهان (وهو المعقول). وإذا كان كل موجود في الأعيان يصير بعد إدراكه موجوداً في الأذهان فإن العكس غير صحيح، ذلك لأن الموجود في الذهن هو مجرد معنى متصور «وليس من شأن المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه، مثل كثير من معاني الأشكال المُورَدَةِ في كتب الهندسة، وإن كان وجودها في حيز الإمكان، ومثل كثير من مفهومات الفاظ لا يمكن وجود معانيها مثل مفهوم لفظ «الخلاء» ومفهوم لفظ «غير المتناهي» في المقادير، فإن مفهومات هذه الألفاظ تتصور مع استحالة وجودها، ولو لم تتصور لم يمكن سلب الوجود عنها، فإن ما لا يتصور معناه من المحال أن يسلب عنه الوجود ويحكم عليه سواء كان اثباتاً أو نفياً» (منطق المشرقيين).

الماهية والوجود

هذا التصنيف الأولي للوجود إلى وجود في الأعيان ووجود في الأذهان يطرح العلاقة بين الماهية والوجود. وابن سينا، كالفارابي، يقول بتغايرهما، وذلك خلافاً لأرسطو الذي لا يفصل بينهما. يرى ابن سينا أن الماهية تقتضي الوجود ولا بد، إذ «انه من البيِّن أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته. ومعلوم أن حقيقة كل شيء، الخاصة به، غير الوجود الذي يرادف الاثبات. وذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة، إما في الأعيان أو في الأنفس (= الأذهان) أو مطلقاً يعمهما جميعاً (الأعيان والأذهان) كان لهذا معنى محصل مفهوم» (الشفاء، ص 295) بمعنى أننا نتصور الشيء بماهيته وبقطع النظر عن وجوده لأن الوجود ليس بماهية لشيء ولا هو جزء من ماهية شيء من الأشياء التي لها ماهية غير الوجود. وبعبارة أخرى إن الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمول عليها، خارج عن تقويم ماهيتها، وليس صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات. فعندما نقول إن الماهية مخلوقة أو مبدعة فإن ذلك لا يعني في نظر ابن سينا انها مبدعة من حيث هي ماهية «بل من حيث مقرون بها الوجود، فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هي ماهية بمجموع ماهية ووجود من الأول به وَجَبَت بل الوجود مضاف إليها كشيء طارىء عليها». («شرح أوتولوجيا»، في**أرسطو عند العرب** ، ص 61).

هل يعني هذا ان الماهية اسبق من الوجود؟

إن القول بأن الوجود مضاف إلى الماهية كـ «شيء طارىء عليها» ينطوي على اعطاء الأسبقية للماهية على الوجود. وهذا صحيح، من وجهة نظر ابن سينا، ولكن فقط على مستوى التصور الذهني. أما في الواقع المشخص، أي في الأعيان، فليس يمكن القول بأسبقية أي منهما على الآخر: فالوجود والماهية في الشيء المتعين (= المشخص) لا ينفصلان ولا يتغايران، انهما يشكلان هوية واحدة. ومن هنا ضرورة التمييز بين ماهية الشيء وهويته. فماهية شيء من الأشياء هي وجوده الذهني أما هويته فهي وجوده الخارجي. وبناء عليه فإذا نظرنا

إلى الشيء من جهة هويته، أي من جهة حصوله في الخارج، فإن وجوده يكون أسبق بالنسبة لمعرفتنا به، لأن أول ما يعطى لنا من الشيء هو ظهوره أي وجوده الخارجي، ثم نأخذ بعد ذلك في تبين حقيقته، أي ماهيته. أما إذا نظرنا إلى شيء ما من جهة حضوره في الذهن كفكرة أو تصور بقطع النظر عن وجوده في الخارج أو عدم وجوده، أي باعتباره امكانية وحسب، ثم أخذنا نبحث، انطلاقاً من ماهيته نفسها، هل هو محتمل أن يكون موجوداً في الخارج أو ممتنعاً، فإن ماهيته حينئذ تكون أسبق لوجوده، بالنسبة لمعرفتنا.

وإذن فالتغاير بين الوجود والماهية إنما يقوم في الذهن فقط، وبالتالي فأسبقية أحدهما على الآخر إنما تكون في الذهن لا غير. ولكن هل يصدق هذا على جميع أصناف الموجودات؟ وبعبارة أخرى هل الموجودات كلها تدخل في دائرة «الممكن» حتى نفصل فيها بين الوجود والماهية؟ سؤال يطرح ضرورة الانتقال إلى تصنيف آخر للوجود.

الواجب والممكن

يقرر ابن سينا أن جميع الأمور التي تدخل في الوجود تنقسم في العقل إلى قسمين: .قسم إذا اعتبر بذاته من غير التفات إلى غيره وجب وجوده، فهو واجب الوجود، أو ضروري الوجود بمعنى انه متى فرض غير موجود عرض عنه محال. وقسم إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ولم يمتنع (= لم يمتنع لأنه من الأمور التي قلنا عنها انها تدخل في الوجود) وهذا القسم هو ممكن الوجود، أي أنه إذا فرض موجوداً أو غير موجود لم يعرض عنه محال وبالتالي فلا ضرورة في وجوده ولا في عدمه. وإذن فكل ما يقال عليه الوجود فهو إما واجب وإما ممكن. ولا يدخل في القسمة «ممتنع الوجود» لأنه لا يقال عليه الوجود.

لنتأمل الآن مفهوم واجب الوجود: لقد قلنا عنه إنه متى فرض غير موجود لزم عنه محال. وبإمكاننا الآن أن نتساءل: هل هذا المحال يلزم عنه لذاته أم لشيء آخر؟ فإن كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى ذاته نفسها فإن وجوب وجوده سيكون من ذاته، فهو إذن واجب الوجود بذاته. أما إذا كان المحال الذي يلزم من فرض عدم وجوده راجعاً إلى شيء آخر مثل المحال الذي يلزم من فرض عدم وجود الأربعة مع وضع اثنين اثنين أو فرض عدم قيام الاحتراق بالقطن مع وجود لقاء النار به، فإن وجوده سيكون لا من ذاته بل من غيره، فهو إذن واجب الوجود بغيره. وواضح انه لا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً. ذلك لأنه إذا رفع ذلك الغير فلا يخلو إما أن يبقى واجب الوجود أو لا يبقى. فإن بقي فهو إذن واجب الوجود بذاته لا بغيره، وإن لم يبق فمعنى ذلك أنه ليس واجب الوجود بذاته بل بغيره فقط.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن واجب الوجود بغيره هو، قبل أن يصبح كذلك، ممكن بذاته، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما أو إضافة ما، وهي اعتبار غير اعتبار ذات الشيء، لأن اعتبار الذات إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، وهذا غير جائز فيه لأنه واجب الوجود بغيره لا بذاته، وإما أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، وهذا غير جائز فيه أيضاً لأن كل ما يمتنع وجوده بذاته لا يمكن أن يوجد من غيره. وإذن فلم يبق إلّا أن يكون مقتضياً لإمكان الوجود، وبالتالي فكل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته.

وإذا اعتمدنا الآن التغاير بين الماهية والوجود، كما شرحناه سابقاً، لزم القول إن ممكن الوجود بذاته هو ماهية محض، لأن ما يعتبر فيه هو ذاته وحدها دونما نسبة أو إضافة للغير. أما واجب الوجود بذاته فهو لا يتصور إلّا موجوداً، فهو الموجود الواجب. وبالتالي فلا تغاير فيه بين الماهية والوجود، فماهيته وجوده ووجوده ماهيته، إنه لا يستقي وجوده من غيره حتى يكون الوجود طارئاً على ماهيته، ولا يجوز أن تكون ماهيته سبباً في وجوده، «لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم في الوجود قبل الوجود» في واجب الوجود بذاته. وإذن فلا سبيل إلى الفصل أو التمييز بين الوجود والماهية في واجب الوجود. أما بالنسبة لـ «الممكن بذاته الواجب بغيره» فالأمر يختلف: فهو من ناحية ممكن بذاته أي ماهية محض، ومن ناحية أخرى واجب بغيره أي وجود متحقق، وبالتالي فالماهية فيه والوجود متغايران كما شرحنا ذلك قبل.

إثبات واجب الوجود

تبين مما تقدم كيف أنه من الممكن أن ننادي إلى واجب الوجود من مجرد تأمل فكرة الوجود. وبإمكاننا الآن أن نتقدم خطوة أخرى فنقول مع ابن سينا إن ممكن الوجود بما أنه مجرد إمكان فليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، وبالتالي فإن صار احدهما فلحضور شيء او غيبته، وإذن فوجود كل ممكن هو من غيره. وهذا الغير إما واجب وإما ممكن. فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فهذا الممكن يحتاج هو الآخر في وجوده إلى غيره. . . ويتسلسل الأمر هكذا فنكون أمام جملة

من الممكنات، متناهية أو غير متناهية، وهذه الجملة إما أن تكون واجبة بذاتها أو ممكنة بذاتها، ولا يمكن أن تكون واجبة الوجود بذاتها، لأن كل واحد من آحادها ممكن الوجود، ولأن واجب الوجود لا يتقوم بممكنات الوجود، فلا يبقى إذن إلاّ أن تكون ممكنة بذاتها، وفي هذه الحالة تحتاج هذه الجملة في وجودها إلى غير يفيدها الوجود. وهذا الغير إما أن يكون خارجاً عنها أو داخلاً فيها، فإن كان خارجاً عنها فهو المطلوب، وإن كان داخلاً فيها فمعنى ذلك أن واحداً منها واجب الوجود وهذا غير جائز لأنه سبق أن قلنا إن جميع آحادها ممكنة الوجود. وإذن فلا يبقى إلاّ أن يكون خارجاً عنها، وهو المطلوب.

وحدانية واجب الوجود

وإذا ثبت وجود واجب الوجود خارج الممكنات فلا بد من تعينه لأن واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لأن غير المتعين لا يوجد في الخارج، وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجوداً لغيره، فلا بد إذن أن يتعين، وتعينه إما أن يكون لكونه واجب الوجود لا غير، وفي هذه الحالة فلا واجب وجود غيره وهو المطلوب، وإما أن يكون تعينه لأمر آخر غير كونه واجب الوجود، وهذا محال لأنه يقتضي أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره وبصيغة أخرى: «لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لأن وجود نوعه له بعينه إما أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه لعلة. فإن كان معنى نوعه له لذاته كان معنى نوعه لم يوجد إلاّ له، وإن كان لعلة فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود». على أن فكرة واجب الوجود بذاته تتضمن بنفسها نفي الشريك له، لأن الشيئين انما يختلفان ويكونان اثنين إما بسبب سبق احدهما للآخر سبقاً زمنياً وإما لعلة من العلل. ومفهوم واجب الوجود لا يقبل الدخول في علاقة الاثنينية والاختلاف لا في السبق الزمني ولا في غيره لأن ماهيته هي وجوب وجوده، وبالتالي فإذ فرضنا وجود اثنين واجبي الوجود فسيكون كل منها مطابقاً للآخر متهاوياً معه باعتبار أن ماهية كل منها هي عين وجوب الوجود، وإذن فواجب الوجود واحد، لا نِدَّ له ولا مثل ولا ضد.

ثم إن واجب الوجود بذاته لا يجوز أن تكون لذاته مبادىء تجتمع فيتقوم منها سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر، لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع. ذلك أنه إما أن يصح لكل واحد من أجزائه وجود منفرد لكن لا يصح للمجتمع منها وجود دونها، فلا يكون المجتمع واجب الوجود، وإما أن يصح ذلك لبعضها ولكن لا يصح للمجتمع وجود دونه، وفي هذه الحالة لن يصح أن يكون المجتمع ولا الأجزاء الأخرى واجب الوجود. أما إن كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقة الأجزاء، وتعلق وجود كل بالآخر وليس واحد أقدم بالذات فليس شيء منها واجب الوجود. وإذن فواجب الوجود بسيط لا يدخله التركيب فهو «ليس بجسم ولا مادة في جسم ولا صورة في جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادىء ولا في القول الشارح فهو واجب الوجود من هذه الجهات الثلاث» ومن جميع الجهات لأنه إذا قدر أن يكون واجباً من جهة كان إمكانه متعلقاً بواجب فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً.

علم واجب الوجود

واجب الوجود إذن مجرد بذاته عن المادة وعوارضها. ولما كان العقل هو بالتعريف: الهوية المجردة عن المادة، فإن واجب الوجود عقل، وهو أيضاً عاقل ومعقول: فبما هو هوية مجردة فهو عقل كما قلنا، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة فهو عاقل لذاته. ذلك أن كل ما يوجد له ماهية مجردة ـ أي كل ما هو عقل، فهو عاقل، وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشيء، أي كل ما هو موضوع تعقل لشيء، فهو معقول، وإذا كانت هذه الماهية المجردة لذاتها تعقل، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول. وكون واجب الوجود عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يوجب التعدد في ذاته بأي وجه، لأن كونه عقلاً وكونه يعقل ذاته، أي عاقل، وكونه موضوع تعقله، أي معقول، لا يخرجه عن بساطة ماهيته التي تبقى دائماً هوية مجردة.

وكما أن كون واجب الوجود يعقل ذاته لا يوجب الكثرة فيه من أي وجه فكذلك كونه يعقل الغير لا يوجب فيه أية كثرة. بيان ذلك أن واجب الوجود ليس يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء حتى يتكثر ـ أي تدخله الكثرة ـ بالأشياء، لأنه إن كان يعقل الأشياء من الأشياء فذاته ستكون إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء أي تكون متوقفة على أمور من خارج إذا لم تكن لم يكن هو، وهذا محال. وإما أن تكون ذاته غير متقومة بالأشياء وإنما يعرض لها أن تعقل عند وجود هذه

الأشياء، الشيء الذي يعني أن يكون لها حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير، وهذا محال كذلك.

لا يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، فكيف يعقل الأشياء إذن؟

لقد تقرر من قبل أن واجب الوجود هو مبدأ كل وجود، وبما أنه يعقل ذاته كما قلنا فهو يعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وبما أنه مبدأ الموجودات فهو يعقلها من حيث انه مبدأ لها: فما كان منها تاماً لا يخضع للكون والفساد، أي لا يعتريه التغير ولا الوجود ولا العدم فواجب الوجود يعقله بعينه مباشرة، وأما ما كان منها يخضع للكون والفساد فواجب الوجود مبدأ له بأنواعه بصورة مباشرة وبأشخاصه وأعيانه بصورة غير مباشرة، وبالتالي فواجب الوجود يعقله مباشرة كأنواع ويعقله بتوسط كأشخاص. وإنما كان واجب الوجود يعقل المتغيرات بتوسط لأنه لا يجوز أن يعقلها، وهي تتغير، عقلاً زمانياً مشخصاً، حتى لا يكون تعقله لها يتغير بتغيرها: تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل منها انها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة لا واحدة منها تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغيراً بالذات، وهذا محال. وإذن فواجب الوجود «إنما يعقل كل شيء على وجه كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض». وبعبارة أخرى: «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر».

ويشرح ابن سينا ذلك فيقول إن واجب الوجود إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات الصادرة عنه وما يتولد عنها. وهو بهذا يعلم كل شيء لأنه لا شيء من الأشياء يوجد إلّا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه. والأمور الجزئية انما تنشأ من تصادم الأسباب، وهو يعلم الأسباب ويعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم الأسباب ولا يعلم ما ينتج عنها ويتولد منها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلما كانت الصورة العقلية التي تحدث فينا تصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية، إذ الصورة العقلية التي كانت في عقل صانع الكرسي هي السبب - الصوري - في الصورة الحسية للكرسي، فإنه يمكن القول، قياساً على ذلك (قياس الغائب على الشاهد) ان إدراك واجب الوجود للكل هو سبب لوجود الكل ومبدأ له وإبداع وإيجاد. وإذن فواجب الوجود ليست ارادته وقدرته مغايرة لعلمه، بل القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ الكل لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقفاً على غرض وذلك هو الارادة.

ولا بد من التأكيد هنا على أن هذه الصفات التي أطلقناها على واجب الوجود لا تعني بصورة من الصور أية إضافات إلى ذاته، بل انما تعني سلب نقيضها عنه فقط: فهو واحد بمعنى أنه مسلوب عنه القسمة بالكم أو القول ومسلوب عنه الشريك. وهو عقل وعاقل ومعقول أي مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها. وهو أول أي مسلوب عنه الحدوث، ومريد أي أنه مع عقليته، أي سلب المادة عنه، هو مبدأ لنظام الخير كله. وهو جواد أي مسلوب عنه أن يكون ينحو بجوده نحو غرض لذاته... وهكذا فصفاته لا توجب أي كثرة في ذاته.

القديم بالذات، الحادث بالزمان

قلنا إن واجب الوجود هو مبدأ الكل، وعلينا أن نضيف الآن أن ما يجوز عنه يجب أن يوجد، ومن هنا وجود العالم. ومعنى ذلك أن العالم من حيث هو معقول لواجب الوجود أي مبدع له، لا أول له في الزمان. ذلك أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة لا يمكن أن يوجد عنها شيء لم يكن قد وجد عنها فيما قبل، لأنه إذا وجد عنها شيء لم يكن فيما قبل فقد حصل مرجح رجح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهذا غير جائز في واجب الوجود لأنه واحد من جميع الجهات كما قلنا: واحد في ذاته وبالتالي فالمرجح لا يمكن أن يكون من داخل ذاته: وواحد بمعنى لا شريك له وبالتالي فالمرجح لا يمكن أن يكون من خارج ذاته. وإذن فيلزم من استحالة القول بالمرجح بالنسبة لواجب الوجود أن لا يوجد عنه شيء أصلاً. وبما أن ها هنا عالماً موجوداً، وهو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره، أي باللّٰه واجب الوجود، فإن وجوده إنما هو بايجاب من الواجب، أي من حيث ان واجب الوجود علة له وأنه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان، بل سبقه سبقاً ذاتياً من حيث انه الواجب لذاته. ومن هنا كان العالم قديماً بالزمان حادثاً بالذات: هو قديم بالزمان بمعنى أنه لا أول لوجوده، وهو حادث بالذات بمعنى أنه معلول للسبب الأول واجب الوجود، ومعلوم أن العلة سابقة على المعلول. ويمثل ابن سينا لذلك بحركة الخاتم بالنسبة لحركة الاصبع: إن

حركة الخاتم مساوقة ومزامنة لحركة الاصبع لا تتأخر عنها، ولكن حركة الأصبع أسبق بالذات من حركة الخاتم لأنها علّة لها. وواضح أن مفهوم «الحادث بالذات القديم بالزمان» يطابق كل المطابقة مفهوم «الممكن بذاته الواجب بغيره»، فالعالم ممكن بذاته، فهو حادث بالذات، وهو واجب بالقديم واجب الوجود، فهو قديم بالزمان.

الفيض، والتدبير بواسطة

قلنا إن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، وإذن فلا يجوز أن يصدر عنه إلّا واحد. ذلك لأنه إذا صدر عنه شيئان متباينان في ذاتها وحقيقتهما فمعنى ذلك أنهما صدرا من جهتين مختلفتين في ذاته وأن ذاته بالتالي فيها تعدد وهذا ما سبق أن بينا فساده: فذاته واحدة لا تعدد فيها بأية جهة، وإذن فلا يصدر عنها إلّا واحد بالعدد. وهذا الواحد بالعدد الصادر عن واجب الوجود هو الواسطة إلى حدوث الأشياء عنه. فكيف صدر عنه هذا الواحد - الواسطة، وكيف صدرت عنه الأشياء بواسطة ؟

واجب الوجود عقل كما قلنا. عقَل ذاته فصدر عنه عقل مثله. هذا العقل يعقل مبدأه أي واجب الوجود من جهة، ويعقل ذاته باعتبارين من جهة أخرى: يعقلها باعتبارها واجبة الوجود بالغير وباعتبار أنها ممكنة الوجود بذاتها، ومن هنا حدثت الكثرة في هذا الموجود الصادر عن واجب الوجود. وواضح أن هذه الكثرة ليست له من الأول لأن إمكان وجوده، من ذاته لا بسبب الأول، وإنما له من الأول وجوب وجوده. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الكثرة الحاصلة فيه من حيث إنه يعقل الأول ويعقل ذاته باعتبارها واجبة الوجود من الأول هي كثرة لازمة لوجوب وجوده من الأول وليست له من الأول، وإذن فهي كثرة اعتبارية وليست ذاتية، ومع ذلك فلولاها لما امكن أن يوجد منه إلّا واحد، ولكان يتسلسل الوجود من وحدات عقلية صرفة فقط، فما كان يوجد جسم قط... فكيف حصلت الكثرة عقلاً وجسماً، صوراً ومواداً ؟

قلنا إن هذا العقل الصادر عن واجب الوجود يعقل مَبْدَأَهُ ويعقل ذاته باعتبارين: فَبِما يعقل مبدأه واجب الوجود يلزم عنه وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته باعتباره واجب الوجود بالأول (= اللّٰه) يلزم عنه صورة الفلك وكماله وهو النفس، وبما يعقل ذاته باعتباره ممكن الوجود بذاته يلزم عنه جرم الفلك الأعلى. وهذا العقل الثاني الصادر عنه يعقل مبدأه، أي واجب الوجود، فيصدر عنه عقل ثالث مثله، ويعقل ذاته بصفته واجب الوجود بغيره فيصدر عنه نفس فلكية، ويعقل ذاته بوصفه ممكناً بذاته فيصدر عنه جرم فلكي... وهكذا إلى العقل العاشر «الذي يدبر أنفسنا»، وهو العقل الفعال واهب الصور. وإنما كانت العقول عشرة لأن بعد العقل الأول الفائض عن واجب الوجود يأتي العقل الثاني الذي تفيض عنه كرة السماء العليا ثم العقل الثالث الذي تصدر عنه كرة الكواكب الثابتة ثم العقول التي تفيض عنها كرات الكواكب السيارة السبعة: زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد فالقمر. وبعد القمر لا يبقى إلّا ما تحت فلكه أي الأرض بما فيها من مواد وصور، وأجسام ونفوس. وواضح أن نظرية الفيض هذه بعقولها العشرة مؤسسة على التصور القديم للكون، (نظام بطليموس)، وقد كان يقوم على اعتبار الأرض في مركز الكون تحيط بها دوائر فلكية أولها وأقربها إلى الأرض دائرة فلك القمر، ثم دوائر الكواكب السيارة السبع ثم دائرة الكواكب الثابتة ثم دائرة السماء العليا.

وإذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات أي العناصر الأولية التي تتألف منها الأجسام الأرضية. ولما كانت هذه الأجسام يسري عليها الكون والفساد وجب أن تكون مبادؤها متغيرة فلا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها. والأجسام الأرضية كلها لها مادة واحدة، وإنما تختلف بالصور التي تلبسها هذه المادة. وانما كانت المادة واحدة لأنها صادرة عن حركة الافلاك وهي حركة مستديرة. أما الصور فتختلف باختلاف انواع الحركات، وهو اختلاف ينتج عنه اختلاف تهيؤ المادة للصور المختلفة. وهكذا فكلما تهيأ جزء من المادة أو مظهر من مظاهرها لحمل صورة ما أفاض عليه العقل الفعال، واهب الصور، الصورة المناسبة.

وهكذا يقرر ابن سينا أن «الوجود إذا ابتدأ من عند الأول (= اللّٰه) لم يزل كل تال منه أَدْوَن مرتبة من الأول ولا يزال ينحط درجات: فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها، ثم من بعدها يبتدىء وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صورة العناصر الأربعة (= النار والهواء والماء والتراب) ثم تتدرج يسيراً يسيراً فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة (المطلقة: الهيولى) ثم العناصر ثم المركبات المادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات وأفضلها الإنسان، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون بها

فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة».

العناية، مسألة الخير والشر

هـذا الكـون الصـادر عن اللّه بهـذا التـدرج والنـظام هـو موضوع العناية الإلهية. ويعرِّف ابن سينـا العنايـة بأنها إحـاطة الأول، واجب الوجود، ملماً بـالكل وبما يجب أن يكون عليـه الكل حتى يكون على أحسن نظام. أو هي «كـون الأول عالمـاً لذاته بما عليه الـوجود من نـظام، وعلة لذاتـه للخير والكمال بحسب الإمكان فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً عـلى الوجـه الأبلغ الـذي يعقله فيضاناً على أتم تـأدية إلى النـظام بحسب الإمكان» وإذن «فليس في الإمكان ابدع مما كان».

نعم في العالم خير وشر، وإذا كـان وجود الخـير فيه مفهـوماً باعتبار أن العـالم صادر عن اللّه، واللّه خـير لا يصدر عنـه إلّا الخير، فكيف يمكن تفسير وجود الشر في العالم؟

يقـرر ابن سينـا أن الشر إذا وجـد فـإنما يـوجــد في العـالم الأرضي، لأن العالم السماوي، عالم العقول المفارقة البـريئة من المادة هو عالم كله خير، فهو مملكة الخـير المطلق. وكيف يـوجد فيه الشر وهو عالم الكائنات العقلية المشغـولة بـاستمرار بتعقـل واجب الوجود مبدؤها؟ أما في العالم الأرضي فـابن سينا يـرى أن الخير فيه غالب على الشر، والشر الـذي فيه قليـل وهو من أجـل الخير الكثير. ومن الخير أن لا يُـترك خير كثير من أجل تفادي شر قليل. وإذن فالخير يـدخل في القضـاء الإلهي دخولاً بالذات، أمـا الشر فيدخـل فيه بـالعرض فقط، أي من أجـل الخير الكثير. وهكـذا فالنـار مثلاً تحـرق المزروعـات والأشجار وقد تأتي عـلى ثوب فقـير ناسـك إذا لمسته، وقـد تشوّه الـوجوه الجميلة... فهي من هـذه النـاحيـة شر. ولكنهـا مـع ذلـك ضرورية للعالم والإنسان، فإن الكـون انما يتم بـأن يكون فيـه نار، فإن لم تكن فيه نار كان شره اعظم من الشر الذي يحصل فيه بالعرض مع وجـود الناس. وإذن فـالأمر الـدائم والأكثري هو حصول الخير من النار. أمّا انه الـدائم فلأن أنـواعاً كثـيرة من المـوجودات لا تحتفظ على الدوام إلّا بـوجـود النـار. وأمـا الأكثري فلأن أكثر الأشخاص والأنـواع في كنف السلامـة من الاحـتراق. فما كـان يحسن أن تترك المنـافع الـدائمة والأكـثرية بسبب أعراض شرية أقلية.

العـالم السماوي، عـالم العقول والنفـوس الفلكية، هـو عالم الخير المحض، والموجودات فيه متدرجة نزولاً من الأول واجب الوجود بذاته إلى العقـل العاشر واهب الصـور للعالم الأرضي. والعـالم الأرضي فيه خـير كثـير وشر قليـل، والمـوجـودات فيـه متـدرجـة صعـوداً من المـادة الـلامتعينـة إلى المعـادن فـالنبـات فـالحيوان فـالإنسـان. وأفضـل الموجـودات الأرضية الانسـان، وأشرف ما في الإنسان نفسـه عندمـا تصير عقـلاً بالفعـل قادرة على الاتصال بالعقل الفعال متى شاءت، ومن ثمة العروج إلى عـالم السـماء حيث الخـير المحض. ومن هنـا كـانت المهمـة المطروحة على الانسان، مهمته المصيرية التي لأجلها وجـد ومن اجلها يجب أن يعمـل، هي العمــل عـلى التخلص من الشر الذي يشد نفسه إلى الأرض أي المادة، بمعنى البدن وشهواتـه، التي تعـرقـل عـودة النفس إلى عـالمهـا الأصلي عـالم الاجـرام والنفوس السماوية... والبحث في هذه المسألة من اختصـاص الحكمة المشرقية.

ثانياً ـ الحكمة المشرقية، الانسان والسماء:

حقيقة النفس

الانسـان عند ابن سينا هو مـا يشير إليـه كل واحـد من بني البشر بقوله «أنـا». ويقرر ابن سينـا أن المشار إليـه بهذا اللفظ ليـس هو البدن «كما ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين». وهو ظن فاسد، بل المشار إليه هو «النفس»، وهي «جوهر روحـاني فاض على هذا القالب وأحياه واتخذه آلـة في اكتساب المعـارف والعلوم حتى يستكمل جوهره ويصير عارفاً بربّه عـالماً بحقـائق معلوماته فيستعد بذلـك للرجوع إلى حضرتـه ويصير ملكـاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها».

يكـاد ابن سينـا يُلخِّص في هـذه العبـارات القليلة كـامـل نـظريته في النفس. والحق أن آراء ابن سينـا في النفس وقواهـا وبراهينه على وجودها وعلى وحدتها واستقلالها عن البـدن وكذا آراءه في العقل والمعرفة وفي النفوس القدسية وقواها... الـخ كل ذلك يهدف إلى تأسيس هذه النظريـة الغنوصية في النفس تأسيساً عقلياً. ولقد كان ابن سينا واعيـاً تمام الـوعي بالانتـماء الغنوصي لنظريته في النفس، وقد أشـار إلى ذلك بكـل وضوح وصراحة إذ يقول، مضيفـاً إلى العبارات السـالفة: «وهـذا هو رأي الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر انفسهم عند انسلاخها عن ابدانهم واتصـالهم بالأنـوار الإلهية» ثم يضيف مباشرة قائلاً: «ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنـظر براهـين». (**رسالـة في معرفـة النفس النـاطقـة وأحوالها**).

يـريد ابن سينـا إذن أن يبرهن عـلى صحة ذلـك «المذهب» الغنـوصي (اللاعقـلاني) ببراهـين عقلية. فلنتتبعـه في بـراهينـه

وتفاصيل نظريته في النفس وامتداداتها الروحانية السماوية التي تشكل جوهر ما يدعوه بـ «الحكمة المشرقية».

اثبات وجود النفس

يقول ابن سينا: «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إنيّته (= وجوده) فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الايضاح»، وإذن فيتعين البدء بإثبات وجود النفس. ولابن سينا على ذلك عدة براهين:

ـ منها أن الأجسام تتحرك لا لأنها أجسام بل لعلل زائدة على جسميتها منها تصدر حركاتها صدور الأثر من المؤثر. ولما كانت حركات الأجسام على نوعين فَعِلَلُها نوعان كذلك: هناك الحركة القسرية كسقوط الأجسام وعلتها راجعة إلى الاجسام نفسها أي إلى طبيعة تركيبها وتغلُّب أحد عناصرها على الأخرى، وهناك الحركة غير القسرية كحركة الانسان عند المشي فإنها خلاف ما يقتضيه جسمه من السكون وكحركة الطائر عندما يطير إلى أعلى فهي على خلاف ما يقتضيه ثقل جسمه من السقوط إلى أسفل. ولما كان هذا النوع من الحركة غير راجع إلى طبيعة الأجسام ومقتضى تركيبها فإنه يستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم، وهذا المحرك هو النفس.

ـ ومنها أن من الأجسام ما يتصف بأنه يدرك ومنها ما ليس كذلك. وواضح أن ما يتصف منها بالإدراك فإن كونها تدرك قوة لا يمكن نسبتها إليها بوصفها أجساماً بل لقوى زائدة على جسميتها، وهذه القوى قوة نفسانية وهي النفس.

ـ ومنها أن الانسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور فإنه يستحضر نفسه حتى أنه يقول فعلت كذا وكذا وفي ذات الوقت يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، فذاته إذن غير بدنه وهي مغايرة له.

ـ ومنها أن أجزاء بدن الانسان تتبدل وتتغير من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة فالشيخوخة، في حين يظل يتذكر كثيراً من أحوال طفولته وشبابه وكهولته... وإذن فهناك في الانسان، وراء تغير اجزاء جسمه، شيء ثابت فيه لا يتغير، هو نفسه.

ـ ومن أشهر براهين ابن سينا على وجود النفس ـ عند المعاصرين ـ برهانه الذي يسمونه بـ «برهان الرجل الطائر» ونصه كما يلي: يقول ابن سينا «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه دفعة وخلق كاملاً، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس، وفرِّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس. ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه.. بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً. ولو انه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته. وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت والمُقَرَّ به غير الذي لم يقر به، وإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت». (الشفاء).

ـ أما عند القدماء فلعل أفضل براهين ابن سينا على وجود النفس في نظرهم، هو تقريره، أن الإنسان يدرك مفاهيم مجردة عن المادة وعوارضها، إما لأن المفهوم مجرد لذاته عن المادة وعوارضها كمفهوم العلم ومفهوم الفضيلة، أو لأن العقل جرده عن عوارض المادة كمفهوم «الانسان» على الاطلاق. وهذه المفاهيم المجردة، هي مجردة عن المادة ولواحقها، لا بالنسبة للموضوعات التي أخذت منها بل بالقياس إلى آخذها. وبعبارة أخرى فإنها إنما تكون مجردة عن المادة عند وجودها في العقل. ولا يمكن أن يقال إن العقل حال في الجسم، لأن العقل هو المعقولات أي تلك المفاهيم ذاتها، وهي مجردة، والمجرد لا يحل في ما ليس بمجرد، وإذن فلا بد أن يكون محل المعقولات شيء آخر هو النفس. وأيضاً فإن محل المعقولات لا يمكن أن يكون جسماً لأن الجسم ينقسم والمعقول لا ينقسم، وما لا ينقسم لا يحل المنقسم، لأنه إذا فرضنا حلوله فيه فإما أن ينقسم بانقسامه، وهذا خلف لأنه غير منقسم، وإما أن يحل بعض أجزائه دون بعض حين انقسامه، فيكون حكم البعض هو حكم الكل وهذا محال.

طبيعة العلاقة بين النفس والبدن

هذه البراهين تؤكد، في رأي الشيخ الرئيس، مباينة النفس للبدن ومن ثم استقلالها عنه. ذلك لأنه لما كانت النفس غير البدن وكانت في غير حاجة إليه في وجودها فهي مستقلة بنفسها عنه. أما البدن فهو بالعكس من ذلك لا يمكن أن يوجد بدونها، ولا أدل على ذلك من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح، وهذا راجع إلى أنها اصل للقوى المحركة والمدركة كما رأينا ذلك في البرهنة عليها.

النفس مستقلة عن البدن ولكنها في ذات الوقت اصل للقوى المحركة والمدركة فيه، فكيف تتحدد العلاقة بينهما ؟

تطرح العلاقة بين النفس والبدن عدة مسائل: منها طبيعة هذه العلاقة نفسها. هل هي كعلاقة الصورة بالمادة كما يقول أرسطو، أم أنها كعلاقة الربان بالسفينة كما يقول أفلاطون؟ يحاول ابن سينا أن يتبنى النظريتين معاً ساكتاً عن التعارض القائم بينهما. وهكذا يؤكد من جهة على جوهرية النفس وروحانيتها، بمعنى أنها جوهر روحاني فاض على البدن ومن جهة أخرى يؤكد أن ذلك الجوهر أفاضه العقل الفعال واهب الصور على الجسم المستعد لقبوله ليكون صورة له. وهكذا فـ «النفس جوهر وصورة في آن واحد: جوهر في حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالجسم». هي صورة يفيضها العقل الفعال على الجسم ليكون هذا الأخير قالباً لها تتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم كي تستكمل جوهريتها وتستعد للرجوع إلى عالمها الأصلي، عالمها السماوي.

وهكذا فإذا فهمنا من النفس هذا الجوهر الروحاني المستقل الذي استكمل جوهريته في البدن، فهي غير موجودة قبل حلولها في البدن، على خلاف ما يقول افلاطون. ذلك لأننا لو فرضنا وجودها قبل البدن فإن النفوس الانسانية إما أن تكون ـ قبل حلولها في الأبدان ـ متكررة الذوات، وإما أن تكون ذاتاً واحدة. ولا يجوز أن تكون متكثرة بالعدد، لأن الكثرة انما تكون بالمادة ومع المادة، والنفس مجرد ماهية فقط. وإذن فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد ما دامت مجرد ماهية. غير أنه كما لا يجوز أن تكون النفوس قبل حلولها في البدن كثيرة بالعدد، فكذلك لا يجوز أن تكون ذاتاً واحدة العدد لأنه عندما يحصل بدنان أو أكثر فإن النفس إما أن تكون واحدة في جميع الأبدان، وهذا باطل لأنه لو كان الأمر كذلك لكان الناس جميعاً متماثلين في أحوالهم النفسية والفكرية والوجدانية، وإما أن تكون النفس منقسمة بالقوة قبل حلولها في الأبدان ومنقسمة بالفعل بعد حلولها فيها، وهذا باطل أيضاً لأن ما ينقسم بالقوة هو ماله عظم وحجم والنفس غير ذات عظم ولا حجم... وإذا بطل أن تكون النفس قبل حلولها بالبدن لا واحدة بالعدد ولا كثيرة بالعدد، فإن ذلك يعني أنها ليست قبل حلولها فيه جوهراً مستكملاً حقيقته، وإنما تصير كذلك عندما تحل البدن الصالح لاستعمالها إياه. ومع ذلك فإن ابن سينا لا يتجنب استعمال كلمات تفيد أن النفس كانت موجودة قبل حلولها في البدن مثل كلمة هبطت التي ابتدأ بها قصيدته العينية المشهورة في النفس والتي مطلعها: «هبطت إليك من المحل الأرفع»... الخ، مما يضفي مزيداً من الغموض حول رأي ابن سينا في هذه المسألة. وإذا جاز لنا أن نقارن بين حدوث النفس وحدوث البدن، التماساً لرفع بعض الغموض في عبارات ابن سينا، أمكن القول إنه كما أن الجسم قبل أن تفيض عليه صورة ما هو مادة لا متعينة أو هيولى «مادية» فإن النفس قبل أن تفيض على البدن كانت صورة لا متعينة أي هيولى «صورية» أو «روحانية». فإذا فاضت على البدن اشتغلت به وصرفها عن الأجسام الأخرى استعمالها له واهتمامها بأحواله وانجذابها إليه. وبما انها من طبيعة غير طبيعته فإنها تدخل معه في صراع تتشخص من خلاله أي «يلحق بها من الهيئات ما به تتعين شخصاً».

كيف «تتعين النفس شخصاً»، وبعبارة أخرى كيف تستكمل جوهريتها؟

المعرفة وأنواعها وطرق اكتسابها

لما كانت النفس صورة أفاضها العقل الفعال على البدن لتستكمل فيه جوهريتها فإن لها نسبة إلى البدن ونسبة إلى العقل الفعال، ومن هنا انقسمت النفس إلى قوتين احداهما «مبدأ محرك للبدن» وهي النفس العاملة، والثانية مبدأ لاكتساب المعرفة وهي النفس النظرية. القوة الأولى تتجه نحو الأسفل، أي إلى الجسم، أما القوة الثانية فتتجه إلى أعلى أي إلى المبادىء العالية، أي الصور المجردة سواء منها المجردة لذاتها كالعقول السماوية او التي تقوم النفس ذاتها بتجريدها من المواد. ومهمة القوة العاملة «أن تتسلط على سائر قوى البدن» حتى لا يكون عن البدن اخلاق رذيلة، أما القوة النظرية فمهمتها كما قلنا أن تستكمل النفس بها جوهريتها بالحصول على العلوم والمعارف.

والسؤال الآن هو: كيف يتم ذلك؟

القوة النظرية في النفس هي القوة التي من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، إما المجردة بذاتها، وإما بتصيير النفس لها مجردة. وهذه القوة ثلاثة تجليات: فهي تكون أولاً مجرد استعداد لاكتساب المعارف وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً، وهي موجودة لكل شخص من النوع الانساني، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً لها بالهيولى الأولى التي ليست بذاتها صورة من الصور وهي موضوع لكل صورة. فإذا حصلت فيها المعقولات الأولى، أي المقدمات العقلية التي يتوصل بها إلى المعقولات الثانية مثل القضية القائلة الكل أكبر من الجزء وما أشبهها، فصارت تلك القوة النظرية عقلاً بالملكة أي عقلاً يملك ما به يستطيع أن يعقل المعقولات الثانية التي هي ماهيات الأشياء، فإذا حصلت فيها هذه الماهيات وصارت

فيها مخزونة متى شاءت عقلتها وعقلت أنها تعقلها، صارت القوة النظرية حينئذ عقلاً بالفعل، وسمي كذلك لأنه يعقل متى شاء بلا تكلف ولا اكتساب. أما إذا صارت الصور المعقولة حاضرة في العقل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فإنه يكون حينئذ عقلاً مستفاداً، وإنما سمي كذلك لأنه انطبع فيه من العقل الفعال «نوع من الصور تكون مستفادة من الخارج». وعند هذا العقل المستفاد يتم النوع الانساني وتكون القوة الانسانية قد تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله، فتكون النفس بذلك قد استكملت جوهريتها وأصبحت قادرة على الاتصال، متى شاءت، بالعقل الفعال، مستعدة للرجوع إلى حضرة واجب الوجود لتعيش ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، كما سنبين بعد قليل.

وقبل ذلك لا بد هنا من معرفة وجهة نظر ابن سينا في مسألة شغلت الفلاسفة بعد ارسطو اعني بذلك مسألة انتقال القوة النظرية من حالة العقل الهيولاني الذي هو مجرد استعداد إلى حالة العقل بالملكة... إلى حالة العقل بالفعل... إلى حالة العقل المستفاد، خصوصاً وكل حالة من هذه الحالات هي عقل بالقوة لما بعدها وعقل بالفعل لما قبلها، ومعلوم أن ما بالقوة انما يخرج إلى الفعل بتأثير قوى اخرى هي بالفعل. فما الذي يخرج هذه الحالات من القوة النظرية من القوة إلى الفعل؟

بخصوص حصول الأوليات في العقل الهيولاني الذي هو مجرد استعداد وبالتالي خروجه من القوة إلى الفعل يؤكد ابن سينا أن ذلك يتم «بإنارة جوهر هذا شأنه» ثم يضيف قائلاً: «فإذن ها هنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات... وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة وتخرج منها إلى الفعل، عقلاً فعالاً، كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر، ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً». ويشرح ابن سينا طبيعة هذا العقل الفعال فيقول: «ونسبة هذا الشيء إلى انفسنا التي هي بالقوة عقل، وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات، نسبة الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية. فإذا اتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الأثر، وهو الشعاع، عادت مرئيات بالفعل وعاد البصر رائياً بالفعل. فكذلك هذا العقل الفعال تفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل. وكما أن الشمس بذاتها مبصَرة وسبب لأن تجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل فكذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول وسبب لأن يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل». وإذن فالأوليات العقلية مثل التصديق بأن الكل أعظم من الجزء ومثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض... هذه الأوليات التي تحصل في العقل والتي بها ينتقل من حال العقل الهيولاني إلى حال العقل بالملكة انما مصدرها العقل الفعال. ومعنى ذلك أن الأوليات العقلية لا يفيدها الحس ولا الاستقراء وانما تحصل في العقل البشري بواسطة العقل الفعال أي بواسطة اشراقة نور إلهي. وكذلك الشأن في العقل بالفعل والعقل المستفاد فإن أياً منهما لا يخرج من القوة إلى الفعل إلّا بتدخل العقل الفعال.

وهكذا فالنفس التي يفيضها العقل الفعال على البدن لتكون صورة له تتصرف في أجزائه، يتعهدها العقل الفعال باستمرار، فكلما قطعت مرحلة على طريق استكمال جوهريتها من خلال اتخاذها البدن آلة لها تدخَّل العقل الفعال لينقلها إلى مرحلة أعلى، حتى إذا بلغت درجة العقل المستفاد اصبح في استطاعتها أن تتصل هي بالعقل الفعال متى أرادت. ذلك لأن العقل الفعال ـ كما يقول ابن سينا ـ لا يغيب عنا بل هو حاضر باستمرار كما يرى المشرقيون. يقول الشيخ الرئيس: «والذي عليه المشرقيون أن الاستكمال التام بالعلم انما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعال. ونحن إذا حصلنا الملكة ولم يكن عائق كان لنا أن نتصل به متى شئنا، فإن العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه وانما نغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حضرناه» (تعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو)

هذه المراحل التي تجتازها النفس من حال العقل الهيولاني إلى حال العقل المستفاد عبر مرحلتي العقل بالملكة والعقل بالفعل ليست ضرورية لجميع النفوس. ذلك أن من الناس من يكون استعداده لتقبل المعقولات قوياً جداً فلا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء، بل يكون وكأنه يعرف كل شيء من نفسه: «فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيداً بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعة وإما قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليداً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فإن التقليدات في الأمور التي انما تعرف بأسبابها ليست يقينية عقلية، وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الانسانية».

طريقان إذن لاستكمال النفس جوهرها: طريق التعليم أي اكتساب المعارف والعلوم بالقوة النظرية وهي في متناول جميع الناس، وطريق الحدس والاشراق وهي خاصة بِمَنْ مُنِحُوا القوة القدسية أو العقل القدسي وهم فئة قليلة من الناس: الأنبياء والأولياء والمتصوفة الواصلون. وإذا استكملت النفس جوهرها بهذ الطريق أو ذاك صارت مستعدة للاتصال الدائم بالعقل الفعال والاتحاد به نوعاً من الاتحاد والانجذاب إلى الحضرة الإلهية فتنعم بإشراق «نور الحق» عليها، وتلك هي السعادة التي لا سعادة فوقها.

المَعَادُ: السعادة والشقاوة

يتوج ابن سينا نظريته في النفس بنظريته في السعادة. والنظريتان لا تشكلان كيانين مستقلين بل الواحدة منها مقدمة للأخرى. وإذا شئنا الدقة قلنا إن نظريته في النفس هي من أجل نظريته في السعادة، تماماً مثلما أن وجود النفس في البدن هو من أجل أن تستكمل جوهرها وتستعد للرجوع إلى الحضرة الإلهية حيث تحيا في سعادة ابدية.

والسعادة، سعادة النفس، عند ابن سينا سعادة من نوع واحد سواء قبل أن تفارق النفس البدن نهائياً بالموت أو بعد مفارقتها إياه إلى غير رجعة. إنها في كلتا الحالتين لذة روحية، كما أن ضدها وهو الشقاء ألم روحي كذلك. وإنما يختلف الناس في درجة ما ينالونه من السعادة او يصيبهم من الشقاوة سواء في الدنيا أو في الآخرة. وابن سيناء يبدأ بتحديد درجات السعادة والشقاوة في الآخرة (. . . = المعاد) ليؤسس عليها ما يحصل لبعض النفوس من سعادة في الدنيا.

فلنبدأ من حيث بدأ.

يميز ابن سينا بين المعاد كما أخبر به الشرع ويقول عنه إنه «لا سبيل إلى إثباته إلاّ من طريق الشريعة وتصديق خَبَر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث»، وبين المعاد كما «هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني. . . وهو السعادة والشقاوة. . . اللتان للأنفس». هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يربط ابن سينا السعادة باللذة التي تحصل للنفس عند بلوغها كمالها الخاص بها أي عندما تصبر عالماً عقلياً، مرتسماً فيها صورة الكل فتشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق وتتحد به نوعاً من الاتحاد، كما يربط الشقاوة بالألم الذي يحصل للنفس بسبب فقدان تلك اللذة. وإذا كانت النفس وهي في البدن لا تحس بالألم الناتج عن فقدان اللذة المذكورة فذلك لأن البدن يقوم حاجزاً بينها وبين تلك اللذة، فإذا زال هذا الحاجز بسبب الموت أدركت فقدانها للذة وأحست بالألم، مثلها في ذلك مثل الشخص الذي يكمن الألم في عضو من أعضائه ولكن وجود مانع للإحساس بالألم كالمخدر مثلاً يجعله غير محس به، حتى إذا زال المانع شعر بألم شديد. وإذن فالبدن يلعب دورين متكاملين: فمن جهة يشغل النفس عن استكمال جوهريتها وبلوغ اللذة العليا، ومن جهة اخرى يحول دونها ودون الشعور بالألم الذي يَكْمُن وراء فقدان اللذة. فإذا تحرر الانسان، في حياته الدنيا، من البدن وشواغله أحس باللذة حسب درجة تحرره، وإذا لم يتحرر شغله البدن ليس فقط عن الشعور باللذة بل أيضاً عن الألم الناجم عن فقدان اللذة، حتى إذا فارقت النفس البدن بالموت زال المانع، فتعيش في سعادة كاملة أو ناقصة حسب درجة تحررها من شواغل البدن اثناء وجودها فيه، وتعاني من شقاء كامل أبدي أو مؤقت حسب درجة انشغالها بالبدن أثناء وجودها فيه.

وهكذا فالنفوس بعد الموت أصناف:

ـ فهناك النفوس العالمة الفاضلة، أي التي حصلت على كمالها الخاص بها قبل أن تفارق البدن بسبب الموت، فتمكنت من المعرفة التامة بالوجود ومبادئه وعلله ومراتبه حتى صارت «عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله تشاهد الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق». إن هذه النفوس، إذا استمرت على تلك الحال وهي بعد في بدنها ولم يشغلها شاغل حسي طارىء فإنها تبقى كذلك بعد الموت في لذة لا نهاية لها، فتتصل لذتها في الدنيا وهي في البدن بلذتها في الآخرة وقد فارقت البدن، ولذلك تعيش في سعادة لا يمكن قياسها ولا وصفها بأنها أعظم وأشد، لأنه ليس هناك سبيل إلى مقارنتها بأي سعادة أخرى، فهي السعادة الكاملة، والكامل يعرف بنفسه وليس بمقارنته بالناقص.

ـ وهناك النفوس العالمة ولكن غير الفاضلة وهي التي تنبهت، وهي في البدن لكمالها فعقلت بالفعل أنه موجود وأصبحت نازعة إليه، ولكنها مع ذلك لم تحصله لأن انشغالها بالبدن قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهائه وكما تميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات الحقيقية. فإذا فارقت هذه النفوس البدن عرض لها عارضان: أولهما اللذة التي تستلزمها معرفتها بكمالها، وثانيهما الألم الناتج عن الإحساس بفقدان تلك اللذة بسبب انشغالها بالألم. وبذلك تتألم ألماً عظيماً عندما تفارق البدن بالموت، لأن البدن كان لها بمثابة المانع الذي يمنع الإحساس بالألم. وذلك الألم العظيم هو الشقاوة التي لا تَعْدِلُها شقاوة. غير أن هذا الألم لا يدوم إلى الأبد بل يبقى المدة اللازمة لتطهير تلك النفوس ثم

يـزول. هـذه النفـوس إذن لا تخلد في الشقـاء بـل تسعـد في النهاية.

ـ وهناك النفوس التي اكتسبت رأياً (= سمعت) بأن هـا هنا أموراً يكتسب بها الشـوق إلى كمال جـوهرهـا، ولكنها وهي في بدنها لم تحصل ما تبلغ به، بعد مفارقتها البدن، كـمالها التـام. فـإذا فارقت البـدن على هـذه الحال النـاقصـة وقعت في شقـاء أبدي إذ لا يمكنها اكتسـاب أوائل الملكـة العلمية لأن هـذه انما كـانت تكتسب بالبـدن، وهي قد فـارقت البدن. والـذين هم هـذه حـالهم إمـا مقصرون عن السعي إلى اكتسـاب الكـمال الانسـاني وإما معـاندون جـاحدون متعصبـون لآراء فـاسـدة. والجاحدون أسوأ حالاً في الشقاء الأبدي من المقصرين.

ـ وهناك النفوس الـسليمة التي هي على الفـطرة، أي التي لم تعرف طريق استكمالها جوهرها ولا سمعت به والتي بـالاضافـة إلى ذلـك لم تتدنس بـالعقـائـد المخـالفـة، هـذه النفـوس «إذا سمعت ذكـراً روحـانيـاً يشـير إلى احـوال المفـارقـات ـ أي إذا اتبعت ديناً يذكرها بالجنة والنار ـ حصل لها شوق وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحـة»، فمن كان شـوقه إلى الكـمال راجعاً إلى ذات الكمال، أي إلى مناسبة ذاته للكمال، لم يقنع إلاّ بالوصول إليه، وبالتـالي يسعد السعـادة القصوى. ومن كـان شوقـه إلى الكمال راجعاً إلى امور اخرى كطلب الحمد والمنافسة فإنه يقنـع بما يحصل له من ذلك.

ـ وأخيـراً هنـاك نفــوس البُلْهِ من النــاس التي لم تكتسب الشـوق ولا عرفت كـمالهـا، فـإذا فـارقت البـدن وكـانت غـير مكتسبة للهيئات البـدنية الـرديئة وليس لهـا هيئة غـير ذلك ولا معنى يضاده وينافيـه فإنها تعـذب عذابـاً شديـداً بمفارقـة البدن ومقتضيـات البدن من غـير أن يحصل لهـا شوق لأن آلـة ذلك التي هي البدن قد بطلت، وخُلُق التعلق بالبدن قد بقي.

ويذكر ابن سينـا رأياً آخـر بصدد هـذه النفوس ويـرجحه. ومؤدى هـذا الـرأي أن هؤلاء البله، إذا فـارقت نفـوسـهم أبدانها، وهي بدنية لا تعرف غير البدنيات وليس لها تعلق بمـا هـو أعلى من الأبـدان فيشغلهم عنها، أمكن ان تـستعمـل هذه النفوس اجرامـاً سماويـة، لا بأن تصـير أنفساً لتلك الاجـرام أو مدبرة لها، بل تستعمـل تلك الاجرام في التخيـل، أي تتخيل بواسطتها ما قيـل لها في الـدنيا عن أحـوال الآخرة: فـالنفوس الـزكية منهـا أي التي اعتقـدت الخـير وعملتـه وهي في الـدنيـا تشاهد الجنـة وتنعم في هذه المشـاهدة، والنفـوس الشريرة التي عملت الشر في الـدنيا تشـاهد جهنم وتشقى بهـذه المشاهـدة. وسيكـون ذلك بمثـابة السعـادة الحقيقية بـالنسبـة للنـوع الأول والشقـاوة الحقيقية بـالنسبة للنـوع الثاني لأن الصـور الخيـاليـة ليست أقل وضوحاً من الصور الحسية بل إن قوتها تزداد كما في صـور الأحلام حيث تتـألم النفس ألماً شـديـداً إذا كـانت تلك الصور مزعجة.

تلك هي نـظرية ابن سينـا في المعـاد، وهي مؤسـسة، كـما رأينا، على نظريته في النفس. والواقع ان النـظرية السينـوية في النفس لا تؤسس نـظريته في المعـاد وحدهـا بل تؤسس كـذلك نظريته في السعادة التي تحصل لبعض النفـوس في هذه الـدنيا، قبل مفارقتها أبدانها مفارقة نهائية.

يتعلق الأمـر إذن بما يعـرف بـ «تصوف» ابن سينـا، أو على الأصح بنظرية التصوف السينـوية. لنختم عرضنا للسينـوية بمـا ختم به الشيخ الرئيس منظومته الفلسفية كـما صاغهـا في نضج كتبه: **الاشارات والتنبيهـات**. نعني بذلـك نظريتـه في المعرفـة الصوفية وما يرتبط بها من تفسير للكـرامات والخـوارق وما إلى ذلك.

العارفون ومقاماتهم

يقول ابن سينا: «إذا لم تشتق إلى كمالك المنـاسب أو لم تتألم بحصول ضده فاعلم أن ذلك منك لا منه، وفيـك من أسباب ذلـك بعض ما نبهت عليـه». والأسباب التي يشـير إليهـا هي «البدن وشواغله وعـلائقه». ذلـك لأن اشتغال النفس بـالبدن والمحسـوسات والشهـوات يمنعها من الالتفـات إلى المعقـولات والاتصـال بالعقـل الفعـال، وبـالتـالي يحـول دونها ودون لـذة الاتصال به والاتحـاد معه نـوعاً من الاتحـاد. ومن هنا يتـوقف بلوغ النفس للسعادة على كـمال القوة العملية فضلاً عن كـمال القوة النظريـة. ذلك لأنـه إذا كان كـمال النفس بحسـب قوتهـا النـظرية إنمـا يكون ببلوغ درجـة العقل المستفـاد وكان من بلغ هذه الدرجة يحصل عـلى علم بـ «عالم القـدس والسعادة» فـإن «الخلوص» إلى هذا العالم، أي مشـاهدتـه، ومعاينتـه والالتذاذ بإدراكه و «الاتحاد» به، لا يتأتى إلاّ بكمال النفس بحسب قـوتها العمليـة وهـو الكـمال الـذي يتمثـل في التحـرر من العـلائق الجسـمانية. والحـاصلون عـلى الكـمال بحسب القـوتـين معـاً، النظرية والعملية هـم العـارفون المتنزهـون الذين بلغـوا درجة العقل المستفاد من جهـة، و «وضعوا عنهم دَرَنَ مقـارنة البـدن وانفكوا عن الشواغل» من جهة اخـرى، وبذلـك «خلصوا إلى عـالم القدس والسعـادة وانتقشوا بـالكمال الأعـلى وحصلت لهم اللذة العليا».

ورغم أن «اللذة العليـا» إنمـا تحصـل بعـد مفـارقـة النفس للبدن بالموت مفارقة نهائية فإن ذلك لا يعني أن «هـذا الالتذاذ

مفقود من كل وجه والنفس في البدن، بل والمنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون، وهم في الأبدان، من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء».

والإعراض عن شواغل الدنيا وأدران البدن ثلاثة أنواع يمكن أن تندمج بعضها مع بعض فتصبح درجات أو مراتب وأحوال: هناك الزاهد وهو المُعْرِضُ عن متاع الدنيا وطيباتها، وهناك العابد وهو المواظب على فعل العبادات من الصلاة والصيام وغيرهما، وهناك العارف وهو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره». وهذه الأحوال قد توجد في الناس منفردة وقد توجد مجتمعة. فقد يكون الزاهد عابداً والعابد عارفاً. غير أن الزهد والعبادة عند العارف غيرهما عند الزاهد والعابد: فالزهد والعبادة عند غير العارف هما معاملة ومبادلة، فالزاهد غير العارف «كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة» والعابد غير العارف «كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة» أما العارف فزهده وعبادته رياضة هدفها جر النفس «عن جنبات الغرور إلى جنبات القدس، فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه، فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة».

وللعارفين مقامات يختصون بها وهم في حياتهم الدنيا، دون غيرهم. فكأنهم، وهم في جلابيب من أبدانهم، قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس. ولهم في ذلك أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم «يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها». أما الخفية فهي مشاهداتهم لما تعجز الألسنة عن التعبير عنه وابتهاجهم بما لا عين رأت ولا أُذن سمعت. وأما الظاهرة فهي ما يظهر من أقوالهم وأفعالهم وما يكون لهم من آيات تختص بهم ومن جملتها الكرامات وخرق العادات.

لنستعرض بعض هذه الأمور الخفية منها والظاهرة، التي توج ابن سينا فلسفته بتبريرها والدفاع عن معقوليتها.

إن أول درجة يقطعها العارفون ضمن مقامات أحوالهم النفسية الخفية هي درجة «المريدين» أي الذين عرفوا اللّه، بالبرهان أو بالايمان، ورغبوا في النيل من روح الاتصال. ولكي يبلغ المريد مطلبه يتجه برياضته إلى ثلاثة أغراض: منع النفس من التوجه إلى ما سوى اللّه، وتطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، وتلطيف السر للتنبه بتحصيل الاستعداد لنيل الكمال. ويعين على تحقيق هذه الأغراض عدة أمور منها: العبادة المشفوعة بالفكر، أي عبادة العارفين، والالحان التي تذهل النفس عن استعمال القوى الحيوانية وتدفعها إلى الاقبال على الأمور المجردة من خلال ما فيها من تآليف ونسب منتظمة، والكلام الواعظ إذا كان من قائل ذكي بليغ العبارة فإنه ينبه النفس ويقنعها ويبعث فيها السكون.

وعندما تبلغ الارادة والرياضة حداً ما تبدأ درجات الوجدان والاتصال. وأول ذلك خلسات لذيذة من اطلاع نور الحق كأنها بروق، تومض وتخمد، وهي التي يسميها الصوفية «أوقاتاً». وبمواصلة الرياضة تتكاثر الومضات والغواشي ويصير المريد كلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يتذكر من أمره امراً فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء. ويستمر ذلك ويعتاده المريد ولا يعود يثير فيه ما كان يثيره قبل من الغشيان والاستفزاز فينقلب وقته سكينة والوميض شهاباً وتحصل معارف مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته التي تستمر باستمرار الوميض المشرق فيراه جليسه حاضراً عنده مقيماً معه في حين أنه في الحقيقة غائب عنه يشغله عنه اتصاله باللّه.

وتتدرج به الأحوال إلى أن تكون له هذه المفارقة والاتصال مع اللّه متى شاء. ثم يتقدم درجة فيصبح لا يتوقف اتصاله باللّه على مشيئته بل يصير كلما لاحظ شيئاً لاحظ فيه اللّه. وهنا يكون قد تمت رياضته فيستغني عنها للوصول إلى اللّه ويصير سره الخالي عما سوى اللّه كمرآة مصقولة بالرياضة موجهة بالارادة نحو الحق فتفيض عليه اللذات العليا ويبتهج بنفسه لما بها من أثر الحق ويصبح له نظران: نظر إلى الحق المبتهج به ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق، ويظل متردداً بين النظرين إلى أن يبلغ آخر درجات السلوك إلى الحق وهي درجة الوصول التام، الدرجة التي يغيب فيها عن نفسه ليلحظ جناب القدس فقط، وإذا لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة للحق لا من حيث هي مبتهجة بملاحظة الحق. وعندما يصل السالك إلى هذا المقام لا يبقى هناك واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف. . وذلك هو مقام الوقوف. وقد يذهل العارف في هذا المقام عن كل ما في العالم فيصدر عنه ما يمكن أن يكون إخلالاً بالتكاليف الشرعية، ويرى ابن سينا انه يجب أن لا يؤاخذ على ذلك لأن العارف حينئذ يكون في حكم غير المكلف ويتساءل: وكيف يكلف من عاد لا يعقل شيئاً غير اللّه. ويبادر ابن سينا فيرد على من قد ينكر هذا الذي قرره بخصوص مقامات العارفين، سواء استند المنكر إلى الشرع أو إلى العقل، فيقول في ختام عرضه: «جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلاّ واحد بعد واحد، ولذلك فإن ما يشمل عليه هذا الفن

ضحكة للمغفل، عبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز منه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه، وكل مُيَسَّر لما خلق له».

الكرامات والخوارق. . . الخ

تلك كانت مقامات العارفين، وهي بالاجمال الأمور الخفية التي يحياها العارفون داخل ذواتهم خلال سلوكهم ورياضاتهم. أما الأمور الظاهرة التي تصدر عنهم كآيات وكرامات لهم فهي كلها تدخل في إطار «خرق العادة» و«قلب الطبائع». ولذلك كان تفسيرها من جنس تفسير الأفعال المماثلة لها كأفعال السحرة وتأثير الطلاسم والإصابة بالعين. والشيخ الرئيس يجعل لكل ذلك مكاناً في منظومته الفلسفية. وهذه أمثلة.

من آيات العارفين: القدرة على الإمساك عن الأكل والشرب مدة طويلة أكثر من المعتاد. وابن سينا يعتبر ذلك أمراً طبيعياً لأن هناك حالات ووقائع مماثلة طبيعية منها أن بعض الأمراض التي تصيب الانسان تشغل جسمه بهضم المواد الرديئة وتصرفه عن هضم المواد المحمودة مما يجعل هذه تبقى في الجسم غير محللة، بفعل الهضم، فلا يحتاج الجسم بسبب ذلك إلى أغذية بديلة وانما يبقى مدة طويلة دون أن يصيبه مكروه بفضل بقاء الأغذية فيه دون تحليل. هذا في حين أن صحيح الجسم غير المصاب بتلك الأمراض يهلك لو بقي عشر تلك المدة. ويفسّر ابن سينا قدرة العارفين على الإمساك عن الطعام تفسيراً آخر يقوم على تبادل التأثير بين النفس والبدن، ويرى أنه إذا كانت النفس المطمئنة قوية أخضعت القوى البدنية لتصرفها فإذا اشتدَّ انجذابها إلى «العالم القدسي» اشتد انجذاب القوى البدنية إليها وصارت لا تستهلك إلّا القليل من المواد الغذائية لانشغالها حينئذ عن الهضم، فيكون الغذاء المتحلل في هذه الحالة أقل من الغذاء الذي يتحلل في حالة الأمراض المشار إليها قبل، لأن العارف يختص فوق ذلك بالسكون البدني الذي يجعل الحاجة إلى الغذاء أقل. وإذن - يقول ابن سينا - فليس ما يحكى من امساك العارف عن الطعام لمدة تفوق المعتاد بكثير، «ليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة».

ومن آيات العارفين أيضاً ما يحكى عنهم من أفعال تخرج عن طاقة الانسان في المعتاد مثل «تحريك الجبال». وهذا ايضاً مما لا ينبغي أن يستنكر في حقهم، في نظر ابن سينا، لأنه هو ايضاً من «مذاهب الطبيعة»: فقد تنزل قوى الانسان في أحوال معينة إلى درجة يعجز معها عن القيام بأصغر الأعمال إما بسبب صدمة الخوف أو الحزن، وقد يحدث العكس فيأتي الإنسان بأعمال لا تقدر عليها طاقته في المعتاد وذلك تحت تأثير سورة الغضب مثلاً. فإذا ثبت هذا وكان العارف تعتريه أحوال من الفرح ببهاء الحق اشد واعظم من أي فرح فلا عجب - يقول ابن سينا - أن يولد ذلك في نفسه قوة اعظم وأشد من أية قوة يولدها فيه الخوف او الغضب أو أي انفعال آخر في الأحوال العادية.

ومن آيات العارفين، كذلك ما يحكى عنهم من معرفة الغيب وهذا ايضاً مما يجب تصديقه لأن له «في مذاهب الطبيعة اسباباً معلومة» حسب رأي ابن سينا. وبيان ذلك أن التجربة والقياس يشهدان معاً على أن النفس تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام، وإذن فلا مانع أن يقع مثل ذلك في حال اليقظة خصوصاً إذا تحرر المرء من شواغل الحس، ويقول ابن سينا: إن هذا ما تشهد به التجربة «وليس احد من الناس إلّا وقد جرب ذلك من نفسه». هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه سبق القول عند الحديث عن العلم الإلهي أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي على وجه كلي، كما سبق القول بأن الأجرام السماوية لها نفوس تحس وتتخيل أي إنها ذوات ادراكات وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي. وهذا وذاك يقضيان بأن الكليات العقلية مرتسمة في العقل الكلي، وهو العقل الأول، وأن الجزئيات مرتسمة في النفوس السماوية. ولما كانت النفوس البشرية يمكن لها أن تتصل بالعالم السماوي كما قررنا قبل فإنه لا يبعد أن تقتبس من النفوس السماوية بعض معارفها الجزئية، أي الأمور الحوادث والأمور الغيبية التي ستحدث. وهذا الذي تقتبسه النفس من معارف النفوس الفلكية، سواء خلال المنام أو اثناء اليقظة، قد يكون ضعيفاً فلا يبقى له أثر في المخيلة ولا في الذاكرة، وقد يكون قوياً فيثير الخيال بصور مشوشة، وقد يكون أقوى من ذلك كثيراً فيرتسم في الخيال ارتساماً واضحاً، فإذا كانت النفس مهتمة به حفظته الذاكرة ووعته. وهكذا فما كان من ذلك الأثر مغبوطاً في الذاكرة، في النوم أو في اليقظة، كان إلهاماً أو وَحْياً صُراحاً أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل، وما كان منه قد زال وبقيت منه فقط محاكياته احتاج إلى تأويل إن كان في صورة وحي وإلهام وإلى تعبير إن كان في صورة الحلم.

هذا وقد يستعين طالب معرفة الغيب من الكهان وغيرهم بأدوات أو حركات يركز بواسطتها تفكيره تركيزاً يعينه على شغل الحواس وتحريك الخيال وبالتالي على اقتباس الغيب من السماء.

وشبيه بذلك ما يقرره ابن سينا من إمكانية اتصال نفوس الأحياء بنفوس الأموات عند زيارة القبور والدعاء. وهذا ما

يقرره في رسالته إلى أبي الخير التي استهلها بعرض مجمل للأساس الميتافيزيقي لمنظومته الفلسفية ليخلص بعد ذلك إلى القول إنه «إذا فارقت نفس من النفوس بدنها ـ وكانت من النفوس السعيدة التي استكملت جوهريتها قبل مفارقتها البدن ـ بقيت في عالمها سعيدة أبد الآبدين مع اشباهها من العقول والنفوس مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية. ثم الغرض من الدعاء والزيارة (= للقبور) أن النفوس الزائرة المتصلة بالبدن غير المفارقة. . . تستمد من تلك النفوس المزورة جلب خير أو دفع ضَرٍ وَأَذًى. . . فلا بد للنفوس المزورة، لمشابهتها العقول ولجوارها، تؤثر تأثيراً عظيماً وتمد امداداً تاماً بحسب اختلاف الأحوال».

ويلخص ابن سينا رأيه في مثل هذه الأمور الخارقة للعادة في آخر تنبيه من كتابه **التنبيهات والاشارات** حيث يقول: «إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادىء ثلاثة: أحدها الهيئة النفسانية المذكورة، وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه، وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية، مناسبةٌ «تستتبع حدوث آثار غريبة. والسحر من قبيل القسم الأول. بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث».

ولا يكتفي ابن سينا بذلك بل يحذر قارئه قائلاً: «إياك أن يكون تَكَيُّسُكَ وتبرؤك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء. فذلك طيش وعجز. . . فالصواب أن تسرح امثال ذلك (= الخوارق المذكورة) إلى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان. واعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب». . . وينهي ابن سينا حديثه قائلاً: «أيها الأخ: إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق. . . فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدرية والعادة وكان صفاه مع العامة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم».

ورجع الكلام، كما يقول القدماء إلى الهجوم على «المشائين»، مثلما ابتدأ.

* * *

كان ذلك عرضاً مجملاً لفلسفة ابن سينا ركزنا فيه القول على محورين رئيسيين: محور العلاقة بين الله والعالم ويدور الكلام فيه حول ذات الله وصفاته وقدم العالم وحدوثه. . . الخ وهي نفس القضايا التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام إلى أفول نجمه، ومحور العلاقة بين الانسان والسماء ويدور الكلام فيه حول طبيعة النفس البشرية وعلاقتها بالنفوس السماوية، وحول مصيرها وطريقة إعدادها لنيل السعادة في الدنيا والآخرة، هذا إلى جانب شرح احوال المتصوفة ومقاماتهم وكراماتهم وما يدخل في معناها من أنواع «خرق العادة» والتأثيرات الروحانية. وهذه جميعاً، أعني القضايا التي تناولها في هذا المحور تشكل المسائل الرئيسية في ادبيات التصوف في الاسلام. وهكذا نرى أن فلسفة ابن سينا قد اهتمت بقضايا علم الكلام ومسائل التصوف إلى جانب القضايا الفلسفية «البحتة». ومن هنا كانت السينوية فلسفة توفيقية تمزج الكلام بالفلسفة وتمزج الفلسفة بالتصوف. اما هدفها فهو كما يتبين من الصفحات الماضية، تأسيس كل من علم الكلام وقضايا التصوف تأسيساً فلسفياً، وبعبارة أخرى توظيف الفلسفة والمنطق في كل من الكلام والتصوف.

ولقد كان من الطبيعي أن يترك هذا التعامل الفلسفي مع قضايا علم الكلام ومسائل التصوف أثره في الجانب الفلسفي من الخطاب السينوي، وهذا شيء واضح في العرض الذي قدمناه. ولا شك أن القارىء قد لاحظ ذلك على مستويين: مستوى الإشكاليات ومستوى المنهج. فمن جهة لقد بدا واضحاً أن ابن سينا تبنى إشكاليات المتكلمين: إشكالية العلاقة بين الذات والصفات، إشكالية قدم العالم وحدوثه، إشكالية المعاد والثواب والعقاب. . . وقد حاول أن يقدم حلولاً فلسفية لهذه الإشكاليات مع الاحتفاظ بالمبادىء الاساسية في العقيدة الاسلامية. ومن جهة أخرى تقدم لنا النصوص والبيانات التي اعتمدناها في عرضنا نماذج حية من منهج ابن سينا في العرض و البرهان، وهو منهج يعتمد أساساً القسمة العقلية وقياس الغائب على الشاهد، وهما من أهم «طرق النظر» عند المتكلمين. نعم إن ابن سينا يحاول دائماً أن يضفي الطابع الاستنباطي على استدلالاته. غير ان هذا الطابع يبقى في معظم الأحوال شكلياً وسطحياً ويظل المنهج في عمقه منهجاً كلامياً، وهذا ما شهر به ابن رشد في كتابه **تهافت التهافت**. وفي رأي فيلسوف قرطبة فإن اعتماد ابن سينا طريقة المتكلمين وانشغاله بإشكالياتهم قد مكّن الغزالي، في كتابه **تهافت الفلاسفة**، من التطاول عليه، والطعن في براهينه والتشويش عليه.

وإذا كان هذا الانفتاح على علم الكلام من جانب ابن سينا قد ترك اثره في الخطاب الفلسفي للشيخ الرئيس فجعله يضحي بالصرامة المنطقية في سبيل التوفيق والتلفيق، فإن العكس صحيح أيضاً: أعني أن الخطاب الفلسفي السينوي قد ترك أثره هو الآخر في علم الكلام وخاصة منذ الغزالي

الذي يعتبر المؤسس الفعلي لـ طريقة المتأخرين في علم الكلام، وهي الطريقة التي تقوم أساساً على التخلي عن قياس الغائب على الشاهد الذي كان يؤسس «طريقة المتقدمين»، والاعتماد أكثر فأكثر على القياس الأرسطي. ولم يكن إقحام المنطق الأرسطي في علم الكلام راجعاً فقط إلى الدور البارز الذي قام به ابن سينا في عرض مسائل المنطق عرضاً مبسطاً واضحاً، بل إنه يرجع ايضاً، وفي الدرجة الأولى إلى ما ذكرناه من انفتاح الخطاب الفلسفي السينوي على قضايا علم الكلام ومعالجتها معالجة منطقية فلسفية مما زود المتكلمين الذي جاؤوا بعده ـ ونقصد اساساً الأشاعرة كالغزالي والشهرستاني والرازي. . . الخ ـ بآليات في الاستدلال لم يكن يعرفها علم الكلام، المعتزلي والاشعري معاً، في مرحلته السابقة على الغزالي. ليس هذا وحسب بل لقد تعدى تأثير ابن سينا في علم الكلام المستوى المنهجي إلى المستوى المفهومي، فلقد عالج الشيخ الرئيس كثيراً من اشكالات المتكلمين بمفاهيم وآفاق فلسفية. ويكفي أن نشير إلى أن المتكلمين قد أسسوا علمهم بعد ابن سينا على مفهومي الواجب والممكن كما روج لهما ابن سينا. وكان من نتيجة ذلك أن اختلطت مسائل الفلسفة بمسائل علم الكلام. كما لاحظ ابن خلدون، فأصبح علم الكلام بديلاً من الفلسفة: لقد صار كلاماً فلسفياً يجد أصوله ومنطلقه فيما دعوناه هنا بـ الفلسفة الكلامية السينوية.

إذا كان هذا التداخل بين علم الكلام والفلسفة، منهجاً ومفاهيم، سمة بارزة في السينوية، وبكيفية خاصة في إلهياتها (العلاقة بين الله والعالم)، فإن التداخل بين التصوف والفلسفة في الخطاب السينوي سمة بارزة كذلك في السينوية وبكيفية خاصة في أخروياتها (العلاقة بين الانسان والسماء). ولهذا يمكن القول بصورة عامة إن علاقة ابن سينا بعلم الكلام من جنس علاقته بالتصوف. وهكذا فكما ادى انفتاح ابن سينا على علم الكلام إلى تبني السينوية في إلهياتها لإشكاليات المتكلمين ومنهجهم، وبالمقابل إلى تأثيره في علم الكلام ومنهجه، فقد أدى انفتاح الشيخ الرئيس على التصوف إلى نفس النتيجة المزدوجة: تبني السينوية في أخروياتها لإشكاليات المتصوفة ومنهجهم وفي المقابل التأثير في التصوف ذاته وذلك بتنظيم مسائله وصبغه بالصبغة الفلسفية. والنتيجة اختلاط مسائل التصوف بمسائل الفلسفة وقيام تصوف فلسفي كان من أبرز ممثليه ابن عربي والسهروردي الحلبي وغيرهما ممن اعطوا للحكمة المشرقية السينوية كامل ابعادها الاشراقية.

هذا جانب. هناك جانب آخر، ويتعلق هذه المرة بنوع الفلسفة التي شكلت إلى جانب علم الكلام والتصوف العناصر الثلاثة الرئيسية في الخطاب الفلسفي السينوي. لقد أشرنا في مقدمة هذه الدراسة إلى العلاقة العضوية بين المنظومة الفلسفية الفارابية والمنظومة السينوية. والحق ان الذي يقرأ ابن سينا بواسطة الفارابي سينتهي إلى النتيجة التالية وهي أن فلسفة الشيخ الرئيس لا تعدو أن تكون مجرد عرض مفصل ومبسط لفلسفة الفارابي. وهذا صحيح من وجه وغير صحيح من وجه. ذلك أن التطابق بين بنية منظومة الفارابي وبنية منظومة ابن سينا لا يشمل الاتجاه والهدف. فلقد كان اتجاه ابن سينا عكس اتجاه الفارابي تماماً، هذا بالإضافة إلى عزوف الفارابي عن الخوض في قضايا المتكلمين وتقيده الصارم بالمنطق. وإذن فالعنصر الفلسفي في الخطاب السينوي تربطه بالفارابي علاقة اتصال وانفصال: هو متصل به على مستوى المحتوى المعرفي، وابن سينا يعترف بذلك كما بيّنا ذلك في القسم الأول من هذه الدراسة، وهو منفصل عنه على مستوى الاتجاه والهدف، وقد اعلن ابن سينا بنفسه عن هذا الانفصال من خلال انتقاده للمشائية وتطلعه إلى فلسفة مشرقية.

ولكن الجانب الفلسفي في فكر ابن سينا لم يكن مرتبطاً بالفارابي وحده، فلقد كان يمت بصلة وثيقة ـ عضوية ربما ـ إلى الفلسفة الاسماعيلية ومن خلالها بالهرمسية. وابن سينا يعترف بذلك بنفسه، فقد ذكر في سيرته الذاتية التي رواها عنه تلميذه الجوزجاني أن أباه كان من الدعاة الاسماعيليين وأنه كان يحضر مناقشات هؤلاء حول قضايا العقل والنفس وغيرها، وأنه دعي إلى الانخراط في سلك الحركة الاسماعيلية. ومن دون شك فإن نشوء ابن سينا في بيت علم اسماعيلي سيجعل دراسته الفلسفية في شبابه متأثرة بالفلسفة الاسماعيلية ذات الأصول الهرمسية الواضحة. ومعروف أن ابن سينا درس في شبابه رسائل اخوان الصفا ذات التوجيه الاسماعيلي والمضمون الهرمسي. ويبدو أنه قد تعرف مباشرة على الكتابات الهرمسية في أصولها، الكتابات المنسوبة إلى هرمس واسقليبيوس كما يشير إلى ذلك في مقدمة رسالته حول قوى النفس.

من هنا يتضح كيف أن ابن سينا قد حاول ـ قصد ذلك أم لم يقصده ـ الجمع والتوفيق بين أربعة عناصر متنافرة بل متعارضة: علم الكلام، التصوف، الفلسفة الأرسطية (= الفارابي)، والفلسفة الاسماعيلية الهرمسية. ومن هنا شهرته بين اوساط المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة والاسماعيلية. ومن هنا ايضاً اختلاف الناس فيه، وتعدد اتجاهات اتباعه ومعارضيه سواء بسواء.

تلك بصورة اجمالية العناصر الرئيسية في فلسفة ابن سينا التوفيقية التلفيقية. أما إذا نظرنا إلى هذه العناصر بوصفها

تشكل كلاً واحداً يكتسب وحدته من هيمنة احد عناصره على الأخرى فإن فلسفة الشيخ الرئيس ستبدو حينئذ إحدى النسخ الاسلامية من الهرمسية، النسخة الأرقى (راجع مادة هرمسية). وهذا في الحقيقة ما يشكل جوهر السينوية. واعتقد أن حكم التاريخ على فلسفة ابن سينا يجب أن نلتمسه فيها يشكل جوهرها وليس في عناصرها منفردة أو مجتمعة. لقد كانت الهرمسية في أصلها ومضمونها عبارة عن رد فعل لاعقلاني ضد العقلانية اليونانية التي بلغت قمتها مع ارسطو، لقد كانت فلسفة عصر الانحطاط في الفكر اليوناني، فلسفة العصر الهيلينستي. وتأبى السينوية في مضمونها العام، بروحها واتجاهها. إلاّ أن تكرس رد الفعل ذاك في الساحة الثقافية العربية التي كانت قد اخذت تتخلص من روح العصر الهيلينستي وفلسفته الهرمسية مع المعتزلة من جهة والكندي والفارابي والمناطقة الآخرين من جهة أخرى. وإذا كانت بعض مظاهر الخطاب السينوي تخفي او تحاول أن تخفي العمق الهرمسي الغنوصي الذي يؤسسه، فإن السينوية المتأخرة ذات المنزع الاشراقي ستكون التعبير المطابق، الحقيقي والتاريخي، عن هذا الجانب اللاعقلاني في فلسفة الشيخ الرئيس.

محمد عابد الجابري

الشخصانية

Personalism
Personnalisme
Personalismus

نسق فلسفي يتمحور حول الشخص، ينزع الى التأنسن، فالجنس البشري وحده، يصنع التاريخ، لأنه يسهم، ويشعر انه يسهم، في حياة مجتمعية، ويصارع مجاهيل الطبيعة وظاهراتها ليسيطر عليها، فينتزع منها الألغاز.

ان الغرائز في الطبيعة البشرية شبيهة بالألغاز، وهي كذلك تلزم بصراع لترويضها والتغلب عليها.

صراعان، مع الذات، من جهة، ومع الطبيعة من جهة أخرى، بهما يلتزم الكائن البشري، ليتحرر وفيهما يتشخصن، أي يتمحور من كائن خام، (مادة اولية) الى كائن متحرك يعي انتماءه لمجتمع من الكائنات الحية الواعية.

فهناك جملة مفاهيم ثلاثة منها وحولها يُنسج النسق الشخصاني:

- كائن: إنه المعطى الخام الذي يحل بالعالم، فيلتقطه المجتمع.

- يبدأ التشخصن، اي الانتقال من الكينونة الى الشخص، ويستمر كل الحياة.

- الهدف الاعلى للتشخصن هو تحقيق الانسان.

- فالتشخصن تأطير تاريخي ومجتمعي للكائن وهو يتطور من شخصية الى اخرى، ويجمع بين شخصيتين أو أكثر، حيناً، ويعارض بشخصية او اكثر، حيناً، ومجموع شخصيات اي فرد تكوِّن شخصه، أو ذاته.

ما هي الشخصية؟

إنها الكائن المتأطر، في الزمان والمكان، والذي يبقى معادلاً لنفسه، من هذه الوجهة، أي أنه يتلاقى مع محتوى بطاقة هويته. فـ «فلان» هو الشخصية صاحبة الوضع المعيَّن (شهادات جامعية، درجات في الجيش، أعمال....)، وصاحبة الملكيات المعينة، والعلاقات المعينة... فالشخصية هي ما نحن عليه، وما نملكه، في نفس الوقت: بطاقة الهوية، حيث تتواجد فيها قسمات الوجه، ولون البشرة، مع المهنة وتاريخ الولادة. والكائن لا يكون كائناً بشرياً الا على أساس هذه الأبعاد: أحواله المدنية التي تحدد مكانه ووضعه الراهن، وعلاقاته وصفاته المميزة (جنس، لون). ثم يدخل الطفل، بعد ذلك، عند يقظة وعيه، في الواقع العاري للعالم، ويشعر أنه في صميم حضوره المباشر الخاص، بالواسطة التصنيفية لمعطيات بطاقة الهوية. إنه يستقبل عملية التشخصن، قبل أن يعي شخصيته.

* * *

يركز ضمير المتكلم (أنا)، أثناء تشخصنه، الكائن في الكينونة، أي أنه يدمجه باستمرار، في الأحداث والأعمال التي تستلزمها حياة الجماعات البشرية. وكل حدث أو عمل يطالب بتحول جديد، كي يسمح للكائن بالاتصال المستمر مع حقائق الحياة في المجتمع.

وبما أن الاحداث والأعمال مستمرة، وبما أن اتصال الكائن بالحياة الجماعية اتصال طبيعي مباشر لا تقطع فيه، يجد الكائن نفسه مدفوعاً، دائماً، من تحول لآخر، كما هو الشأن في لعبة الكرة الطائرة، حيث تقضي قواعد اللعب ببقاء الكرة في حركة مستمرة في الفضاء، حتى اذا مست الأرض، أو تجاوزت حدود الملعب، توقَّف اللعب. فضياع التوازن في اللعب يقابل انتفاء

عمليــة التشخصن، وذلك حــين يعــتري الكــائن البشري الانفصالُ عن حـركـة الحياة الجماعيـة التي يتجه بهـا نحــو الشخص. فعليه أن يعود الى تـركيـز انتبـاهـه في المــواقف الجماعيـة، وينــدمـج، من جــديـد، في سلسلة لا تنتهي من التحولات. فكل عودة الى الكائن المحض هي انقـذاف خارج الميدان الذي تدور فيه الحياة الجماعية. إنها أمراض الشخصية: إذن، لا بـد من العـودة الى الانــدمـاج والتكيف مــع البيئـة والوسط.

***

الشخصيــة السليمـة هي الشخصيــة المندمجـة في الحياة الجماعية. قـد نوافق لـويس لاڤيل، في أنـه لا يمكن أن يحدث انتقـال من العدم الى الـوجود، وأن في وسعنـا تسميـة الكـائن نقـطة البدايـة، (Louis Lavelle. *De L'être,* P. 3)، ذلـك أن كل بداية اخرى تفترضه وتعبر عنه بتحـديد ابعـاده. ولكننا سنتعدى النطاق الذي حددناه لبحثنا، اذا أقررنا، مـع لاڤيل، أن الكائن، سابق على الحتمية، وأنه يجب أن يدرك «في تجـربة محض». طبعاً، انه من البديهي أن نسم العقل بسمـة الوجـود قبل أن نعرف ما إذا كان الكائن الموجود يختلط بالعقـل أم لا، لأننـا نستبعد، كليـاً، أن يكون في وسـع العقل، من النـاحيـة المبدئية، أن يدعي تفوقاً وأن يخضع الكائن لسلطانه.

ان الكـائن هنا، هـو الكـائن البشري، لا المعطى الخـام، للشيء المنغلق على شيئية او مجموع صفات هذا الشيء. فليس العقـل كائنـاً، بل إنـه في الكائن، بـاعتباره وسيلة تكيف مـع الحياة، ووسيلة إبراز للحياة. وعليه، ففكرة الضرورة معاصرة لمفهـوم العقل: إن يقـظة الشعـور، ونمـو العقـل، ضروريـان للكائن البشري في توقه الى تحقيق ذاته. فالعقل، إذن، يخضع (مــع «الكـائن ـ الكــل») للضرورة التي يحـاول جـاهـداً أن يفهمها. انه ليس أسـاساً للضـرورة، ولكنـه يحاول أن يتشكـل بهـا، بعد أن تُـدرك كحقيقة قـائمـة في العـلاقـات التي تـربط الأشيـاء بعضهـا ببعض، وفي العــلاقـات التي بــين الأشيـاء والكـائنات الحيـة. والواقـع أن هناك كـائناً بشريـاً غـير قـابـل لـلانعزال عن الحـركة المشخصنـة، وبتعبير أدق، لا سبيـل الى فهمـه خـارج هـذه الحـركـة. تلك الحـركــة التي لا تُعـرف، بدورها، إلا بارتباطها بالكائن. إنها دائماً غير كاملة، ومنـدفعة لتحقيق الكمال: فلا يمكن، ابداً، أن تكون في الواقع مـا يجب أن تكونه.

إن معضلة ثنـائيـة الحضـور القـائم، والتـوق الى التقـدم، تنحـل في عملية التشخصن، وإنها تجعـل من الكـائن البشري نداء مستمراً لما يجب أن يكون: صيرورة وميلاً لتعالٍ مستمر.

***

فالقيمة التي يـظهر أنها تمثـل الهدف النهـائي الذي يجب أن نبلغـه في الحياة، ليست عمليـة توفيق بـين الكائن والشخص، لأن الكائن هو القاعدة التي ترتفع فوقها شخصيات الشخص. كـما أن القيمة، ليست وجـوداً متعاليـاً، فقـد يكـون مشروطـاً بـالعدم الـذي تحتويـه في داخلها، كـما عند هيـدغـر، وليست طـائفة من الأشخـاص، كما يـراه موني، ولكنهـا تفتح كـامـل للكائن الذي يتشخصن حتى مـرحلة تحقيق الانسان. وبمـا أن التعالي لا يرمي الى الكـائن، كذلـك لا ينحصر في الشخص. فليس لكلمة شخص ضمانات كافيـة، من وجهة نـظر الحقائق النفسـانيـة والمجتمعيـة. أفـلا تشير هـذه الكلمـة الى الـذات وحدها، في تعارضها مع الطبيعة أو النوع البشري؟

إذن، من الأفضـل أن يتجه الـوجود المتعـالي الى الانسان، وأن يُعتبر «نزوعاً من الذات الى ما ـ فوق ـ الذات».

والواقـع أن الكائن ليس قيمة في ذاته، بل مـادة اولى تأخـذ قيمتها ومعناها في ذات الوقت التي تدخل فيـه عالمـاً مشخصاً. أما الشخص، من جانبه، فمفهوم لا يـطابق الواقـع إطلاقـاً. والشخصية تحمل، في ثنـايـاهـا، اندفـاعاً طبيعيـاً يرغمهـا على التنـاقض مع الـواقع والميـل الى خداع النفس. ألم تكن كلمـة Persona اللاتينية تعني، بادىء الأمر، القنـاع الذي يـستعمله الممثلون في التمثيليات الهزلية والمأساتية؟

يؤكـد بويص هـذا المنشأ، حيث يقـول إن كلمة persona مشتقـة من الفعل personare تضخم مقـطعها قبـل الأخير، لأن الصـوت الذي يُنفـخ في داخل فجـوة القناع المقعـر يصبح اكثر قوة. وبما أن هذه الأقنعة تمثل الأفراد الذين كـان الممثلون يلعبون دورهم (مثل ميـدا وشيهار)، فقـد جرت العـادة بمناداة الـرجـال الأخـرين، بـاسم اشخـاص، عن طـريق هيئتهم الخـاصـة. فـالمرء يلبس القنــاع، إمـا ليختفي وراءه، وإمــا للتقليد، قصد كتمان حقيقته، كـما هو في الـواقع، يبـدو مفيداً جداً، التأكيد على أن الـوجود المتعـالي، لا يسعه أن يكـون في عمليات تحقيق المظاهر الخاصة. إن من الواجب أن نذهـب الى ما وراء ذلك، وأن نتوصل الى تحقيق الشمول، الصفة الخاصة بــالنـوع الانســاني. فكــل شخص يلعب دوره تحت أقنعــة الشخصيــات. والشخص، في لغـة القــانــون (حتى القــرن الخامس بعد الميلاد)، لم يكن يعني امرءاً ذا كفاءة قانونية، فقد كـانت الكلمة تستعمـل بالمعنى المبسط للفـظة فـرد. مـر وقت طويل، على الثقافة المسيحية، قبل أن يتخذ لفظ شخـص معنى خـاصـاً، ويتحـدد بصـورة مـطردة، أثـر الأبحـاث اللغـويــة واللاهوتية. إنه لم يدخل في مصـطلحات القـانون إلا مؤخـراً، فأصبح يدل على ذات لها كفاءة قانونية.

إن هناك، من وراء الشخص ذي الوجود الحالي، الانسان الذي يتوق الشخص الى تحقيقه.

***

المعضلة الأخلاقية، كالمعضلة الميتافيزيقية، متعلقة بالدراسة النفسانية للكائن البشري، كما هو في الواقع. هذه الدراسة تملي بصورة مباشرة، التوجيه الدقيق للسلوك انطلاقاً من التجارب الشخصية. فقد يكون من الأفضل أن نحتفظ بكلمة شخص personnalité وبمشتقاتها، للأنا المقنَّع، وأن نسمي إنساناً، ما هو تحت القناع، أي الحقيقة التي يجب أن نتوق اليها. والواقع أن كلمة انسان تعبر عن مفهوم غني جداً، وتتميز على الأقل بكونها بريئة من وصمة التقلبات والتزوير. فالانسان اذن هو الشيء المتابع والملاحق، لا المعطى، وهو التفتح الكامل للأنا، والتحقيق الأقصى للامكانيات التي يحتويها. فكون الشخص يصير إنساناً ليس معناه أن يصبح كل ما يريد أن يكون، بل كل ما يستطيع أن يحققه.

***

لقد تقدم القول بأن الكائن ليس هو الشخص.

إن هذا النفي واضح. فنحن لا ننكر وجود الكائن، وإنما نؤكد أنه يتحمل انقلابات. فإذا وُجد شيئان لا ينطبقان تماماً، فهذا لا يعني أنهما، حتماً، من طبيعتين مختلفتين: الكائن ليس شخصاً، ولكنه يصير شخصاً. إنه القاعدة التي يتأسس عليها الشخص، وهو سند المعاني المجتمعية، وعنه يصدر نشاط المشاركة في الحياة المعشرية وصيرورة التاريخ.

فالكائن لا يكون، ابداً، كائناً بشرياً إلا إذا حبل بالشخص، نعني أن الكائن الذي ينحصر في الظهور دون انفعال لتأثيرات المجتمع، كائن خام، لا إنساني.

فالفرق بين الكائن الخام والكائن المشخص، ليس فرقاً في الدرجة، ولا في الطبيعة، فهما ليسا بالشيء الواحد، ولكنهما لا يتعارضان. فعلاقتهما تماثل العلاقة التي تربط، في هندسة اقليدس، بين القضايا والبديهيات والمسلمات والتعريفات، فالقضايا، مثلاً، تختلف عن المسلمات، ولكنها تفرض وجودها. وكل قضية تتعدى مجموع المسلمات دون أن تستطيع الاستغناء عنها، أبداً. فإمكان وجود قضية ما، بصفتها قضية هندسية، يتوقف على وجود الأسس الهندسية، من تعريفات ومسلمات وبديهيات...

والكائن، كذلك، ليس بالشخص: إنه الشرط الحتمي لكل تشخصن، فالشخص، وان لم يكن الكائن، يتعذر إمكان وجوده بدون كائن. فهناك، اذن، بينهما استقلال ـ في ـ ترابط، دون تطابق ودون تعارض. فالتعارض ينفي التداخل، والتطابق ينفي الاختلاف. أما الكائن والشخص، وإن اختلفا، فإنهما يتداخلان. فقولنا إن الفرق بين الكائن والشخص فرق في الدرجة يستلزم أن نسلم بوجود طبيعة مشتركة بينهما. وفي هذه الحالة، يكون الكائن، اما الثلث أو الثلاثة الأرباع من الشخص... وهذا محال. وبمقتضى الفرض السابق، أيضاً يفقد الشخص تركيباته الكثيرة، ولا يحتفظ الا بقوة تختلف حدتها، وهذا مخالف للواقع.

***

ان التشخصن، كما تقدم، ليس بعقيدة مجانية، ولا بفكرة مجردة، أو بحركة آلية. ففي التشخصن تضمحل ثنائية كائن شخص كما تضمحل انواع عديدة من التناقضات، مثل التناقض الذي يظهر، في فن بعض الشعوب، حيث يتعارض التتابع الذي تقتضيه الصيرورة مع الركود (بل الرجوع الى الوراء) بالنسبة للحركة العامة التي تسير بها مدنية العصر. وهذا، كذلك، شأن عدم فهم بعض الأفراد لصيرورة التاريخ، من جراء ضعف انسجامهم بالامتدادات التي تحددهم داخل بيئتهم. وبما أن هذا العرض لا يرمي الى تفسير الصيرورة، بل الى استعمال الصيرورة في تفهم الصائرين، جاز القول بأن الخلق الفني، وكذلك وجود المختلفين ذهنياً، واللامنسجمين لا يخل بقانون التتابع، بل على العكس من ذلك، إن الابداع الفني ووجود المختلفين واللامنسجمين يشهدان بصلاحية نظرية التشخصن. فالصيرورة لا تتدخل الا في الحالة العامة، حيث تكون اتحاد كائن شخص اتحاداً سوياً وليس هناك قطعاً، بالنسبة للكائن البشري، صيرورة الا حيث توجد حركة مشخصنة.

***

لقد سطر العرض الخطوط العامة لكل المفاهيم الاساسية، التي سنتوقف عليها في الابحاث المقبلة، وهذا مما ييسر القيام بالمهمة. وعلى الخصوص، تأكيد المدلول الذي يجب أن يطلق على فكرة كائن، في روابطه مع فكرة شخص. بقي أن نستكشف واقعية شخص الغنيّة.

الشخصية

ليست الشخصية الا فترة من التشخصن تُزْمِنُ في الحال الكائن البشري. وعلى عكس ذلك، ان الشخص، قبل كل شيء، هو كل الشخصية الحالية بما فيها من ماض، ونزوعات للمستقبل: انه مجموعة شخصيات، لكن كل شخصية حالية شيء مستغرب، أي مشكلة. ذلك أن كل شخصية، من حيث انها فترة من فترات الشخص، ليست مسلكاً تمر به الحركة المشخصنة، وليست بالحد الأخير توازي كل لحظة من

حياتنا النزوع الذي نعمل على تحقيقه، أي الطاقة الحيوية لوجودنا. بيد أن اللحظة، هي ايضاً، مشكلة كما تفطنت لذلك الفلسفة المدرسية: فاللحظة موجودة، وغير موجودة، في آن واحد، فهي من هذه الوجهة تماثل النقطة في الهندسة: توجد النقطة، ما دمنا نتحدث عنها، وما دمنا نرسمها على الورقة وعلى السبورة، ولا وجود لها، إذ انها لا تخضع لأي وضع من الأوضاع. اللحظة تنطبق تماماً مع الشخصية: نقول «هذه اللحظة» كأننا نتكلم عن موجود، ولكننا ما ننتهي من الكلام عنها، حتى تكون قد انعدمت. فالفاصل بين الوجود والعدم غير ثابت، ولا محسوس، ولا دقيق. فالماضي ما لم يبق، انه ما قد كان. لقد اصطدم برغسون بشكل اللحظة، وعبر عنه، معتمداً على ما كان له من نظريات حول الماضي. فاللحظة، في نظره، هي في نفس الوقت، ما يقوم حالياً، بنشاط، وما تجرد، نهائياً، عن النشاط. انها تحيا، وعند الآونة التي تحيا فيها، تكون قد جاوزت حياتها. وبما أن فلسفة برغسون فلسفة التطور والحركة، فالديمومة لا تقبل الا الاسترسال المطلق. إن الكائن ملقى، في تتابع لحظات، يجاوز بعضها البعض، دون انقطاع. من هنا انقلبت مشكلة اللحظة الى مشكلة التتابع، ففي داخل الشخص تمتد الشخصيات وتسترسل، ما دام كل شخص يحمل في صميمه، كل الشخصيات الممكنة، ويحتفظ بمجموع الشخصيات الماضية.

فلنفرض أننا نستطيع أن نرجع القهقرى، في تاريخ شخص، لنكشف عما أنتجته صيرورته من شخصيات. فشخصيته الحالية ستكون الحلقة الاولى في سلسلة مراحل التشخصن، تنقلنا من شخصية لأخرى، حتى نصل الى نقطة البداية، أي اللحظة التي ليس وراءها شيء، اللحظة التي ظهر فيها الكائن الخام. لقد صدق وليام جيمس في قوله إن الذي يملك الأنا الأخير: «يملك كذلك الأنا الذي قبل الأخير، إذ أن الذي يملك المالك يملك المملوك» (W.James, *Précis de Psychologie*, P. 265).

* * *

يجدر بالفلسفة الحديثة، لتتغلب على ما تجد من صعوبات لفهم ارتباط الشخص بالشخصيات، أن تعتبر الشخص كحركة، أي مركز ثقل دينامي يتسع بقدر ما يتقدم، تحت تأثير الأمواج المتعاقبة من الشخصيات التي تتجاذب بداخله، فتضاعف كثافته. الشخص مركز اتصال الكائن بالشخصية الحاضرة، وملتقى مجموع الشخصيات الماضية. فحول هذا المركز ينشأ الأنا الكل، ويتمخض عن نزوعاته.

لقد أُعطيت عدة تعريفات للشخصية، كلها تغاير التعريف الذي أخذته في الشخصانية الواقعية. إن البورت Allport اعطى الشخصية تعريفاً تبناه اليوم كثير من أصحاب السيكلوجيا المجتمعية. يرى أن الشخصية هي التنظيم الدينامي للأنظمة السيكوفيزيقية، بواسطته يقوم الفرد بتنسيقاته الخاصة مع الوسط.

يظهر أن هذا التعريف صحيح، لكنه يحتاج الى تكملة وتدقيق.

فالملاحظة الاولى على تعريف البورت هي: بما أن الشخصية تنظيم دينامي، يجب أن لا يكتفي بالتحدث عن التنسيقات، بل لا بد من ابراز قيمة تكيفنا بصيرورة الوسط الذي نغيره ونصنعه عن طريق فعالياتنا، للتكيف معه. إننا نتكيف مع العالم، وبتكيفنا نكيفه، فنصنعه، وبصنعنا إياه نصنع أنفسنا. فهناك تفاعل دائري، وتقدم جدلي (ديالكتيك). فالفردية لا تعرف ذاتها الا بواسطة العالم الذي يحيط بها، كما قال هيغل (Hegel, la *Phénoménologie de l'esprit*, P. 254,256)، اننا «نروع»، وحرية - في - موقف، كما عند هيدغر وماركس: «المجتمع يصنع التشخصن [. . .] والشخص يصنع المجتمع» (J.P. Sartre, *Situation*, P. 27).

فهذه الفكرة تردد صدى الجدل الهيغلي الماركسي: إن التغيرات الكمية تحدث تغيرات كيفية، والعكس بالعكس، فإذا أخذنا التعريف الذي أعطاه ألبورت للشخصية، وجعلنا عوض فرد (من حيث هو وحدة منعزلة) الـ أنا» في «النحن» (كما نشاهده، في الواقع) حصلنا على كمية دينامية اكبر، لأن الذات متأطرة مجتمعياً، وبالتالي أقوى تأثيراً في الوسط، ولتفاعلها معه نتائج أكثر أهمية، من حيث الكيفية.

* * *

هذه التدقيقات تجعل تعريف الشخصية أكثر واقعية. فمما تمتاز به أنها تبرز الدور الهام الذي يلعبه، في تكوين الشخصية، تفاعل شخص مع الوسط، ودور مفهومَيْ الكيف والجماعة (ما دام الفرد دائماً: «فرداً - مع». . .). بما أن كل ذات لا بد أن تكون كائناً واعياً، يلزم من هذا، بالضرورة، أن يكون للوعي امكانيات لتغير الموضوعات التي يتصل بها. إن التشخصن حركة مزدوجة تخط، في سيرها، اتجاهين:

أولهما، هو أن الكوجيتو الكلاسيكي يتممه كوجيتو آخر مادي، يلج بنا في مادية الواقع كما هو، أي كما نشعر به، في معارضة الاشياء لنا (انظر فلسفة مين دوبيران). فالكوجيتو الكارتيزياني، كوجيتو تأملي، أما كوجيتو مين دوبيران، اي الكوجيتو المادي، فيمتاز بدينامية كبيرة، لأنه لا يعتبر العالم

مجرد حقل فارغ، بل العالم هو ما يعارضني، ويفرض وجوده على وعيي، بمعارضته اياي.

والاتجاه الثاني الذي يخطه التشخصن، يتجسم في التواصل الانساني، وفي تضامن الأنا مع النحن. فـ التلاؤم (على حد تعبير البورت، في تعريفه للشخصية) يستمد ديناميته من مختلف انواع الصراع القائمة بين الأنا وعالم الطبيعة والظاهرات، وبين الأنا وعالم الأشخاص الآخرين. ذلك أن للآخرين وجوداً حاضراً متصلاً بحياة كل فرد، يقومون فيها بدور المساعدين، أحياناً، وأحياناً بدور المنافسين، وطوراً يمثلون القدرة، وطوراً الموضوع... لذا يمتنع فعل السيكولوجيا الفردية عن السيكولوجيا المجتمعية، فحتى المواقف النرجسية، تظهر، مع البحث، أن مرجعها هو تأثيرات للصراع المجتمعي.

الشخصانية تاريخياً

يرى إيمانويل مونيه أن الشخصانية هي الدفاع عن الشخص، خلافاً لما ادعاه رونوفيه من أن الشخصانية هي «مذهب الشخصية» (Renouvier, *Le Personnalisme*, P. 1). يقول الأول بأن الشخص «ليس هيكلاً هندسياً جامداً، إنه يدوم، ويجرب نفسه مع سبر الزمن» (Mounier, *Traité du caractère*, P. 51). أما الثاني فيؤكد أن الشخص هو المبدأ السببي الأول، بالنسبة للعالم».

لقد فطن مونيه الى ما في الكلمات المستعملة في الفلسفة الشخصانية من إبهام. فلربما جرَّت، في نظره، الى ردود فعل فردية تصطبغ بأنانية. لذلك اضطر أن ينعت مذهبه بالشخصانية المعشرية Communautaire. ولقد عنون أحد كتبه بـ **ثورة شخصانية معشرية**.

لكن، بالرغم عن هذا النعت، لا يزول الالتباس: «الا يشير المعنى الموجود في كلمات «شخص»، و «أشخاص»، وأشياء «شخصية»... كثيراً من المفاهيم والصور، غالباً ما تخالف مدلول، «معشر ومُعشري»؟ ولنخرج من هذا التناقض، يجمل بنا أن نلجأ الى إخضاع احد الطرفين للآخر: إما أن نجعل من «المعشري» شيئاً يتعلق بالمصالح الشخصية، وإما أن نجعل كل ما هو شخصي مندمجاً في ما هو معشري. ففي الحالة الاولى لن نتغلب، ابداً، على الفردانية Individualisme المصطبغة بالأنانية، وفي الحالة الثانية، تصير الشخصانية غير معشرية».

نتيجة هذا أن كل اسم لا ينسلخ عما علق به من مفاهيم قديمة متضاربة، لمجرد وصفه بنعت من النعوت. فوصف الشخصانية بالمعشرية لا يزيح ما بها من غموض وإبهام. ان السيد اندريه لالاند في قاموسه الفلسفي الشهير، «مادة شخص» يبرز ما بين فردية وشخص من اتصال: «فالفرد الكثير الوعي، القوي التبصر، الذي لا يراعي، مع ذلك، إلا مصالحه الخاصة، وإشباع رغباته الفردية، غير عابىء بالأخلاق، يعد، رغم ذلك، شخصاً معنوياً...» (La Lande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P. 759). ويزيد لالالند، بأنه من الواجب ملاحظة أن كلمة شخص تستعمل، أحياناً، كمرادف نبيل أو ممتاز لكلمة فرد. ثم يصل لالالند الى أن ما هو شخصي معناه فردي وأناني، وانتفاعي.

لمثل هذه الأسباب، عبر العرض عن تحفظاته في شأن تعريف مونيه للشخصانية. ففي بعض الأحيان، نشعر بأن الشخص (ولو كان مصفوقاً، مصفى من الفردية والأنانية) يمكن أن يختلط بالكائن، كما في التصريح الآتي: «إن ذكاءنا صدر من صميمنا ليستخرج من أعماق لحمة الكائن، الغذاء الذي سيجعل منه أرواحنا» (Mounier, *Esprit*, No. 1, 1932, P.51).

وهناك بعض المؤلفين لا يتغلبون على الإبهام، إلا بجعلهم من الشخصانية مرادفاً للأنانية: فمعجم **لاروس** مثلاً، يقول بأن «الشخصانية رذيلة، وسلوك كل من يجعل معيار كل شيء، مصالحه الشخصية». بل إننا نجد في مجلة شهيرة، هي لسان حال الحركة الشخصانية المسيحية، التي أسسها مونيه، بأن «الشخصية شيء غير محدد، غالباً ما يعتمد على الميزات الخاصة بالفرد، التي تجعله مخالفاً لأي فرد غيره» (Balandier, *Esprit*, No 4, 1950, P. 596).

لقد فطن مونيه الى الصعوبات التي تعتري الشخصانية من جهة المصطلحات والغموض لكن، رغم جهوده، بقي لفظ شخص يحمل طابع الأنانية والأنانة الذي صاحبه منذ نشأته الأولى. لذا، نرى، أن من الضروري أن نبحث عن الخطوط التاريخية لهذه النشأة (ولو بكيفية مجملة) ليتسنى لنا أن نساند الشخصانية على دعائم ثابتة واضحة كما يفعل العالِم في المخبر (يصف، ويرتب، ويحدد المفاهيم). إن مونيه لم يقم بعملية تدعيم، من هذا القبيل، كما تغافل عنها سلفه، رونوفيه، واننا لنرجو من العملية التي سنقوم بها، أن توضح لنا مفهوم «شخص» وتطوراته. وبذلك سنبرر، مرة اخرى، الأسباب التي ترغمنا على أن نفضل مجموعة من المصطلحات لم يستعملها سابقونا، أو على الأقل، كانت لها معان تغاير، في

الغالب، ما تدل عليه في بحثنا هذا. فهدفنا الأول هو إيجاد مصطلحات محددة ملتصقة اكثر ما يمكن، بواقع تجاربنا.

في سبيل اكتشاف شخص بلا قناع

طغت لفظة persona اللاتينية، لأول مرة، في الميدان المسرحي. اعتقد القدماء أن كل واحد من الآلهة تشخيص لبعض الخصال والميزات. فكان للفُرس إله للنور والخير وإله للظلام والشر. وآمن الإغريق، أن أثينا هي ربة الحكمة وناصرة الفنون اليدوية والمهن، وأروس إله الحب، ونجد نفس المعتقدات عند الرومان: مينرفا تماثل أثينا و كيوبيد يقوم مقام أروس. وحتى في أيامنا هذه ما زال البدائيون يتمثلون بالظاهرات والكائنات، مُثُلاً ممزوجاً بعناصر ذاتية، فهم لا يصلون الى الموضوعية المحض، لأن ذهنيتهم لم تتحرر من السيطرة الدينية الجماعية الشديدة الضغط. فالبدائي لا يشعر بأية غرابة في التناقض فهو مثلاً، يعتقد أنه رجل وشجرة، في آن واحد، يعيش في ميدانين معاً، وفي نفس اللحظة، دون أن يجد في ذلك أدنى حرج. ولكي يشعر بما في تصوراته من تناقض، فيدرك انه غير منسجم مع الواقع، يجب أن تصيبه صدمة يثير عنفها انتباهه.

بيد أن هذه الصدمة لا تحصل الا بتضاد وتباين، أي إلا إذا كان في استطاعة الفرد أن يتخلى عن ذهنية وسطه، التي هي على صورة واحدة. ففي قصة رُبنْسُونْ كروزوي الشهيرة، بدأ وعي فاندرودي يتفتح، في اللحظة التي أخذ يتعرف فيها، على طراز جديد من الحياة، أي في الآن الذي انبثقت امامه ذهنية اجنبية عنه وعن قومه، بمجرد ما التقى بـ روبنسون في الجزيرة.

والحق أنه لا توجد ذهنية بدائية مستقرة ابداً، فليس هناك إلا جانب مغلق من الذهنية الانسانية، يكفي أن يبرز نمط جديد من الحياة، لتنتج عنه صدمة، فتنفعل للصدمة ذاتية الجماعة، واذ ذاك تبدأ عملية الانتقال من الشعور الغامض الى الشعور الواعي. إن الذهنية البدائية ذهنية الجماعات المنعزلة. يؤكد فرويد أنه يحصل تضاعف انشقاق في الحياة النفسانية: لأن الـ «أنا»، والأنا الأعلى (الجانب المجتمعي) والـ «هو» (وهذا ما يقابل الجانب البدائي مجموع الإثارات والغرائز). هذه الجوانب الثلاث كلها بنيات تتواجد، في نفس الآن.

* * *

اتصل، لأول مرة، مفهوم شخص بالفلسفة اليونانية، في القولة التي اشتهرت عن سقراط: «اعرف نفسك بنفسك» يمكن اعتبار هذا الاتصال الثورة الشخصانية الاولى.

نجد، كذلك، بوادر شخصانية، في تفكير أفلاطون: فالفعل اللا ـ متزمن الذي تختار به الأرواح مصيرها، تأكيد ضمني لفكرة الشخصية (الكتاب العاشر من **الجمهورية**). ونفس الشيء يقال عن الحركة التي تصعد حتى تصل الى الخير، بفضل حبنا للأشخاص الآخرين (انظر: **محاورات المائدة و الفيدر**). إن الخير، وإن كان شيئاً لا شخصياً، فالبلوغ إليه لا يتحقق، الا عن طريق الحوار، بين الأشخاص.

ويجدر بنا أن نذكر بأن الحضارتين، الإغريقية والرومانية لم تعترفا للعبيد بأنهم أشخاص: لم يكن العبيد يُعتبرون إلا «آلات حيَّة» (الاسترقاق الطبيعي) تقابلهم الآلات غير الحية. يقول أرسطو: «إن العبد مِلك حي. . .»، يعني صاحب السفينة يعتبر الجذف آلة لا حياة فيها، ويعتبر الملاح الذي يحرس مقدم السفينة آلة حية. . .» (**السياسة**، الكتاب الأول الفصل 2). ولم يكن الأجنبي الـ باربار أسعد حظاً، عند الإغريق واللاتينيين، من العبد. يتحدث أرسطو عن الأجانب فيقول بأن المرأة والعبد، عندهم، من نفس الدرجة، ويعلل ذلك: «بأن الطبيعة لم تجعل من بينهم كائناً يستحق القيادة [. . .]. فالشعراء على صواب حينما يقولون: إن للإغريقي الحق أن يتحكم في الأجنبي، لأن الطبيعة أرادت أن تجعل من الأجنبي والعبد شيئاً واحداً (**السياسة**، الكتاب الأول، الفصل الأول).

* * *

حينما تطورت الحالة في روما، فأصبحت لها بنية مجتمعية بورجوازية، تعتمد على الملكية الشخصية، في النطاق الخاص بالأسرة، تكوَّن مفهوم الشخصية القانونية، ووضعت تشريعات في الموضوع. وقد امتاز هذا التشريع بما اعطاه عن أسبقية للقانون الخاص الذي يمنح الكائن الإنساني قيمة مطلقة، بقطع النظر عن سلوكه: يعتبر الكائن البشري، دائماً، وفي كل الأحوال شخصية قانونية، وهذه قاعدة تنطبق، باطراد على كل شخص، باستثناء العبيد، طبعاً. أعطت فكرة التجسد، في المسيحية معانٍ أخرى للفظة شخص، من جراء ما أحدث من نقاش معناها الجديد الذي اكتسبته في اللاهوت. قد اشتهر جداً في العصر الوسيط تعريف اطلقه بويس Boece على شخص: الشخص جوهر فردي ذو طبيعة تمتاز بالعقل. أما القديس توما الأكويني فيرى أنه لا يجوز أن نطلق كلمة شخص على أي جوهر جزئي، بل أنها لا تطلق الا على الجوهر التام، من نوع تام: «من هنا نستنتج أن اليد

والرجل، مثلاً، ليستا بأقانيم ولا بأشخاص، وكذلك الروح الانسانية، لأنها ليست إلا جزءاً من طبيعتنا» (انظر: مفهوم **«شخص» في .(Revue de théologie, P.591, 1907) وكذلك مقال «مفهوم شخص»).**

واستعمل لايبنتز فيما بعد لفظة شخص في معنى يبتعد شيئاً ما عن مدلوله الديني، فيتحدث عن مملكة الأفكار. بيد أنه في هذه المملكة، لا تواصل مباشراً بين شخص وشخص، في حين أن الواقع الانساني يفرض، حتماً، أن يكون التواصل المباشر أساساً لكل فلسفة ترتكز على الشخص. أما لايبنتز فيجعل كل تواصل بين شخص وشخص. لا يحصل الا بواسطة إلهية. ثم يأتي بعد لايبنتز فيعطي رتبة مرموقة لفكرتي الواجب والاستقلال الذاتي، اللتين تجعلان الفاعل غاية في عالم الغايات، عالم القوانين الأخلاقية. لكن هذا النوع من الشخصانية عند كانط يبقى شخصانية شكلية، جافة، لأنه (في نظر كانط) ليست لي كرامة شخصية الا بالقدر الذي أكون جزءاً من مجموعة من الناس، ما دام الكل يخضع لأمر قطعي واحد.

أما في العصر الحديث، بعد أن انتشرت مبادىء حقوق الانسان، عقب الثورة الفرنسية الكبرى، أصبح من المسلم به الاعتراف بالآخر كآخر، أي كشخص، (سواء أكان مواطناً أم عبداً، أم من رجال السخرة...) فتكوّن معنى للكائن البشري يجعل منه شخصاً يجاري العقلانية والشمول. ولقد تقدم للاسلام أن أعلن عن هذا المبدأ فالقرآن يقر أن للشخص كرامة يجب صيانتها، وحرمة يحرم التقليل منها: كل الناس متساوون، فيما بينهم، وأمام اللّه. فما كان لون البشرة، ولا الموطن، ولا العِرق، ولا المال... ليفضل بين الأشخاص، إنما قيمة كل امرىء في فضائله الشخصية: ﴿إن أكرمكم عند اللّه أتقاكم﴾ (الحجرات، 13). حقاً، نجد أن بعض فلاسفة الإسلام، كابن رشد مثلاً يتصورون روحاً عامة تشمل النوع البشري، لكن هذه الفكرة لم تقتبس من القرآن، بل هي إرث من التفكير اليوناني. فاللّه وحده يختص بالوحدانية، لأنه الكائن المطلق اللانهائي: لو كانت المخلوقات جوهراً واحداً لشاركت اللّه في صفة يختص بها، مما يخالف المبدأ الذي ينبني عليه التوحيد في الاسلام.

***

ينبهنا هذا العرض التاريخي الى أنه يجب أن نختار، مصطلحات جديدة، أو على الأقل، أن نحدد المعاني التي نريد أن نطلقها على كل لفظ من الألفاظ الأساسية التي يستعملها الشخصانيون في ابحاثهم. قبل كل شيء نتساءل: ألا يمكن انتقاء الالتباس الذي يصادم كلمة شخص؟ او لا يمكن التغلب على الصعوبات التي يثيرها هذا الالتباس، اذا ما اعتبرنا انسان هو الحد الأسمى الذي يجب أن يصبو اليه كل امرىء، ولم نر في الشخصيات، قبل كل شيء، الا ما يحقق الشخص ويجعله يتجاوز ذاته ليصل الى اكتماله الأوفر؟

ان الشخصانية نزعة لا تخلو من خيرية وحذاقة، بيد ان ما ينقصها هو أن تدعم أسسها باختيار محكم لكل الأدوات التعبيرية، لكي تكون أبحاث الشخصانيين واضحة دقيقة، لا إبهام فيها ولا التباس. حقاً، إن تحديد المصطلحات، أو تجديدها، لا يكفي، رغم اهميته، لحل المشاكل التي تعيشها الانسانية. لكنه، على الاقل، يبدد الغموض الذي يعتري لفظة شخص ومشتقاتها. فاذا أمطنا القناع عن المحتوى الانساني المتصل بجذر ش. خ. ص. تفهمنا، بكيفية اوضح، المأساة الانسانية في أعماقها. فقيام الفيلسوف بهذا العمل، شبيه بما يفعله العالم، فكثيراً ما يضطر العلماء، الى حصر دورهم، في ترتيب المصطلحات وتحديدها. مثل ذلك ما وقع لعلم التحليل النفساني، فقد أطلق لفظة عُصاب على المرض المعروف بـ«مس الشيطان»، هذا الشيطان الذي كان، على ما يزعمون يملك المرضى. وقد علق يونغ على هذا فقال: بأن الشيطان لم ينزعج من إحداث لفظة عصاب كما أن المريض لم يشف لأن اسم المرض قد تغير.

ان الانسان كل (كائن وشخص)، وهذا الكل ليس مجموع اجزاء، بل المبدأ الفكرلوجي Idéologique الذي يؤسسها ويخولها إمكان السير اللامنقطع، وعنه ايضاً تتولد هذه الأجزاء، فيجعلها تصبو الى الاكتمال اللانهائي. إن إلحاحنا، في التمييز بين إنسان وشخص، وبين انساني وشخصي، يعيننا لنتغلب على غموض المفاهيم كي لا نتعثر عند تحديد المفاهيم. يعرف مونيه الوجود الشخصي بأنه «العالم الإنساني للوجود». فهذا ليس بتعريف، لأن مونيه يفسر الوجود الشخصي بالعالم الانساني للوجود، نعني مجهولاً بمجهول، وبعبارة أخرى الوجود بالوجود، اي الشيء بذاته.

ونوجه نفس الاعتراض على تعريف آخر يعتمد على مدلول كائن، مع انه لم يتقدم له أن عرفه: «إن الشخص ليس بالكائن، إنه حركة كينونة ترمي الى الكائن، ولا يتم قوامها الا في الكائن الذي تصبو اليه» (E. Mounier, *Le Personnalisme*, P. 85).

نجد في أطروحة لسيد ينتمي الى النزعة الشخصانية: أنه يتبع طريقة، في تحديد معنى الشخصية، أقل ما يقال عنها إنها

مخالفة للمنطق وللوضوح. يستعمل المؤلف التكرار، مفسراً المفاهيم بألفاظ مشتقة من جذورها، مما يحدث الالتباس. فأول فصل، من الأطروحة المذكورة يعطينا صورة واضحة عن غموض تفكير المؤلف، لأنه لم يبدأ بانتقاء المصطلحات وتحديدها. يقول: «إن الشخصية ليست بشيء، بل على العكس، إنها ما يتصف به الأشخاص في معارضتهم مع الأشياء [...]. فالأمر يتعلق بتحليل ما هو شخصي في شخص. وكل ما نراه من شخص هو جسم، . اي صورة بشرية في حيز، لكن الجثة ليست بشخص، فالجسم الحي المفرد هو الذي يكون الواقع الشخصي» (ص 13). ونجد، في نفس المصدر، تعاريف أخرى بعبارات تحدث ارتباكاً في المعاني، بدلاً من أن تخطو بالفلسفة الشخصانية أية خطوة الى الأمام. مثل قوله: «الشخصية ليست شيئاً آخر سوى الحياة الشخصية» (ص 338). أم المذهب الشخصاني فيعرفه السيد ديشو تعريفاً مثالياً، إذ يقول: «إن الميتافيزيقا الحق هي المثالية، أي شخصانية مثالية» (ص 357).

لنا سؤال: ألا تتنكر الشخصانية لذاتها إذا ما أصبحت مرادفة للمثالية؟

***

هناك اتجاه شخصاني التصق بالذاتية، الى حد انه ضحى بعالم الوساطات (الديمومة الجماعية، العلاقات المجتمعية، الأماني...). يعتقد السيد رينيه لوسين بوجود مثالية محسوسة شخصية ترمي الى أن «تضع الفكر تحت كل إنتاج الفكر»، وأن تحصر الكائن في التصور، بحيث «ليس الشعور في الكائن، بل على العكس، الكائن هو الذي في الشعور (René le Senne, *Introduction à la philosophie*, P. 17).

اما السيد بيرديايف فيطالب بتنقيح عجيب في التفكير والفلسفة: إن الانسان معقولية مفكرة، ولكنه من الخطأ أن يفكر في معقوليته. فحتى فلسفة الوجود الهيدغرية لا تحظى برضى بيرديايف، لانها في نظره تتشبث بالمعرفة الموضوعية، علها تصل الى معرفة اللامعقول، عن طريق العقل. ثم بعد ذلك، يعرض علينا المؤلف شخصانية تعرف بأنها «حب الآخرين» اي حب الشخص الفريد الذي لا يعوض، حسب الانسان لوجه الله...». ويقصد بالحب هنا: «فكرة تعبر العالم الموضوعي، ونفوذاً في الوجود الداخلي، حيث ينسحب الموضوع ليترك المجال لك «أنت». ولذا تتكون مملكة الإله في كل حب صادق، [...] خارجاً عن كل موضوعية». (المرجع نفسه، ص، 202).

للسيد جان لاكروا اعتراضات، من نوع آخر، فهو وإن كان يقر بوجود معنى الكل، ومعنى الموقف، ويعترف بقيمة نشاط الفكر الملتزم (ويسميه اعتقاداً) أنه يأخذ، في وقت واحد، على أصحاب الوجودية الملحدة وعلى «الماركسيين» عدم قدرتهم على الانفلات من الزمن ليسيطروا عليه». فالنشاط الانساني لا يحرز على فاعلية قوية، إلا إذا ارتبط بحقيقة زمنية (Jean La croix, *Marxisme, existentialisme*... p. 50). وحيث انه بدون زمنية لا يوجد تاريخ، كذلك بدون أبدية، لا يكون للتاريخ معنى، لأن الأبدية «هي المعنى للتاريخ» (المرجع نفسه، ص 63). فهناك إشارة واضحة كل الوضوح، الى اننا صائرون الى الأبدية، وهي أننا منضوون بكليتنا، في الزمن. ويرى لاكروا انه يجب أن نبقى أوفياء مع «صيرورة موجهة»، ويقصد بالتوجيه، وهذا ما نختلف معه فيه، توجيهاً نهائياً، لأننا «ملزمون، دائماً، بأن نرجع الى قيم مطلقة» *(Le Sens du dialogue)* وفي الواقع إن إنسانية الانسان لا تحترم الا حيث ترى فيه صورة من الله» *(Le Socialisme)*.

في الوقت الذي تلتجىء فيه الشخصانية المعاصرة (وخصوصاً في فرنسا) الى الحقائق الأبدية، معتمدة على مكتسبات الماركسية والوجودية، تريد أن تتجاوز كلا المذهبين، وهذه نقطة تلتقي عندها جميع الاتجاهات للشخصانية المعاصرة. ففي مجلة الشخصانية المذكرة الداخلية يصرح موني بـ «أننا نحتفظ بالوضعية العسيرة الشاقة، الى أن نلحق الأبدية بالأشياء المادية، ويلزم أن نكون أناساً شديدي المراس، ولنشكل حولنا أناساً أشداء من اجل هذا الإلحاح الصعب الحتمي» (فبراير 1948، العدد الأول). والى جانب الالتجاء الى تركيز الفلسفة في الأبدية، يعطي الشخصانيون الأولية للمشاهدات (اي التأملات الدينية la contemplation) مما يجعل الفرق بين اتجاههم وبين الوجودية المسيحية ضئيلاً جداً.

يحق لنا ان نسأل الشخصانيين المسيحيين:

أترون الالتجاء الى اللازماني، والى المشاهدات، طريقاً من عدة طرق، أم الطريق الوحيد لتحقيق التعالي؟

هل هناك حقائق انسانية تقدر على أن ترضى، في الحين نفسه، المؤمنين بالأبدية والذين لا يؤمنون بها؟

أيمكن إيجاد فلسفة تستطيع أن تتجاوز المعارضة بين العمل والمشاهدات؟

سنجيب على هذه الأسئلة فيما بعد. انها تبرز بعض نقط الخلاف بين، الوجودية والشخصانية الواقعية، من جهة أخرى.

الآن، وقد تسلحنا باصطلاحات ومفاهيم محددة، سنحاول تحليل الشخصانية كمذهب فلسفي تم تأسيسه. سنبدأ باتجاه شارل رونوڤيه، ثم ننتقل الى شخصانية ايمانوييل مونيه وجان لاكروا. سيكون لهذين العرضين فائدة مزدوجة. سيخولاننا اولاً، تمهيد مجال البحث الشخصاني، وثانياً ايضاح وتدقيق مواقف الشخصانية الواقعية.

وقد وقع اختيارنا على نزعتي رونوڤيه ومونيه من بقية النزعات، لأنهما، كما يظهر، اكثر تمييزاً. فلنزعة الاولى قيمة تاريخية، اما نزعة مونيه ولاكروا فسندرسها لانها اكثر تمثيلاً للشخصانية المسيحية المعاصرة بالغرب.

الشخصانية الفردانية

يرجع الفضل، من غير شك، الى رونوڤيه في ردّ الفعل ضد المكان الثانوي الذي خصص للشخص من طرف هيغل، والوضعيين واصحاب علم الاجتماع، أرادت شخصانية رونوڤيه أن تجعل من الشخص المقولة العليا، ومركز تصور العالم: «كل معرفة هي حدث من الشعور الذي يفترض ذاتاً، نعني الشعور نفسه وموضوعاً متصوراً، وكل تصور هو، في الحقيقة، علاقة أو عدة علاقات منضوية تحت قانون» (Re-nouvier, *Le Personnalisme,* P.4). لقد حدد المقولات، وأعطى لائحتها المحتوية على تسع، آخرها الشخصية (الـ هُوًّ، والـلا ـ هـو في معنى mon-,soi، والشعور). إن الشخصية نقطة التقاء المقولات، لأن المقولات قوانين تلف كل ما يعرفه الفرد، أو ما يستطيع أن يعرفه، و «من وجهة نظر اخرى، لأن المقولات تلف الفرد في تضامنها جميعاً، من اجل صنع هذا المركب الخاص، الكثير التعقيد حيث يتحد جسمه بشخصه» (*Essai de critique générale,* 20 Essai, t.1.p.3).

ويتكلم رونوڤيه عن الشعور، فيقول إنه في المجال الحقيقي او المحسوس الذي تكونه الشخصية كمقولة العلاقة، في ميدان المجردات: إنه قانون القوانين: «فالشخصية أو الشعور علاقة، وهذه العلاقة شرط وجود كل العلاقات الاخرى، التي تنضوي تحتها» (*Philosophie analytique de l'histoire,* T. 4, P. 44).

لقد تكونت شخصانية رونوڤيه، اول ما تكونت، من اعتبارات منطقية، اي من مجرد بناءات عقلية. إنها مذهب الشخصية الذي يلزمنا بمهمة البرهنة، بحجج منطقية أولاً، وأخلاقية بعد ذلك، على أن معرفة الشخص (بصفته شعوراً وإرادة) هي أساس كل المعارف الانسانية. ترمي هذه المعرفة الاولية (التي هي علاقة من العلاقات الضمنية، في كل معارفنا الممكنة) الى اكتشاف ما يمكن اكتشافه [...] من العلاقات المؤسسة لموضوعات التجربة» (*Le Personnalisme,* introduction).

يدعي رونوڤيه، ايضاً، أن الشخص فردية، مونادية. ولهذا نراه يعتمد على مذهب كانط الانتقادي ليهاجم نظرية هيغل التي تجعل من المجتمع البشري هرماً، قمته الدولة. فالأشخاص، في نظر رونوڤيه، فرديون ومستقلون بعضهم عن بعض. ولقد حاول أن يركز مذهبه على إثبات الحرية والنهائية معارضاً فكرة اللانهائية وفلسفات الشيء، كما عند سبينوزا و هيغل. ونراه، في كتاب المنطق يفضل النقد ويظهر قيمته، لأن النقد لا يتصل بـ «الميتافيزيقا القديمة التي تخول المشتغلين بها من النفوذ الى الجوهر، والى تعبير اللانهائي، مشيدين المطلق مثبتين المتناقضات، غير مبالين بما يقرونه هم أنفسهم من افتراضات» (مقدمة الكتاب، ص 6). كما يلاحظ على هيغل انه يوحد العالم بالفكر الانساني،» وبعد أن صهر من المجموع منظومة، ظن انه يملك المطلق، لأنه كما، بكيفية منطقية، الحلم الكسموفوني الذي كان يحلم به الشرق القديم» (ص 10).

يعارض رونوڤيه كانط كذلك، فيلاحظ أنه بدلاً من أن نهتم بالجوهر اي بعالم لا تصل اليه المعرفة، يجدر بنا أن نقف عند مستوى الظاهرات، يعني العالم النسبي. إن الظاهرات نسبية، فلا يمكن وجود شيء، الآن، لا نهائي، في مجال الكمية.

هكذا ينتقد رونوڤيه مذهب كانط على أنه «خرب مبدأ الشخص». فالـ «نومين» (الشيء ـ في ذاته) ليس إلا الجوهر، في معناه الكلاسيكي، أما الظاهرة فقد صارت حقيقة تجريبية (لا تفترق عن الأوهام، وخداع الحواس) في حين أنه ليس للشخص الحقيقي الا انماط نسبية من الظاهرات.

لكن، رغم هذه المعارضة لـ كانط فإن رونوڤيه يعد من أنصار الانتقادية الحديثة بفرنسا: «الشخصانية هي الاسم الحقيقي الملائم للمذهب الذي اطلق عليه، حتى الآن، اسم الانتقادية الحديثة» (المرجع نفسه، ص 4). لكن هذه النزعة، عند رونوڤيه، تمتاز عن مذهب كانط أولاً: باعتمادها على منهج المفاهيم (فالشخص، مثلاً، كما يعتبره رونوڤيه، هو قبل كل شيء، معطى يتصل بالإدراك؛ ثانياً: بكونها ابدلت معيار البداهة في السيكلوجيا الكانطية والميتافيزيقا، بمبدأ الاعتقاد المبني على البرهان العقلي، ثالثاً: إن رونوڤيه يعارض الكانطية،

فيما يتصل بالجوهر، بمبدأ النسبية.

***

يحلل رونوڤيه في كتابه **الشخصانية** الشروط المادية للشخصية ولمصير الأشخاص. ينقسم الكتاب الى ثلاثة اقسام: الميتافيزيقا، والاجتماع، وعلم الغيبيات. لكن الفروق، بين هذه الأصناف الثلاثة، لا تظهر بوضوح. فـ رونوڤيه يبحث في الميدان الاجتماعي بتفكير ميتافيزيقي، مما يجعل علم الاجتماعي الشخصاني يبتعد كل الابتعاد، عن الواقع الانساني الحي، ويلتحق بعلم النظريات الميتافيزيقية. يبدأ رونوڤيه بوضع مسلمات ميتافيزيقية ويحاول، بعد ذلك، أن يجد لها مبررات في تاريخ المجتمعات، عوضاً عن أن يبحث عن القوانين المجتمعة في البيئات الإنسانية. إنه، منذ البداية، يسلم؛ اولاً: بـ «أن السبب المعقول لحياة الانسان هو أن نتعلم العدل»؛ ثانياً: بأن الشخص لا يمكن أن يحقق بانفراده، الغاية من هذا التعلم: «إن الملاحظة السيكلوجية تظهر لنا أن للانسان معنى مبهماً عن العدل، يبدو في اتصالاته، مهما ابتعد عنه، أو حصل منه تناقض عند تطبيقه اياه» (ص 130).

تتطلب هذه النظرية مناقشة: فـ «السبب المعقول للحياة» لا يمكن أن يكون هو «تعلم العدل» كما يدعي رونوڤيه. يجب أن تكون الحياة المجتمعية منسجمة مع الأخلاق لتوفر السعادة للافراد، والأخلاق تفرض وجود العدل. فالعدل ليس الا وسيلة، خلافاً لما يراه رونوڤيه حيث يجعل منه فكرة مجردة، يتزمّن حصولها في المجتمع، كالماهيات. ويزيد رونوڤيه قائلاً إن الانسان، بطبيعته يشعر بوجود العدل شعوراً عاماً مبهماً. لكننا نرى العدل، في الواقع هو كل فعل يماشي القوانين والتشريعات الوضعية المحددة: إنه القرارات والأفعال التي تراقب سلوك الافراد، من حيث اتباعهم لما يعترف به الجميع ويقرر العرف والدستور انه عدل. فلا توجد فكرة مجردة للعدل، بل ما هو موجود في الواقع إنما هو اصناف من المجتمعات، لكل واحد منها، في أي عصر من العصور، عدل خاص. فكما يقول أرسطو: «إن العدل حتمية مجتمعية، لأن القانون هو المبدأ اللازم لكل جمعية سياسية، وأن القرارات العادلة هي المؤسسة للقانون» كتاب **السياسة**. فلو سلمنا، مع رونوڤيه، أن الشخص يملك، طبيعياً، معنى العدل، ولو بصفة عامة غير محددة، للزمنا أن نسأل: لماذا نشاهد، في التاريخ العام للانسانية، أن القيم العليا (وحتى ما هو منها شامل ومكتسب منذ آلاف السنين) يصيبها الانحلال والإخفاق، سواء عند الشعوب البدائية أو المتحضرة. وهذا الإفلاس المتكرر الذي يعتري القيم، في كل وقت وحين، قد يطول وقد يقصر، ولكنه، مهما كان أمده، إن دل على شيء فإنما يدل على ما في المعاني الاخلاقية من نسبية، وهذه النسبية خلافاً لما يراه رونوڤيه لا يمكن أن تأتي من طبيعة الفرد، بل مما بين الأجيال والبيئات والثقافات من فروق.

على أن رونوڤيه يعتبر المجتمعات الانسانية عفنة فاسدة، سواء أكان العدل غاية أم وسيلة. يرى أن البيئات البشرية، في البداية، عندما أبدعها الخالق تعالى، كانت تتحلى بالفضيلة والكمال، لكن بعد ذلك، وقعت الخطيئة الأولى: «فإن الخطيئة حدث وقع، فعلاً، في العالم...» (كتاب **الشخصانية**، ص 81، انظر، كذلك، ص 108).

هكذا، إن النظرية الاجتماعية عند رونوڤيه، تعتمد على نزعة لاهوتية تُرجع كل شيء الى العلة الأولى، أي الى اللّه Théisme. إنها وضعية، كوسمولوجية تتصل بالغيبيات. هكذا فإن شخصانية رونوڤيه تحكم على الشخص بالنقصان، منذ البداية، وبعدم القابلية للاكتمال، فأفقه محدود من حيث المعرفة، ومن حيث الفعاليات، كما أنه لا يستطيع أن يحقق الغايات التي يصبو اليها. «يجب أن تعتبر الفكرة السامية والكاملة للشخصية، في الشخص الأعلى [اي اللّه] ذي العقل الشامل بجميع مجال العقل والخلق». إن الحقيقة الأساسية للإيمان بهذا الكائن «هي الايمان بموضوعنا الخارجي، فوق كل الموجودات الفردية التي نواجهها خارجة عنا [...]. يلزمنا أن نفكر في الخالق ككائن خارج عن العالم. إن محمولات الشخصية توجد في فكر الخالق. فليست الآلهة إلا تشخيصات لمزايا وقوى تصدر معانيها عن معرفة ملكات الأشخاص» (**الشخصانية**، ص 15,14).

تُظهر شخصانية رونوڤيه نقصاً آخر: إنها لم تتمحور في الزمن الحاضر، مما يجعل التشخصن حركة غير متزنة مع أن الزمان بُعد من أبعاد الشخص. فخلافاً لما جرى عليه الفلاسفة المعاصرون، لم يلتفت رونوڤيه الى الاتجاهات الكبرى الشائعة، مثل مذهب التطور، وعلم النفس المرضي، وعلم الاجتماع. فقد اكتفى بأن شيّد، نظرياً، شخصانية مجردة، لا تعتمد على مفاصل عتيدة، أي على المعطيات التجريبية التي اكتسبناها بفضل تقدم العلوم في القرن العشرين. ورغم هذا التقصير الجلي، يعاتب رونوڤيه الفلاسفة الآخرين، مدعياً أنهم مقصرون، ويتأسف من كون الاعتقاد في اللّه قد ضعف. إن بعض المذاهب المعاصرة تنجح، حسب رونوڤيه، في تبديل الألوهية بمجردات، كـ «اللانهاية» وكـ «المطلق». حقاً، نجد

عنده فلسفة عملية الأخلاق للتطبيق، أي السياسة، لكنها وجدت قبل الشروع في تهيء اتجاهه الشخصاني. ويجدر بالتنبيه كذلك، ان منبع الفلسفة العملية عند رونوڤيه، ليس هو منبع شخصانيته. يزعم ان الشخص الحر هو قاعدة الأخلاقية، وقاعدة السياسة التي تنضوي الى هذه الأخلاقية. والشخص الـ «حر» هو الذي لا يخضع لأية حتمية أو اي قيد. فمن جهة، يوجد الفرد متمتعاً بهذه الحرية المطلقة، ومن جهة اخرى، يوجد المجتمع بما له من وسائل مختلفة، اكثر قوة من وسائل الفرد، بحيث لا يستطيع أي أحد أن ينفلت منها. ثم إن رونوڤيه، ليتغلب على هذا الوضع الغريب، يلتجىء الى غائية مجتمعية: فعلى الاتجاه العام للمجتمع أن يخول الانسان أحسن الوسائل للوصول الى بعض الغايات، وهذا ما يذكرنا بما قاله كانط من أن الغاية التي يرمي اليها المجتمع غاية اخلاقية، ولا يمكنها أن توضع في استقلال عن الشخص، ما دام الشخص «غاية في ذاته».

***

يُستنتج، من نظريات رونوڤيه، أن تصادم الأفراد تتولد عنه الحرب، ويجب أن تكون صيانة الدولة فوق كل اعتبار étalisme. يصرح المربي في الكتاب الذي عنونه رونوڤيه بـ **الدليل الجمهوري للانسان وللمواطن** بأنه لا يمكن للناس أن يتفاهموا ويتفقوا فيما يتصل بأفعالهم، خصوصاً في بلد كبير، إلا «أن ينصبوا عليهم رؤساء، وأن يقيموا سلطة يخضعون لها فتحكم بما هو حسن، وتقرر ما يجب عمله فتنفذه» (ص 62-71). وأغرب ما في نظرية رونوڤيه هذه، أنها لا تلتحق فحسب بمثالية كانط الذي انساق أخيراً الى تمجيد فردريك الثاني، بل تلتحق كذلك، باتجاه هيغل الذي يعطي للدولة اعلى رتبة. وفي كلتا الحالتين، يتناقض رونوڤيه مع مواقفه السابقة التي انتقد فيها كانط وهيغل.

***

إن أصعب حاجز يعترضنا في شخصانية رونوڤيه، هو مشكل التواصل: كيف يستطيع الأنا أن يتحدث عن أنا آخر، ويتعرف على وجود أشخاص آخرين؟ كيف يستطيع الوعي الذي هو، في صميمه، معرفة لذاته، أن يشعر بوجود الـ «أنت» و الآخرين في العالم؟

وايضاً، كيف ينتقل «الانا» الشخصي الى ضمير الغائبين والى المبني للمجهول الذين يكونون المجتمع؟

إن مشكلة التواصل هذه هي أساس في كل فلسفة شخصانية. فمذهب رونوڤيه اتجاه تعددي، لا شخصاني، إذ لا يكفي أن نقر بأن الأشخاص وبصفة عامة ما في الكون من موجودات، يختلفون، أصلاً، وأنهم لا ينحدرون من جوهر أوحد ليتضح لنا كيف يحصل التواصل بين الذوات الشاعرة، في عالم تتواجد فيه الكائنات المختلفة. فافتراض رونوڤيه تعدد الذوات لا يحل مشكلة التواصل وتعاون كل فرد مع الآخرين داخل وحدة شخصية تتكون من المجموع. هكذا يظل تعدد الأشخاص، عند رونوڤيه، حاجزاً أكثر منه حلاً.

وحتى على الصعيد الفردي المحض، تبقى مشكلة الوحدة الشخصية، كما يتصورها رونوڤيه، خارجة عن السيكلوجيا والاجتماع. فالمسرح الذي تظهر فوقه وحدة الشخص المتكونة من الشخصيات المتواجدة في الفرد، «لا تستطيع أن تكون الا عالماً مغايراً لعالمنا، حيث إمكان وجودها لا يُدرك بوضوح إلا بعد فناء عالمنا. . .» (**الشخصانية**، ص 217).

فعالم لأشخاص، في نظر رونوڤيه لا يتحقق، إذن، إلا في عالم آخر، غير عالمنا، وهذه مشكلة أولى، ولا يمكن أن نصل الى هذا الكون الخارج عن عالمنا إلا بعد فناء عالم الأشخاص (وهذه مشكلة ثانية). ويستنتج من هذا أن الوحدة الشخصية غير ممكنة عملياً: فكل ما يمكننا فعله، هو أن نفكر في وحدة شخصية، داخل نطاق نظرية كسمولوجية.

***

لنطرح الآن هذا السؤال: هل يمكن وجود تعاون بين الأشخاص؟

يعطي رونوڤيه شبه جواب في كتابه **علم الاخلاق** حيث يشرح تعارض أخلاق السلم مع أخلاق الحرب: «إننا لا نملك السلام (ج 1، ص 329)، وبسبب تعاون وعي الذوات لا يملك، أي شخص، السلام».

لقد شعر رونوڤيه بتداخل الذوات، غير أنه رأى على الخصوص التناقضات الداخلية، أكثر مما رأى التجاوب والتواصل بين الذوات، وهذه التناقضات، عوضاً عن أن تشكل مجموعة منظمة تنظيماً دينامياً، ديالكتيكياً، تكون قوى حاجزة، كلها فردية متطرفة تغلق جميع المنافذ الممكنة أمام التواصل والتعاون والتعاطف.

فحتى إثبات الوجود العاري للأشخاص يثير فينا شيئاً من سوء الظن، ما دام الأنا لما يأخذ صورة عن الطبيعة الخاصة بهذا الإثبات. ما هي المعاني التي يحملها الكائن الذي أدركه؟ إني أُموقفه وسط الأشياء المحيطة به، والآلات التي يستعملها في المكان حيث يتحرك. فالكائن يتجلى لي من حيث هو في - ذاته، كما تتجلى لي الأشياء. لكن الشخص، مبدئياً، ليس بشيء.

إن الاشخاص في مذهب رونوڤيه، بصفتهم غايات في ذواتهم، لا يمكن تشييؤهم، ولكن، رغم كل ذلك، يرى رونوڤيه أن الأشخاص لا تربطهم الا «علاقات قانونية». وهذا ما يفسر لماذا يعتقد رونوڤيه أن الديمقراطية هي نمط الحكم الذي يخضع فيه المجتمع للفرد، باعتباره الحكم الشرعي الوحيد. إن التبادل بين الذوات الشاعرة، الذي يخصب الأنا مفقود في هذه الشخصانية، إذ كل شخص عالم مغلق، أي مونادة. بيد أن أي أنا، كيفما كان، لا يوجد الا متشخصناً، والتشخصن، في صميمه، تواصل. إن الشخص، طبقاً، لماهيته ولتعريفه، ليس بمونادة ولا بشيء، ولا في ذات بل لأجل ـ الذات. إن هذا التحول من الـ «في ـ الذات» إلى لـ «أجل ـ الذات»، أي هذه الوثبة من عالم الأشياء الى عالم الأشخاص، هو ما بقي غامضاً في شخصانية رونوڤيه.

كيف أكيف، بالنسبة للأشخاص، مختلف المواقف التي اتخذتها إزاء الأشياء؟ بما أن الشخص في مذهب رونوڤيه ملطخ بقيم كسمولوجية، نتساءل: أيمكنه أن يصير «حدثاً ـ قيمة» يستطيع أن يخرق كثافة عالم الموضوعات، التي تشكك في الاتصال المباشر بين الذوات، والـ نحن والآخرين؟ إن هذا الاتصال المباشر، الذي يجاه الأشخاص، طبيعياً، تجهله الأشياء. ففي الوقت الذي يرفض فيه رونوڤيه اعتبار الشخص مجرد كائن ـ في ـ ذاته، يؤكد وجوب إبقائه متميزاً عن الأنا التجريبي. إنه يعارض الأنا التجريبي بـ أنا آخر، أعلى، مثالي، مما يذكرنا بتقسيم الأنا عند برغسون الى أنا سطحي، وأنا عميق (انظر، رونوييه، **الشخصانية**، ص 152 وما بعدها، وبرغسون، **معطيات الوجدان المباشر**)، فنحن إذن أمام ترتيب تقويمي، لا امام «الانسان ـ الكل»، أمام ثنائية، لا امام وحدة شخصية.

ويرفض رونوڤيه، كذلك، أن تنبني الواجبات الأخلاقية على أحكام افتراضية، كما فعل كانط من قبل، لذلك يجب ان تعتبر الغايات ثانوية بالنسبة للواجب. «فالقانون لا يطلب الا أن تتحمل الغاية المنشودة تطبيق القانون وألا تكون مناقضة للواجب» (ص 182).

* * *

فالانسان، كما يعتبره رونوڤيه، «كائن مجتمعي يعيش في بيئة كانت في البداية تتمتع، افتراضياً، بالكمال، (**الشخصانية**، ص 62). لكن، حتى اذا لم نعتقد بصحة خطيئة أولى، فهناك فساد في المجتمع البشري، لأنه يحتوي على الشر (ص 73).

إن لفكرة الشر عند رونوڤيه أهمية عظمى. ويظهر أنه أراد إبرازها ليعارض بها فكرة التقدم التي اشاد بها أوغست كونت وروجتها بكثرة مختلف المدارس الاشتراكية، ففي رأي رونوڤيه اننا مجبولون، أساسياً، على الشر، لأن للشر جذوراً اصيلة فينا. فالحرب مرض دائم ملازم لعالم الأشخاص. من هنا التشاؤم الذي يجعل من التقدم فكرة خاطئة. ويدعونا رونوڤيه لنستفتي التاريخ.

فاذا استفرنا التاريخ، ماذا يكون جوابه؟

أجاب أنصار سان سيمون والوضعيون والماركسيون على هذا السؤال. حقاً، لقد أثبتوا أن الحرب (في المعنى العام: تناقضات) شر جذري، ولكنه شرح يغلق جميع المنافذ امام التقدم. فالمتناقضات (لأنها تحطم نفسها بنفسها، بصفتها متناقضات) تفتح المجال الواسع أمام كل تقدم: فالصراع ينتهي بأن يفرض السلم، والسلم فترة ممتازة تنمحي فيها المتناقضات. إنها الفترة التي يحتفظ بها المستقبل لنمتلك امتلاكاً اجتماعياً وسائل الانتاج، تحت تسيير الدولة، الـ «مرحلة العضوية» النهائية، كما يقول سان سيمون. أما أوغست كونت فيرى انه عند حدث «الحاسة العضوية» تنتهي الحالة الميتافيزيقية التي هي مرحلة انتقالية متفسخة. لكن ماركس، من جهته، يقول بأنه لا يمكن التمتع بحياة السلم الا بفضل تحقيق المجتمع الاشتراكي، اي الوسط الذي يكون صراع الطبقات فيه قد انتهى.

تُظهر هذه الاتجاهات الثلاث تفاؤلاً يحاول إقناعنا بأن انقراض الشر من البيئات البشرية قريب، وبأنه سيكون نهائياً. لكن رونوڤيه يرفض اعتقاد هذا الاتجاه الحتمي للتاريخ. فهو، على العكس من ذلك، يرى أن التاريخ يعلمنا أن الشر لا يضمحل من جراء التناقضات. فبدلاً من أن ينقص أنه يستمر وينتشر، بالنسبة للخير، انتشاراً أكثر.

* * *

أنستغرب، بعد هذا، أن يجعل رونوڤيه المعارضة اصيلة بين الفرد والمجتمع؟

إنه يصرح بأن الشخص لا يتمتع بالحرية ما دمنا نقصد الانسان الذي انحط وسقط من جراء الخطيئة الاولى، فهو خاضع لسيطرة تناقض الانسان الفردي مع الانسان المجتمعي (**الشخصانية**، ص 131). يذكرنا هذا بما قاله هوبس عن «حرب الجميع ضد الجميع»، وأن كل فرد «ميال الى الهجوم على الآخرين واستفزازهم. فنظرية رونوڤيه، من بعض الوجوه، لا تبتعد كثيراً عن نظرية هوبس: ففصل الأنا عن النحن وجعل الفرد معارضاً للمجتمع يرغم رونوڤيه على أن يستنتج أن الحرب حدث واقعي بشري مفروض حتماً: «إن الحرب لم تتغير ابداً، فهي، منذ البداية، كما هي عليه الآن

وكما رآها دائماً من سبقونا، نعني أن الحرب توجد بالقوة، طوال فترات السلم: إنها دائماً حامية الوطيس بين الجماعات الكبيرة منها والصغيرة، كما تشتعل داخل الأسر نفسها» (**الشخصانية**، ص 132).

لكن، كيف نتغلب على حالة الخطر هذه حتى نوفق بين الشخص والأشخاص؟

لا يمكن الحصول على أي جواب، يرضي الجانبين، العملي والمجتمعي، داخل مذهب تحل فيه فكرة الفساد محل الخطيئة الاولى ! فـ رونوڤيه يطلق على الفساد اسم الظلم، ويعتقد أن الظلم «قد دخل» المجتمع البشري بإرادة الانسان، (**الشخصانية**، ص 63). وهذا الظلم هو الشر، لأنه يمنع كمال العالم وكمال المجتمع البشري، هو فيما لو كنا نستطيع تغيير اوضاعنا فننتقل الى افتراض يتجاوز النطاق الطبيعي المعتاد (انظر **الشخصانية**، ص 73). ويقترح رونوڤيه وسيلة ثانية: انطواء الذات على نفسها، لأن «الوحدة الأساسية للشخصية في اللّه وفي الانسان، تقوم قبل كل شيء، على الفعل الشكلي للشعور» (**المرجع نفسه**، ص 54).

مصادر ومراجع

– الجابي، محمد عزيز، أحرية أم تحرر؟ الفصل المتعلق بـ «الكينونة والملكية»، دار المعارف، القاهرة.

— Balandier, G., *Esprit*, No 4, 1950.
— *Essai de critique générale*, deuxième essai, T. 1.
— Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, T. 1.
— James, W., *Précis de psychologie*, 20 ème éd. de la trad. Fr., Paris, 1910.
— Lacroix, Jean, *Marxisme, existentialisme, Personnalisme*.
— Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.
— Lavelle, Louis, *De L'être*.
— Le Senn, René, *Introduction à La philosophie*.
— Mounier, E., *Esprit*, No 1, 1932.
— ———, *Qu'est-ce que le personnalisme?*
— ———, *Traité du caractère*.
— Renouvier, charles, *Le Personnalisme*.
— Sartre, j. P., *Situation, II*.

محمد عزيز الحبابي

